

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES RAPPORTS ENTRE LA CRÉATION ET LA MATIÈRE  
CHEZ GILLES DELEUZE

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR  
DAVID HÉBERT

AOÛT 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

*Avertissement*

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que « conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire. »

## REMERCIEMENTS

Si l'écriture d'une thèse doctorale peut sembler être un travail solitaire, il s'agit d'arriver à la fin et de prendre un peu de recul de manière à retrouver ses esprits pour s'apercevoir que ce n'est que partiellement vrai. De près ou de loin, plusieurs participent, souvent indirectement, aux efforts qu'exige une telle activité, que ce soit par l'entremise d'un support moral, d'un partage de joie, ou plus spécifiquement d'une poussée vers la réflexion et vers des chemins inattendus suscitant la découverte.

C'est pourquoi, bien que cette thèse soit écrite au « nous », c'est ici au « je » que je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche, Marc Djaballah, pour ses nombreux conseils qui m'ont amené à développer mon sens de la rigueur et de la précision, sans oublier les encouragements qu'il m'a souvent adressés au fil des années, parmi chaque étape de mon parcours doctoral. Je lui suis aussi fort reconnaissant d'avoir accepté le sujet de mon étude, avec sa part de marginalité et son infinie complexité.

Je tiens ensuite absolument à remercier le cours hasardeux de l'existence pour m'avoir fait croiser le chemin de celle qui, vers le début de mes recherches, allait devenir cette épouse stimulante et encourageante – cette épouse qu'il me faut maintenant remercier directement pour avoir supporté pendant autant d'années le caractère de « vieux grincheux » en moi qui, trop souvent, succombais à l'épuisement... Merci Jessica Pilon Pinette pour tout ton amour, pour toute la joie de vivre que tu me procures et pour toute la vie qu'il reste devant nous – *je t'aime!*

Sinon, comment ne pas mentionner ma famille – mes parents et mes grands-parents – qui m'ont soutenu lorsque j'en avais besoin, entre autres dans ces trop nombreux moments où les finances ne suivaient pas le rythme de mes ambitions, le tout alors que les mauvaises surprises croisaient ma route ?

Du reste, lors d'un colloque à l'Université d'Ottawa, j'ai rencontré Nichola Gendreau-Richer, qui m'a invité à un groupe de lecture portant sur *Mille plateaux*, ce qui fut l'occasion parfaite pour nourrir mes réflexions sur la pensée deleuzo-guattarienne. Sans compter que le fruit de nos discussions a abouti quelques années plus tard à la publication du collectif *Vers Deleuze*, dirigé par Yves Coutures et Laurence Olivier, et où se trouve un texte de mon cru. Pour cela, je me dois de tous les remercier, le tout m'ayant permis d'enrichir mon interprétation de la politique chez Deleuze et Guattari.

Je remercie également le collègue Ahuntsic, où j'ai enseigné en parallèle de mes études doctorales, et qui a contribué à me soutenir financièrement durant une session. Sans oublier la coordination du département de philosophie – Vincent, Julie et Chantal – qui s'est souvent montrée flexible et compréhensive par rapport à mon temps et mon horaire, trop souvent surchargés sous le poids des obligations de toutes sortes.

Et, pour finir, je remercie mes amis qui, je l'espère, se reconnaîtront...

## DÉDICACE

À la création kadaienne  
ainsi qu'à la matérialité musicale

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
DÉDICACE .....	iv
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1	
LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION DES FORMES DEPUIS LES FORCES MATÉRIELLES.....	14
1.1 – Un empirisme des différences matérielles (problème 1).....	16
1.1.1 – La clarté de l’empirisme chez Hume et la matière comme impression indéterminée.....	18
1.1.2 – Kant et la matière comme sensation ou apparition phénoménale.....	20
1.1.3 – L’influence de Bergson : vers une conception de la matière comme ensemble d’images lumineuses.....	22
1.1.4 – La différence de nature entre la matière-durée et la matière-spatiale dans la pensée bergsonienne.....	26
1.1.5 – Les différences matérielles et la distinction entre l’empirisme des formes et l’empirisme des forces .....	30
1.2 – Le constat d’une création répétitive de formes dans les différences matérielles (problème 2).....	39
1.2.1 – L’apparition et l’évanouissement des différences – la différenciation comme création de formes.....	42
1.2.2 – Le constat d’une répétition matérielle dans la différenciation – possible principe créatif .....	50
1.3 – Une fêlure dans l’empirisme simple sous l’impact des forces matérielles (problème 3).....	57
1.3.1 – La prise en charge des différences matérielles par l’imagination fantaisiste .....	59

1.3.2 – L’apport du sublime kantien dans la conception deleuzienne du schématisme intensif .....	65
1.3.3 – La création d’une sensibilité nouvelle – une plongée forcée dans les connexions intuitionnées.....	70
1.4 – La synthèse passive comme voie menant à la fêlure de l’empirisme simple (problème 4).....	81
1.4.1 – L’influence de Kant sur l’idée de synthèse – que Deleuze rapporte à la matière sensible.....	87
1.4.2 – Contre le platonisme : vers une métaphysique créatrice de simulacres depuis la matière .....	94
1.4.3 – La représentation de l’identique : l’ennemie de la matière sensible et du processus créatif .....	103
1.5 – La fêlure de l’esprit matériel : vers la création du sujet formel (problème 5) .....	116
1.5.1 – De la fiction des idées-copies chez Hume à la matérialité des idées-crées chez Deleuze .....	120
1.5.2 – L’esprit passif comme multiplicité de petits « moi » matériels.....	126
1.5.3 – Une plongée depuis la clarté matérielle dans l’obscurité des processus créateurs .....	130
Récapitulation du premier chapitre.....	138
CHAPITRE 2	
L’EMPIRISME TRANSCENDANTAL COMME CRÉATIONS IDÉELLES ET MATÉRIELLES.....	144
2.1 – De la création du transcendantal comme effets idéels des causes matérielles (problème 1).....	173
2.1.1 – Le rôle de la matière dans le virtuel bergsonien : un empirisme supérieur selon Deleuze .....	177
2.1.2 – Sur le passé pur comme structure virtuelle – le dynamisme du transcendantal deleuzien.....	183
2.1.3 – La structure virtuelle comme mémoire grouillante d’idées obscures – ou de leurs différentielles.....	191

2.2 – La création du mouvement empirique par le processus transcendantal (problème 2)	196
2.2.1 – La différenciation et la répétition spirituelle du passé pur : une synthèse disjonctive.....	206
2.2.2 – L’individuation et la disparation chez Gilbert Simondon .....	215
2.2.3 – La synthèse empirico-transcendantale de l’éternel retour : spirale entre matière et création.....	223
2.3 – Le sens événementiel comme création expressive et attributive dans la réalité matière (problème 3).....	242
2.3.1 – Sur l’univocité de l’être – ou sur le transcendantal qui se dit en une seule clameur .....	248
2.3.2 – Aïôn créateur et Chronos matériel – ou le verbe infinitif sous les substantifs et les adjectifs .....	262
2.4 – La création-inventive des abstractions depuis la sensation des forces matérielles (problème 4).....	276
2.4.1 – La réflexion comme application de la reproduction d’anciens présents sur l’actuel .....	278
2.4.2 – De la sensation à la perception par la création des abstractions depuis la matière .....	294
2.5 – La dramatisation de la matière comme création-productive et le risque de la bêtise (problème 5).....	304
2.5.1 – Sur la pensée forcée à créer par dramatisation des idées et distribution de la matière .....	311
2.5.2 – Les schèmes comme tracés fantaisistes créés sur les drames matériels.....	319
2.5.3 – La bêtise comme étouffement des forces matérielles et de la création idéale .....	327
Récapitulation du second chapitre.....	336
CHAPITRE 3	
MATIÈRE ET CRÉATION DANS LES ARTS, LA POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE.....	345
3.1 – La dématérialisation du monde au nom d’une voyance créatrice (problème 1).....	346

3.1.1 – Des signes matériels aux signes de l’art, et vice-versa – le fonctionnement du livre-machine.....	349
3.1.2 – La mise à l’arrière-plan des formes optiques au profit des forces haptiques dans l’art pictural .....	370
3.1.3 – Vers un cinéma de voyants – une création poussée par les forces matérielles .....	381
3.2 – La répression de la création matérielle – vers une libération schizo-analytique (problème 2).....	400
3.2.1 – Le fonctionnement machinal de l’empirisme des forces comme flux et désirs .....	403
3.2.2 – La schizophrénie comme processus créatif et la critique du théâtre psychanalytique.....	415
3.2.3 – La répression capitaliste et la possibilité de rebrancher le désir créatif sur les forces matérielles .....	428
3.3 – Création matérielle (micro-politique) et conservation formelle (macro-politique) (problème 3).....	450
3.3.1 – Du corps sans organes matériel à la création de strates depuis le plan de consistance .....	460
3.3.2 – Matière et création d’un point de vue physico-chimique, organique et alloplastique.....	474
3.3.3 – Lignes et segments dans une conception matérialiste de la création politique .....	490
3.4 – La philosophie comme création passive depuis la matière chaotique (problème 4) .....	515
3.4.1 – Les concepts créés depuis la réalité matérielle, et créant dans cette même réalité .....	518
3.4.2 – Le plan d’immanence comme création-réelle et comme découpe de la matière chaotique.....	531
CONCLUSION.....	547
BIBLIOGRAPHIE .....	573

## RÉSUMÉ

Le but de notre étude consiste à faire ressortir les différents rapports qu'il y a entre les notions de matière et de création dans la philosophie deleuzienne. Pour ce faire, nous approfondissons l'empirisme de Deleuze afin de mettre en lumière la conception de la matière qui s'y trouve. Chez lui, celle-ci se révèle sous l'aspect d'une multiplicité de forces indéterminées pouvant être senties par l'esprit, mais non perçues ni comprises par lui. C'est à titre dérivé que l'esprit, sous la lunette du bon sens générée par un travail de l'imagination, perçoit des formes dans la matière, ce qui lui permet de discerner en droit des états de choses dans le monde, qu'il comprend par le recours aux abstractions. Nous démontrons ainsi que l'empirisme deleuzien peut être divisé en deux revers : celui d'un *empirisme des forces*, où la matière s'inscrit comme un ensemble d'éléments bruts, factuels et présents dans une perspective ontologique; celui d'un *empirisme des formes*, où la matière se trouve découpée en droit, de manière fantaisiste et schématique, par un travail de l'imagination, donnant lieu à des représentations perceptibles et compréhensibles dans une perspective épistémologique. De ce dernier point de vue, il apparaît à l'esprit que, dans l'expérience, les états de choses matériels se meuvent sans cesse, parfois de façon ressemblante, puisqu'il en reconnaît certains par habitude – Deleuze affirmant par là qu'il y a dans la réalité empirique de la différenciation et de la répétition matérielle.

Le tout nous amène à nous questionner sur la nature de la création de nouveauté dans la conception deleuzienne du monde. C'est en nous plongeant en dehors de l'empirisme que nous trouvons ce lieu où la création s'explique dans philosophie deleuzienne. En effet, nous nous tournons vers le plan transcendantal de la réalité, soit vers l'espace intensif que Deleuze décrit comme un lieu inscrit entre les éléments matériels, le transcendantal étant chez lui le lieu des relations immatérielles entre les forces matérielles. Ce dernier parle alors d'une structure idéale, laquelle s'apparente à une mémoire ontologique au sein du monde, et inconsciente au sein de l'esprit. D'après lui, à l'instar du monde empirique, le plan transcendantal change sous l'influence du mouvement des forces matérielles, lesquelles se rencontrent sous le mode de l'affect. Ici, nous faisons ressortir un premier type de création chez Deleuze, soit ce que nous appelons la *création-réelle*, laquelle relève de la création d'idées et de relations sur le plan du transcendantal sous l'influence de la réalité matérielle. Puisqu'il est créé sous l'impact de la matière qui se différencie et qui se répète matériellement, l'ensemble des idées et des relations composant la structure du transcendantal se différencie et se répète spirituellement. Deleuze estime que la différenciation et, du même coup, la répétition spirituelle grouillent sous l'aspect d'un processus qui influe à son tour dans la réalité matérielle. Il s'ensuit dans sa pensée la création de mélanges de forces dans la matière, donnant lieu à la production de choses concrètes, d'individus et de tout ce qui relève des assemblages matériels, ce second type de création étant pour nous de l'ordre de la *création-productive* dans les forces matérielles. En parallèle, depuis la même structure transcendantale, l'imagination s'empare des idées et des

relations pour tracer schématiquement sous leur influence des représentations formelles et abstraites, inventant sous le mode de la fantaisie des perceptions et des notions compréhensibles qui permettent à l'esprit de se repérer dans le monde. Nous considérons ce troisième type de création sous l'aspect d'une *création-inventive*, laquelle génère en droit de la fiction utile, mais éloignée des forces matérielles.

Ainsi faisons-nous ressortir chez Deleuze les divers rapports entre la matière, qu'elle soit considérée au niveau de l'empirisme des forces ou au niveau de l'empirisme des formes, et la création, qu'elle soit réelle, productive ou inventive, l'ensemble de ces rapports se révélant complexe, puisqu'ils s'inscrivent dans plusieurs aspects de l'être, de la vie, de l'art, de la politique, de la philosophie et de bien d'autres domaines de l'existence. D'autant plus que la création de nouveauté dans la matière s'avère perpétuelle, le tout agissant à l'intérieur de ce que Deleuze considère sous l'aspect d'un « éternel retour » à la fois physique et métaphysique.

Mots-clés : matière, création, virtualité, imagination, esthétique, empirisme, transcendantalisme

## INTRODUCTION

Le philosophe français Gilles Deleuze s'est d'abord fait connaître avec ses publications portant sur l'histoire de la philosophie. Sa popularité a ensuite pris de l'ampleur avec des œuvres publiées en son nom propre. Pourtant, dans celles-ci, les références aux penseurs classiques n'ont cessé de pulluler, comme s'il ressentait un besoin profond de s'y accrocher pour écrire quelque chose de neuf. Dans l'*Abécédaire*, entrevue filmée qu'il a faite quelques années avant sa mort, Deleuze affirme avoir rédigé des ouvrages sur certains philosophes afin d'apprendre d'eux, notamment concernant l'invention de concepts, tel le peintre qui, durant ses jeunes années, apprend à manier les couleurs en reproduisant les toiles des anciens maîtres. C'est donc en explorant les sentiers battus par ses prédécesseurs – pensons à Hume, Nietzsche ou Spinoza – que Deleuze a tracé la voie qui lui est propre.

Une question s'impose : comment pouvons-nous trouver *notre* chemin à travers celui des *autres* ? Comment *créer* quelque chose de nouveau à partir de ce qui se conserve dans le monde, que ce soit des idées, des théories, des œuvres, voire des formes perceptibles dans la nature en général ? Pour Deleuze, toute création exige un recours à l'*expérience*. Et, il ne peut y avoir d'autre expérience que celle du monde dans lequel nous vivons. De quoi est-il fait, ce monde ? Tout indique que, dans la pensée deleuzienne, il est fait de sons, de couleurs, de sensations diverses, de perceptions de formes dans l'ensemble de ces sensations. Ce qui revient à affirmer qu'il est d'un bout à l'autre concret, ou encore qu'il est composé de *matière*. Pour créer, suivant Deleuze, il importe donc de faire l'expérience de la matière. La présence d'un rapport étroit entre les notions de création et de matière dans sa philosophie apparaît aussitôt. Peut-être y a-t-il même *plusieurs* rapports entre ces notions : la matière pourrait participer de la création de nouveauté, et, à l'inverse, la création pourrait transformer la matière dans le monde. Mais, qu'en est-il vraiment chez Deleuze ? Répondre à cette question, tel est l'objectif que nous nous fixons. La tâche qui

nous guidera tout au long de cette étude se résume ainsi : *rendre explicites les différents rapports entre la création et la matière dans le corpus deleuzien* – ce qui, bien sûr, exige un approfondissement de chacune de ces notions.

Nous avons fait allusion à l'idée d'une invention de concepts, ce que Deleuze aurait cherché à faire en écrivant sur les penseurs qui l'ont inspiré. La philosophie deleuzienne se veut effectivement créatrice de concepts, et elle ne s'adonne pas n'importe comment à cette tâche : elle s'appuie sur le monde, sur la matière qui compose ce monde, sur le devenir qui le met en mouvement, de même que sur les relations qui structurent ce devenir. *Créer des concepts sous l'influence de la réalité matérielle* : telle est la principale fonction de la philosophie, non seulement au regard de Deleuze, mais aussi de Félix Guattari, psychanalyste avec qui il a coécrit plusieurs livres. Selon eux, le rôle de la philosophie consiste à créer des concepts en s'appuyant sur l'expérience de la matière environnante. Comme le suggère Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Les concepts doivent avoir des contours irréguliers moulés sur leur matière vivante<sup>1</sup> ». La philosophie est-elle davantage une affaire de sensibilité dans la matière que de réflexion dans l'esprit ? S'il est tôt pour répondre à cette question, nous pouvons d'emblée affirmer qu'il en est bien ainsi chez Deleuze. La réflexion serait alors seconde par rapport à la sensibilité. Le processus philosophique s'avérerait davantage créatif que réflexif, le philosophe étant en ce sens celui qui expérimente le monde afin d'orienter sa création de concepts. Au lieu de simplement penser le monde en mouvement, il *opérerait* ce mouvement, poussé d'un côté par la matière sentie, propulsée de l'autre côté vers la création de concepts. C'est peut-être vrai dans d'autres domaines comme les arts, les sciences ou la politique. Peut-être est-ce même vrai de la réalité dans son ensemble, toute expérience de la matière nous propulsant vers la création de nouvelles possibilités d'existence à un niveau physique, peut-être même

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 80.

« ontologique<sup>2</sup> ». Aux côtés de la création de concepts, il y aurait ainsi la création d'œuvres, de fonctions, d'institutions, voire la création d'un monde.

Revenons à la philosophie : pour Deleuze, celle-ci ne s'avère pas réflexive, mais créatrice et opératoire. Pourquoi ? Parce qu'elle ne concerne pas ce que nous pourrions qualifier d'« essences abstraites », comme c'est le cas chez de nombreux philosophes de la tradition occidentale. Lorsque nous parlons d'une recherche d'essences en philosophie, nous faisons allusion à ce que Socrate a préparé dans le style qui fut le sien. Lorsqu'il s'entretenait avec ses interlocuteurs, il leur posait presque toujours cette question simple : *qu'est-ce que ?* Qu'est-ce que le beau, le vrai, le juste ?... À cette exigence socratique concernant la recherche des essences générales, Deleuze préfère l'attitude des adversaires de Socrate, qui se sont tournés vers les cas particuliers. Pourquoi ? Parce que, de son avis, ils ont pensé en *pluralistes*. Et, il estime que la pluralité est l'une des caractéristiques de la réalité, faites d'un bout à l'autre d'une multiplicité de matières. Ainsi, un sophiste comme Hippias n'aurait pas recherché l'essence fixe du beau : il aurait plutôt cherché des événements concrets dans leur multiplicité changeante – ce que traduiraient des questions comme « qui ? », « combien ? », « en quel cas ? », et bien d'autres encore. Deleuze explique :

---

<sup>2</sup> Nous mettons « ontologie » entre guillemets, puisque certains commentateurs affirment qu'il y a bel et bien une ontologie deleuzienne, et d'autres pas. François Zourabichvili est de ceux qui rejettent l'idée d'une ontologie chez Deleuze : « Il n'y a pas d'"ontologie de Deleuze". Ni au sens vulgaire d'un discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il en est, en dernière instance, de la réalité (ce serait des flux plutôt que des substances, des lignes plutôt que des personnes...) Ni au sens plus profond d'un primat de l'être sur la connaissance (comme chez Heidegger ou Merleau-Ponty, où le sujet s'apparaît déjà précédé par une instance qui ouvre la possibilité de cet apparaître) ». En réponse à Zourabichvili, Constantin V. Boundas soutient pour sa part l'existence d'une ontologie deleuzienne sous l'aspect d'une conception de la réalité comme « champ de forces » : « L'ontologie deleuzienne est une ontologie des forces qui vise à corriger l'erreur consistant à penser exclusivement en termes de "choses" et de qualités : en privilégiant la chose étendue, nous négligeons la genèse intensive de ce qui est étendu ». Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, l'idée d'une ontologie du concept est explicitement suggérée par Deleuze : « La relativité et l'absoluité du concept sont comme sa pédagogie et son ontologie, sa création et son auto-position, son idéalité et sa réalité. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait... ». À notre avis, il y a bel et bien une ontologie chez Deleuze, laquelle relève de la multiplicité des forces et des intensités. François Zourabichvili, « Deleuze : une philosophie de l'événement », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 6; Constantin V. Boundas, « Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 17-18; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 27.

« ces questions sont celles de l'accident, de l'événement, de la multiplicité – de la différence – contre celle de l'essence, contre celle de l'Un, du contraire et du contradictoire. Partout Hippias triomphe, même et déjà dans Platon, Hippias qui récusait l'essence<sup>3</sup> ». Cette voie qu'ont empruntée les sophistes selon Deleuze, c'est celle qu'il a lui-même prise, à savoir la voie des *événements concrets*. À l'encontre des tentatives de compréhension du monde à travers les essences générales, qu'il conçoit comme des abstractions de l'ordre de la totalisation, de la rationalisation et de la subjectivation, Deleuze arpente le monde en se tournant vers les mouvements matériels et les processus singuliers qui s'inscrivent dans le concret, soit *avant* toute totalité, rationalité et subjectivité. Dans un passage de *Pourparlers*, il précise son rejet de la totalisation, de la rationalisation et de la subjectivation :

Nous n'avions pas le goût des abstractions, l'Un, le Tout, la Raison, le Sujet. Nous avons pour tâche d'analyser des états mixtes, des agencements, ce que Foucault appelait des dispositifs. Il fallait, non pas remonter à des points, mais suivre et démêler des lignes : une cartographie, qui impliquait une micro-analyse [.] C'est dans les agencements qu'on trouverait des foyers d'unification, des nœuds de totalisation, des processus de subjectivation, toujours relatifs, toujours à défaire pour suivre encore plus loin une ligne agitée. On ne chercherait pas des origines mêmes perdues ou raturées, mais on prendrait les choses là où elles poussent, par le milieu : fendre les choses, fendre les mots. On ne chercherait pas l'éternel, même si c'était l'éternité du temps, mais la formation du nouveau, l'émergence ou ce que Foucault appelle « l'actualité ». L'actuel ou le nouveau, c'est peut-être l'*énergeia*, proche d'Aristote, mais encore plus de Nietzsche, (bien que Nietzsche l'ait appelé l'inactuel).<sup>4</sup>

Ne nous laissons pas rebuter par la difficulté de ces mots. Mettons simplement l'accent sur ceci, que Deleuze rend compte d'une formation de nouveauté, ce qui, à notre avis, évoque de près l'idée d'une *création de choses nouvelles*, aussi vague cela puisse-t-il sembler pour le moment. Il affirme que c'est le caractère pluriel de la réalité qui, concrètement, rend effective la création du nouveau, toute totalité s'apparentant selon lui à une synthèse

<sup>3</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 244.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *Pourparlers – 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 119.

abstraite qui écarterait cette pluralité matérielle, les différences étant ramenées à quelque chose de simple et de général. Quant à la rationalité, Deleuze estime qu'elle produit ses propres illusions, et l'une des tâches du philosophe consiste d'après lui à saisir leur genèse pour les démasquer. Enfin, la subjectivité découle à ses yeux des deux autres éléments, c'est-à-dire qu'elle est elle-même une illusion générée sous la forme d'une identité, d'une généralité ou d'une totalité. Pour Deleuze, le sujet est donc une abstraction dérivée d'une pluralité de matières.

Gardons nos approfondissements pour plus tard, et comprenons pour l'heure que le principal champ d'intérêt de Deleuze porte sur les multiplicités en devenir, soit les choses concrètes en tant qu'elles sont *en train de se faire*. Dans la présente étude, nous nous efforcerons de démontrer qu'il y a dans la pensée deleuzienne une équivalence entre ces multiplicités concrètes et la matérialité. De plus, puisque, suivant cette pensée, les multiplicités ne sont jamais faites, mais toujours en train de se faire, nous constaterons que la matière chez Deleuze est en perpétuelle métamorphose, se mélangeant sans cesse dans de nouveaux rapports qui rendent possible la perception de formes diversifiées. Or, que faut-il entendre par « matière » ? Aristote est sans doute l'un des premiers à avoir clairement défini ce concept. Chez lui, la matière constitue le substrat premier du changement en tant qu'elle est immanente au devenir de tout ce qui appartient à la réalité. Une telle matière est soit sensible, c'est-à-dire inhérente au devenir concret et corporel des choses, soit intelligible en tant qu'elle est le substrat des êtres abstraits et mathématiques. De son côté, Deleuze considère la matière d'un point de vue strictement *concret*. Sa conception de la matière se rapproche donc de la matière *sensible* d'Aristote : il s'agit du *substrat composant l'ensemble des choses réelles* – substrat indéterminé, peut-être inconnaissable dans son absoluté. Notons que, pour Aristote, la matière est le support d'une forme, laquelle éclipse cette matière. Par exemple, selon lui, ce que nous voyons lorsque nous regardons une statue d'airain représentant Apollon, ce n'est pas tant la matière (l'airain) que la forme de l'objet perçu (Apollon). Dans le livre Z de la *Métaphysique*, Aristote écrit :

J'entends par matière, par exemple l'airain, par forme, la configuration qu'elle revêt, et par le composé des deux, la statue, le tout concret. Il en résulte que si la forme est antérieure à la matière, et si elle est plus être qu'elle, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé de la matière et de la forme.<sup>5</sup>

Ce à quoi il ajoute plus loin :

La matière est substance. Pourtant, c'est impossible, car la substance paraît bien avoir pour caractère essentiel d'être séparable, et d'être chose individuelle. D'après cela, la forme et le composé de la matière et de la forme sembleraient être plutôt substance que la matière.<sup>6</sup>

Dans sa *Physique*, il précise encore : « En ce qui concerne le principe selon la forme, s'il est un ou plusieurs, et quel il est ou quels ils sont, c'est la fonction de la philosophie première de le déterminer avec précision<sup>7</sup> ». Dans la pensée aristotélicienne, la matière s'efface donc au profit de la forme<sup>8</sup>. Chez Deleuze, il n'en est rien : la matière n'est pas le support d'une forme, étant une affaire de *forces*. De telles forces, il soutient qu'elles sont *senties* par l'esprit, lequel se trouve *affecté* par elles. Un philosophe a largement inspiré Deleuze sur ce lien entre la matière et l'esprit : il s'agit d'Henri Bergson. Pour celui-ci, la matière et l'esprit sont liés par le biais de la mémoire. Les premiers mots de *Matière et mémoire* sont significatifs à cet égard :

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 sur un exemple précis, celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste. Mais, d'autre part, il envisage corps et esprit de telle manière qu'il espère atténuer beaucoup, sinon supprimer, les difficultés théoriques que le dualisme a toujours soulevées.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Aristote, *Métaphysique : Tome I Livres A-Z*, Paris, Vrin, 1991, p. 242.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>7</sup> Aristote, *Physique*, Paris, Flammarion, 2002, p. 113.

<sup>8</sup> Cette conception du primat de la forme sur la matière dans la pensée d'Aristote nous est confirmée par Annick Jaulin : « on peut retenir les trois formes de la substance : la matière, la forme, le composé des deux, ainsi que l'importance de la forme qui n'a d'égale que l'obscurité de son statut ». Annick Jaulin, « La substance », *La philosophie d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 40.

<sup>9</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 1.

Il en découle l'idée d'une matière comme *image*, tout simplement : « Nous nous plaçons au point de vue d'un esprit qui ignorerait les discussions entre philosophes. Cet esprit croirait naturellement que la matière existe telle qu'il la perçoit; et puisqu'il la perçoit comme image, il ferait d'elle, en elle-même, une image<sup>10</sup> ». Quant à la forme, Bergson ne semble pas lui accorder un quelconque primat sur la matérialité du monde. Bien au contraire, tout indique qu'il la considère comme un ensemble d'impressions *dérivées* de la matière-image, ce que suggèrent ces termes :

J'aperçois une multitude d'objets dans l'espace; chacun d'eux, *en tant que forme visuelle*, sollicite mon activité. Je perds brusquement la vue. Sans doute je dispose encore de la même quantité et de la même qualité de mouvements dans l'espace; mais ces mouvements ne peuvent plus être coordonnés à des impressions visuelles; ils devront désormais suivre des impressions tactiles, par exemple, et *il se dessinera sans doute dans le cerveau un nouvel arrangement*.<sup>11</sup>

Au demeurant, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, dans cette voie en partie préparée par Bergson, le rapport entre la matière et la forme a été complètement remis en question. Avec l'art contemporain, notamment, la matière a cessé d'être considérée comme le simple support d'une forme qui, seule, recèlerait une signification propre à l'œuvre d'art : le matériau de l'art, que ce soit un son, un mot ou une couleur, engendrerait ses propres lois, ses propres codes, ses propres effets, ou encore, suivant un vocabulaire deleuzien, sa propre « logique de la sensation ». La matière libérée de la forme modifierait ainsi notre expérience perceptive, brisant toutes les habitudes dans lesquelles nous aurions été plongés par la structure formelle des choses. C'est dire que notre expérience perceptive serait entièrement *construite* – ce qu'ont découvert, par exemple, les impressionnistes en peinture.

Lorsque nous parlons d'une matérialité chez Deleuze, c'est à une telle *matière libérée de la forme* que nous pensons, à une matière qui contient sa propre logique, son propre sens, et qui nous pousse à penser, à apprendre, à percevoir autrement, d'une manière nouvelle.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 44 (Nous soulignons).

Nous aurons néanmoins l'occasion de démontrer qu'il y a deux conceptions de la matière chez Deleuze, bien qu'il s'agisse de la même en réalité. D'un côté, il y a la matière comme forces et comme images senties de façon *intensive*, et de l'autre, il y a cette même matière formée en images perçues dans l'*extension*. En tant qu'elle est formée, la matière se trouve enfermée dans une sorte de « système clos », suivant une expression bergsonienne. Dans *l'Image-mouvement*, Deleuze écrit :

La divisibilité de la matière signifie que les parties entrent dans des ensembles variés, qui ne cessent de se subdiviser en sous-ensembles ou d'être eux-mêmes le sous-ensemble d'un ensemble plus vaste, à l'infini. C'est pourquoi la matière se définit à la fois par la tendance à constituer des systèmes clos et par l'inachèvement de cette tendance.<sup>12</sup>

Quant à la matière comme forces, elle est pour Deleuze libre, aformelle, et elle seule est réelle, c'est-à-dire ontologique : « Cet en-soi de l'image, c'est la matière : non pas quelque chose qui serait caché derrière l'image, mais au contraire l'identité absolue de l'image et du mouvement<sup>13</sup> ». Chez Deleuze, cette matière comme ensemble d'images ou de forces senties prime sur la matière formée en vue de la perception. En d'autres termes, avant d'être mise en forme dans l'extension, la matière s'avère selon lui une pluralité de forces intensives. Il considère à vrai dire qu'elle ne cesse jamais de l'être, ce qui explique pourquoi nous avons parlé plus haut d'une matérialité en « incessante métamorphose » : dans les faits, pour Deleuze, la matière n'est pas le médium d'une forme qui la figerait au profit d'une spiritualité transcendante, soit au profit d'essences qui seraient fixées et prédéterminées quelque part, dans un lieu intelligible par exemple. Au contraire, elle est selon lui fondamentalement *informe* et *indéterminée*, recelant en cela un caractère que nous pourrions qualifier de « plastique ». Un tel caractère plastique lui confère la possibilité de prendre plusieurs formes et déterminations, quoiqu'à titre dérivé et seulement en droit. Autrement dit, dans la philosophie deleuzienne, les formes et les déterminations que prend la matière dans l'expérience concrète ne sont aucunement préfixées, suivant des critères

---

<sup>12</sup> Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 29.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 86-87.

universels : elles sont *créées* au cours de l'expérience, sous l'influence de cas singuliers inhérents à la réalité concrète. Bref, l'indétermination et le caractère informe de la matière sur un premier plan rendent possible sa détermination et sa formation sur un second plan. Précisons que, lorsque nous parlons d'une création chez Deleuze, il ne s'agit en rien de l'apparition d'une chose depuis un néant, ni de l'explicitation de quelque chose d'implicite, mais de *l'apparition du nouveau dans le devenir*. En ce sens, la mise en forme de la matière relève d'un mode de perception créé comme perspective nouvelle depuis les images comme forces senties. Ce point deviendra plus clair au fil de notre étude, tout comme la notion de création telle que nous la retrouvons dans le corpus deleuzien. Gardons simplement en mémoire que, chez Deleuze, l'indétermination et le caractère aformel de la matière sur un premier plan rendent possible sa détermination et sa formation sur un second plan.

Nous estimons du reste que la notion de matière est omniprésente dans l'œuvre de Deleuze<sup>14</sup>. Et pourtant, si plusieurs commentateurs se réfèrent à cette notion dans la littérature secondaire, rares sont ceux qui lui ont consacré directement une étude, la matière étant souvent mise de l'avant de façon accessoire par rapport à des concepts jugés plus importants. S'il est vrai que le concept de matière paraît subtil dans l'œuvre deleuzienne, à notre avis, il n'en demeure pas moins présent, voire même central. C'est pourquoi nous tâcherons de le mettre en perspective par rapport au concept de la création. L'importance de ce concept dans la philosophie deleuzienne est connue, vu l'intérêt de Deleuze pour les expériences créatives au lieu des interprétations réflexives<sup>15</sup>. Mais, de quoi s'agit-il ? Nous avons mentionné plus haut qu'il s'agissait de l'apparition de la nouveauté dans le monde. Cette définition est toutefois assez vague, et nous comptons démontrer

---

<sup>14</sup> Voir entre autres *Proust et les signes* (p. 10-22, 51-65, 104-112); *Différence et répétition* (p. 36-69, 97-148, 172-216, 318-333); *Logique du sens* (p. 9-30, 69-79, 106-114); *L'Anti-Œdipe* (p. 28-44, 212-220, 314-411); *Mille plateaux* (p. 9-33, 54-182, 237-267, 372-433, 451-545, 582-605, 621-639); *L'image-mouvement* (p. 12-29, 59-126); *L'image-temps* (p. 44-67, 342-347); *Qu'est-ce que la philosophie ?* (p. 41-56, 112-168, 181-200).

<sup>15</sup> Voir principalement *Proust et les signes* (p. 118-177); *Différence et répétition* (p. 177-192, 257-278); *L'anti-Œdipe* (p. 233-281); *Mille plateaux* (p. 120-134, 170-183, 261-292, 335-483); *Qu'est-ce que la philosophie ?* (p. 9-91, 150-166, 194-205).

qu'il y a plusieurs types de création chez Deleuze. Nous en avons dénombré trois : (1) la création d'un inconscient de l'esprit; (2) la production de mélanges de forces; (3) l'invention de formes perceptibles et de notions abstraites. Notre travail consistera à exposer les divers rapports qu'il y a dans la philosophie deleuzienne entre, d'un côté, la matière comme force et la matière formée et, de l'autre côté, ce que nous appellerons pour notre part la *création-réelle*, la *création-productive* et la *création-inventive*. Ces rapports s'inscrivent d'ailleurs à différents niveaux : ontologique, vital, artistique, politique, philosophique, etc. De plus, chez Deleuze, ils peuvent être soit positifs, la création pouvant se saisir de la matière pour introduire des états de choses nouveaux dans le monde, soit négatifs, la matière pouvant bloquer le processus actif de la création et, dans le pire des cas, tourner celle-ci en processus de destruction.

Étant donné la complexité de tous les rapports que nous soulèverons entre la matière et la création dans notre étude du corpus deleuzien, notre méthode de travail reposera sur deux types d'analyse : (1) celle concernant la matière indéterminée dans les faits, relative à ce que nous nommerons un *empirisme des forces*; (2) celle concernant la matière déterminée en droit, propre à un *empirisme des formes*. Une telle méthode nous permettra de saisir plus facilement comment la création s'effectue chez Deleuze, tant dans les forces de fait que dans les formes de droit. Notons que la philosophie deleuzienne est réputée pour sa difficulté, non seulement parce qu'elle comporte de nombreux concepts qui, souvent, ne se retrouvent que dans un ouvrage précis, mais aussi parce que Deleuze prend rarement la peine de les expliquer en les ramenant à leurs éléments simples. Cela peut parfois s'avérer frustrant, telle notion finissant par gagner en clarté alors que nous sommes déjà bien avancés dans la lecture de tel livre, ce qui laisse la désagréable impression d'avoir raté nombre de choses essentielles dans les pages précédentes<sup>16</sup>. Sans doute n'est-il pas simple

---

<sup>16</sup> Clément Rosset a d'ailleurs consacré un court texte sur la « sécheresse » de l'œuvre deleuzienne. Il y écrit : « Un lecteur de *Différence et répétition* déclarait en cours de lecture : "J'ai l'impression de manger un biscuit qui manquerait de beurre. C'est excellent, mais c'est sec." Impression de sécheresse fréquente à la lecture de Deleuze et qui ne s'émousse guère à l'habitude; au contraire, qui aurait plutôt tendance à se renforcer ». Sans conteste, les ouvrages de Deleuze sont arides, tout comme ceux coécrits avec Guattari (*l'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* sont d'une immense obscurité). Rosset ajoute : « Ce qui

de se lancer dans une vulgarisation de la pensée deleuzienne sans en dénaturer l'essence profonde. Pour notre part, nous choisissons de l'aborder par l'entremise d'une démarche fidèle à la méthode cartésienne, soit en partant des idées simples, puis en les rassemblant graduellement après les avoir éclaircies afin de gagner petit à petit la complexité de l'œuvre de Deleuze. Nous savons bien que celui-ci rejette toute méthode et tout commencement en philosophie. Mais, il faut bien commencer quelque part dans son appareil conceptuel. Et, puisque nous avons le souci d'amener le lecteur vers ses idées les plus difficiles, nous pensons que le point de départ doit s'effectuer sur le terrain de la simplicité, comme l'a préconisé Descartes. Notre démarche consistera donc à explorer la philosophie deleuzienne dans un certain ordre, soit en partant de ce qui, dans l'existence, nous est le plus évident, et en allant vers le plus obscur et le plus difficile, le tout en tâchant de ne pas dénaturer la pensée de Deleuze et, surtout, de ne pas faire de faux liens entre ses divers ouvrages, lesquels datent d'époques différentes. Nous avons d'ailleurs pris en compte ses monographies sur les philosophes (Hume, Nietzsche, Bergson, etc.) puisqu'il y développe des notions qu'il reprend dans ses propres écrits, ce qui en révèle la genèse. Toutefois, nous ne nous attarderons pas sur sa fidélité à leur égard, sauf lorsque cela nous semblera nécessaire<sup>17</sup>. Nous sommes aussi allés puiser non seulement dans la littérature secondaire,

---

caractérise ainsi Deleuze est, avant tout, un beau manque d'enthousiasme : la philosophie n'est pas faite pour contribuer à l'entretien de telle ou telle rêverie humaine. Il s'agit seulement de décrire et, pour autant que faire se peut, d'évaluer. Évaluer, non en fonction de valeurs extrinsèques et extérieures au discours considéré, mais en fonction de la cohérence et de la richesse internes d'une philosophie ». Nous espérons pour notre part éclaircir certaines notions deleuziennes (et deleuzo-guattariennes) qui, nous semble-t-il, à la seule lecture des livres de Deleuze (et de Guattari), restent nébuleuses.

Clément Rosset, « Sécheresse de Deleuze », *L'ARC – Deleuze*, Aix-en-Provence, n° 49, 1972, p. 89.

<sup>17</sup> Deleuze est réputé pour ses interprétations libres de ceux qui l'ont marqué, allant parfois jusqu'à déformer leur pensée à des fins stratégiques, soit pour nourrir sa propre pensée. Comme le souligne Alain Beaulieu : « [il] fait de Bergson un post-rationaliste intéressé par la raison d'être des choses en train de se faire (délaissant la dimension spiritualiste du bergsonisme), il présente Spinoza comme le penseur de l'immanence radicale alors que la Joie spinoziste contient un élément de transcendance, il fait opérer à la pensée de Foucault une conversion de la phénoménologie à l'épistémologie, et n'hésite pas à commettre des anachronismes en faisant notamment de Hume un penseur "post-kantien" de la constitution du sujet dans l'expérience ». Beaulieu renchérit : « La philosophie deleuzienne nie le principe de la simple reprise (réminiscence, réflexion, remémoration, etc.) au nom d'une conception à la fois plus créative et immanente de la répétition qui intègre un élément différentiel. Il y a donc une disjonction inclusive entre connaissance et création qui est inhérente à la perspective deleuzienne sur l'histoire des idées. C'est bien là le sens de la rencontre qui est en mesure de produire du nouveau à partir d'expériences familières. Il serait faux (ou "bête") de considérer la rationalisation de Bergson ou

riche en interprétations de sa pensée, mais aussi chez ceux qui l'ont inspiré afin de mieux cerner les sources de sa philosophie.

Cette démarche justifie la division de notre thèse en trois chapitres. (1) Le premier abordera les rapports entre la matière et la création tels qu'ils transparaissent dans l'*empirisme* deleuzien, c'est-à-dire, pensons-nous, dans la réalité telle qu'elle *est* en acte. Cette réalité, c'est celle que nous sentons et percevons en images. De sorte que, pour des raisons similaires à celles que nous avons évoquées plus tôt en nous référant à Bergson, cette réalité est à nos yeux la chose la plus évidente qui soit – de là notre choix de débiter notre étude par l'empirisme deleuzien. Dans ce chapitre, nous développerons entre autres l'idée qu'il y a chez Deleuze une réalité matérielle où s'effectue la création d'états de choses reconnaissables. (2) Quant au deuxième chapitre, il constituera un approfondissement de ces mêmes rapports entre la matière et la création, mais cette fois dans une perspective *transcendantale*, au niveau de la réalité telle qu'elle *se fait* virtuellement. Nous constaterons que l'œuvre deleuzienne s'inscrit dans une certaine continuité avec la philosophie de Kant. De fait, la notion du transcendantal, qui remonte à l'époque médiévale mais que Kant a modernisée, revêt une grande importance chez Deleuze, qui souhaite mettre de l'avant à sa façon les conditions de l'expérience. Nous verrons toutefois qu'il radicalise le transcendantalisme kantien, notamment sous l'influence de Bergson. Pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons, Deleuze laisse en effet tomber les catégories kantienne au nom d'un transcendantalisme aux catégories plus libres. Si Kant a largement inspiré Deleuze quant à la recherche des conditions de l'expérience, nous comprendrons que, selon ce dernier, il n'a pas su se libérer d'une certaine image traditionnelle de la pensée : celle des catégories qui, juge Deleuze, uniformisent l'expérience au nom de l'universel. Ici,

---

la kantinisation de Hume comme des erreurs d'interprétation historique puisque, précisément, la démarche historique de Deleuze vise à problématiser, en la neutralisant, la distinction entre le vrai et faux ». Lorsque nous étudierons les monographies de Deleuze, ce sera donc en vue d'une compréhension de sa propre philosophie, indépendamment de sa rigueur interprétative, bien qu'il nous arrivera de montrer certaines torsions qu'il opère dans la pensée des autres.

Alain Beaulieu, « La pratique deleuzienne de l'histoire », *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 5-6.

la notion bergsonienne de virtuel jouera un rôle important. Pour le reste, avec toutes ces notions non encore explicitées, nous remarquons déjà la difficulté d'une étude sur le transcendantal deleuzien. Une lecture préalable de notre premier chapitre permettra une meilleure compréhension de ce revers spirituel de la réalité qui, soutient Deleuze, influe concrètement sur la réalité matérielle sous l'aspect d'une mémoire idéale qui pourrait bien déterminer la création de la nouveauté dans le monde. (3) Pour finir, le troisième chapitre nous permettra d'appliquer les divers rapports entre la matière et la création que nous aurons dénichés dans la pensée deleuzienne lors des chapitres précédents à certains domaines relatifs à notre monde et traités par Deleuze, soit l'art, la politique et la philosophie. Les notions étudiées prendront tout leur sens en révélant leur rôle dans l'articulation du monde tel que conçu par Deleuze.

Voilà en somme la division de notre thèse sur les rapports entre la matière et la création dans le corpus deleuzien : (1) l'empirisme; (2) le transcendantalisme mis en lien avec l'empirisme; (3) l'art, la politique et la philosophie mis en lien avec l'empirisme et le transcendantalisme. Lançons-nous sans plus attendre dans l'empirisme deleuzien.

## CHAPITRE 1 – LE MYSTÈRE DE LA CRÉATION DES FORMES DEPUIS LES FORCES MATÉRIELLES

Commencer une réflexion sur la pensée deleuzienne en isolant la part empirique de celle-ci, voilà un choix qui n'a rien d'anodin. La philosophie de Deleuze porte le sceau de l'empirisme du début à la fin. Sans doute est-ce la raison pour laquelle il s'est souvent référé à des penseurs de l'empirisme, tels que David Hume et William James, sans compter ceux qui, sans être des empiristes, ont pris en compte le rôle de l'expérience dans la vie humaine – pensons à Kant, à Bergson ou encore à Whitehead – même si, comme eux, Deleuze cherche à dépasser l'empirisme classique, si ce n'est l'empirisme tout court.

Avant d'aborder la part empirique de la pensée deleuzienne, il importe de nous demander ce qu'est l'empirisme dans la tradition philosophique. Cette notion est dérivée du grec ancien, *empeiria*, qui signifie « expérience ». L'empirisme désignait dans l'Antiquité le recours exclusif à l'expérience, indépendamment de toutes théories et de toute opération logique abstraite. Le mot grec *empirikos* servait d'ailleurs à qualifier l'école des médecins du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, dont le savoir ne reposait pas sur le raisonnement, mais plutôt sur la comparaison que ces derniers faisaient des différents cas observés. Il n'est guère étonnant que cette notion, qui a pris une tournure philosophique avec le temps, ait été rapportée au mode de connaissance des circonstances et des cas observés dans le monde ordinaire. Si les anciens médecins en ont d'abord fait une école, l'empirisme est par la suite devenu une tendance d'esprit, ayant parfois été pris dans un sens péjoratif, comme s'il était dénué de toute méthode et de toute idée directrice, ne considérant que les circonstances hasardeuses, sans loi ni règle. Aujourd'hui, l'empirisme désigne dans un sens plus positif le courant selon lequel toute connaissance provient de l'expérience, soit de la saisie

immédiate d'un contenu sensible, perceptif, affectif ou émotionnel<sup>18</sup>. Ce qui saisit de tels contenus, c'est traditionnellement l'esprit, lequel se trouve en contact immédiat avec le monde. Il se questionne, compare les données reçues, réfléchit, tire des conclusions – bref, il *expérimente*. C'est dire qu'une philosophie empiriste prend essentiellement pour terrain d'étude les données ordinaires que l'esprit observe par l'entremise de ses sens.

Dans ce chapitre, nous nous intéresserons principalement à la question de la matière chez Deleuze, notamment en abordant son interprétation de certains penseurs – Hume, Kant et Bergson – qui l'ont inspiré quant à sa conception empiriste du monde. Après quoi nous aborderons la conception deleuzienne du mouvement dans la réalité matérielle par l'entremise de deux notions, soit celle de la différenciation, et celle de la répétition matérielle. Nous constaterons alors que, dans la philosophie deleuzienne, non seulement de la nouveauté ne cesse de se créer dans le monde à travers des « différences matérielles », mais qu'en dehors de la clarté des choses empiriques perçues et comprises par l'esprit, il semble y avoir une certaine « fêlure » dans l'empirisme, à savoir un lieu obscur et intensif qui s'inscrirait *entre* les éléments matériels, et qui pourrait bien contenir les conditions de l'apparition de nouveauté dans le monde, ou encore de la création d'états de choses dans

---

<sup>18</sup> Ainsi l'empirisme n'est-il pas tout à fait un sensualisme. John Locke, par exemple, affirme que tout ce qu'il y a dans la pensée tire son origine des observations que nous faisons, que ce soit par rapport aux objets situés à l'extérieur de nous, ou encore par rapport aux opérations intérieures à notre âme. Dans sa lutte contre la théorie des idées innées – lutte que Deleuze ne manque pas de rappeler dans l'opuscule *David Hume : Sa vie, son œuvre, sa philosophie* qu'il a coécrit avec André Cresson, bien avant la parution de son propre ouvrage sur le philosophe écossais – Locke a en effet défendu une conception empiriste des idées en tant que dérivées des impressions sensibles liées à la perception externe, mais aussi des impressions réflexives liées aux états internes : « Supposons que l'esprit soit, comme on dit, du papier blanc, vierge de tout caractère, sans aucune idée. Comment se fait-il qu'il en soit pourvu ? D'où tire-t-il cet immense fonds que l'imagination affairée et illimitée de l'homme dessine en lui avec une variété presque infinie ? D'où puise-t-il ce qui fait le matériau de la raison et de la connaissance ? Je répondrai d'un seul mot : de l'*expérience*; en elle, toute notre connaissance se fonde et trouve en dernière instance sa source; c'est l'observation appliquée soit aux *objets sensibles externes, soit aux opérations internes de l'esprit, perçues et sur lesquelles nous-mêmes réfléchissons, qui fournit à l'entendement tout le matériau de la pensée* ». Bref, comme c'est le cas chez Locke, les désirs et autres élans intérieurs peuvent tout aussi bien faire partie de l'empirisme que les sensations perceptives. John Locke, *Essai sur l'entendement humain – Livre I et II*, Paris, Vrin, 2001, p. 164. (Voir aussi Gilles Deleuze et André Cresson, *David Hume : Sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 15-20).

la matière. La passivité de l'esprit et le pouvoir synthétique de celui-ci nous permettront ensuite de saisir la tentative deleuzienne d'inverser la notion platonicienne de l'idée afin de l'arracher à la transcendance, jugée abstraite par Deleuze, et de la placer dans le lieu intensif au sein de l'immanence du monde, qu'il estime plus concret. Le tout nous permettra de nous rapprocher petit à petit de la fêlure de l'empirisme deleuzien au profit d'une meilleure compréhension de la création de nouveauté dans la matière. Pour finir, nous constaterons que, chez Deleuze, une fêlure similaire à celle de l'empirisme s'inscrit au cœur même de l'esprit, qui s'avère une multiplicité d'éléments matériels entre lesquels se trouvent des connexions intensives. Une plongée dans celles-ci nous ouvrira alors à ce lieu obscur qu'il considère avec Whitehead comme celui d'une multiplicité de processus créateurs, lesquels engendrent de façon mystérieuse de la nouveauté dans la réalité matérielle. Commençons dès maintenant notre réflexion sur la matière chez Deleuze.

### 1.1 – Un empirisme des différences matérielles (problème 1)

Au cours de notre premier chapitre, nous souhaitons démontrer qu'une considération des cas et des circonstances observables dans le donné ordinaire de l'expérience est bien présente dans la philosophie deleuzienne. Quand nous nous référons aux données observées par nos sens dans l'expérience, nous voulons parler des choses physiques qui nous environnent et, plus spécifiquement, des *éléments matériels*. C'est que, à notre avis, la présence d'une matière environnante est si claire et évidente qu'elle ne peut qu'être le point de départ de l'empirisme en général. Même les penseurs ayant précédé toute tendance empirique, à savoir les présocratiques, ont pris pour la plupart un (ou des) élément(s) matériel(s) comme principe premier dans leurs réflexions, ayant par là même donné naissance à la philosophie occidentale. Que ce soit l'eau chez Thalès, l'air chez Anaximène, le feu chez Héraclite ou encore l'atome chez Démocrite, ces éléments ont tous en commun ceci, qu'ils relèvent de la matière. L'existence d'une réalité matérielle est donc si manifeste que nous avons choisi de commencer par elle notre étude sur la pensée de Deleuze. Ainsi

tâcherons-nous de démontrer que la philosophie deleuzienne contient une telle conception empirique de la réalité en tant qu'elle est constituée d'éléments matériels.

Ce qui, dans cette réalité, intéresse Deleuze, ce sont les cas et les circonstances que l'esprit y expérimente. Et, soutient-il, de tels cas et de telles circonstances portent le sceau de la *différence*. Si certains cas se ressemblent, si des circonstances semblent se répéter, il n'en reste pas moins selon lui que ce sont là des choses bien différentes. Même s'il ne s'y réfère que très rarement, Deleuze est ici proche d'Héraclite, qui affirme que « la plus belle harmonie naît des différences<sup>19</sup> ». Or, puisque, chez Deleuze, les données empiriques sont physiques et matérielles, il se peut qu'elles soient elles-mêmes des différences. C'est pourquoi le premier problème qui nous amènera à mieux comprendre l'empirisme deleuzien concerne le concept même de la différence, et nous le formulons ainsi : la matérialité, telle que conçue par Deleuze dans l'empirisme qui lui revient, se caractérise-t-elle précisément par la différence ? Pourrions-nous considérer les données empiriques comme des « différences matérielles » ? Afin de résoudre ce problème, il importe de présenter brièvement quelques sources d'inspiration de Deleuze quant à son empirisme, pour ensuite mettre de l'avant ce qui en fait son originalité propre.

---

<sup>19</sup> Ce fragment d'Héraclite est rapporté par Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155a32-b7. Notons que Frédéric Streicher a lui aussi pressenti un lien entre les pensées d'Héraclite et de Deleuze, toutes deux relevant d'une ontologie du devenir : « Que nous dit l'ontologie deleuzienne ? Tout d'abord, que rien ne se répète jamais vraiment à l'identique. G. Deleuze prolonge ainsi la vieille doctrine du philosophe grec Héraclite qui veut que l'"on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve" pour la simple raison que l'eau, ne cessant jamais de s'écouler, est à chaque fois différente bien que le nom du fleuve reste identique, et qu'à la limite il est impossible de se baigner ne serait-ce qu'une seule fois dans le même fleuve ! Cette sentence d'Héraclite donne à penser que c'est finalement la nature entière qui s'écoule de la sorte en se cristallisant provisoirement dans tels ou tels phénomènes individuels de manière contingente. Pareillement, pour G. Deleuze, tout flue dans un devenir perpétuel et toute impression de stabilité n'est qu'illusion. Ce que, de façon superficielle, nous croyons voir se répéter identiquement ou semblablement "fourmille" en fait d'infimes différences qui font de chaque "retour" un événement toujours nouveau et irréductible à ce qui l'a précédé ». Streicher précise que, tant chez Héraclite que chez Deleuze, même ce qui paraît identique dissimule une nature profondément différentielle, la ressemblance entre deux choses n'étant qu'un épiphénomène. Nous souscrivons à un tel rapprochement entre les pensées héraclitéenne et deleuzienne.

Héraclite, *Fragments [Citation et témoignages]*, Paris, Flammarion, 2002, p. 121; et Frédéric Streicher, « Le sale gosse de l'histoire de la philosophie », *Pensées rebelles : Foucault, Derrida, Deleuze*, Auxerre, Éditions Sciences humaines, 2013, p. 149.

### 1.1.1 – La clarté de l'empirisme chez Hume et la matière comme impression indéterminée

Le premier ouvrage de Deleuze s'intitule *Empirisme et subjectivité* (1953)<sup>20</sup>. Il porte sur le penseur écossais David Hume, l'un des principaux représentants du courant empiriste en philosophie, ce qui, déjà, rend compte d'un intérêt de Deleuze à l'égard de l'empirisme. Selon lui, Hume est l'un des premiers à avoir bien posé le problème de la nature de l'expérience. Le donné de l'expérience humienne, Deleuze le définit comme le *flux du sensible*, ou encore comme *l'ensemble des perceptions* en tant que collection d'impressions et d'images<sup>21</sup>. D'un côté, la sensibilité permet l'expérience de données fluentes; de l'autre, ces données sont perçues comme étant plurielles. Le donné tel que Deleuze le conçoit à travers son interprétation de Hume, c'est donc *la pluralité de ce qui apparaît dans le mouvement et le changement*. Un tel donné est à la fois vif en tant qu'il apparaît de façon immédiate – ce que Hume appelle des impressions vives – et *indéterminé* en tant qu'il est dénué de toute identité et de toute loi. Il apparaît, se meut, change, voilà tout. Sans identité ni loi déterminées, les impressions données sont ici de nature non représentative, étant de simples *présences*.

Ainsi, telle que comprise par Deleuze, l'expérience chez Hume s'apparente à une collection d'atomes sensibles et perceptibles<sup>22</sup>. Chaque atome, précise Deleuze, ne peut être appréhendé d'un point de vue quantitatif, étant donné l'absence de toute représentation dans le donné brut de l'expérience. En tant que présences indéterminées, il considère que les atomes sentis comme flux et perçus dans leur pluralité sont plutôt à saisir d'un point de vue *qualitatif*, soit celui de l'expérience. C'est pourquoi l'atome doit selon lui être conçu

<sup>20</sup> Il s'agit en fait de son Diplôme d'étude supérieur de 1947, remanié en publication officielle.

<sup>21</sup> Voir *Empirisme et subjectivité*, p. 92-93.

<sup>22</sup> À ceux qui reprochent à Hume son « atomisation » du donné de l'expérience, Deleuze répond que ce dernier l'a fait seulement « par goût », suivant une tendance courante à son époque. Ainsi Hume aurait-il simplement proposé une pensée, une idée – bref, une *solution* à un problème philosophique. Comme l'écrit Deleuze : « il ne s'agit pas de savoir si les choses sont ainsi ou non, il s'agit de savoir *si est bonne ou non, rigoureuse ou non, la question qui les rend ainsi* ». Certes, le donné de l'expérience est plus compliqué qu'une simple affaire d'atomes; Deleuze estime néanmoins que le concept d'atome, lorsqu'il est interprété de façon philosophique, donne à penser, ce qui en justifie à ses yeux l'utilisation. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 120.

comme un *point sensible* non étendu spatialement, de même qu'indivisible. Ce ne serait ni un point physique de par son absence d'étendue, ni un point mathématique, puisqu'il existe comme présence brute et concrète. Ainsi Deleuze affirme-t-il :

Entre les deux, il y a un milieu, seul réel; entre une étendue réelle et une non-existence, il y a l'existence réelle dont l'étendue va précisément se composer. Le point sensible ou atome est visible et tangible, coloré et solide. Il n'a pas d'étendue par lui-même, il existe pourtant.<sup>23</sup>

D'après ces mots, l'atome comme point sensible est clair par sa nature tangible, colorée, solide, etc. Deleuze le conçoit sous l'aspect d'une *matière fluente indéterminée*. En ce sens, lorsque les atomes forment une collection, il en résulte l'étendue physico-spatiale, c'est-à-dire un ensemble de présences qualitatives qui, en fait, ne peuvent être réduites à aucune division quantitative, étant perçues pour ce qu'elles sont réellement : des qualités brutes.

Voilà qui nous ramène à notre décision de commencer notre étude de la philosophie deleuzienne avec le thème de l'empirisme : la notion d'expérience, jugeons-nous, en tant qu'elle concerne ce qui nous fait ressentir les choses de façon directe, nous ouvre à ce qui est le plus évident dans notre connaissance du monde : *les données senties et perçues*, lesquelles sont vives de par leur présence immédiate. Qu'y a-t-il de plus clair que les objets matériels sentis ou perçus par nos sens ? Ce que nous voyons, touchons, entendons – peu importe le sens dont il s'agit – est facilement saisissable; de là, selon nous, le caractère immédiat des connaissances empiriques. C'est un tel empirisme que Deleuze a retenu de sa lecture de Hume. Et, nous le verrons, il y est resté fidèle jusqu'à la fin de son œuvre<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>24</sup> Dans son dernier texte, *L'immanence : une vie...*, publié l'année même de son décès en 1995, Deleuze se réfère en effet toujours à un tel empirisme en tant que « l'élément de la sensation (empirisme simple) ». Cet empirisme « simple » s'oppose à un empirisme dit « supérieur » (ou « radical » par William James) – empirisme que Deleuze qualifie de transcendantal. À des fins de clarté, nous avons choisi d'aborder ce dernier empirisme plus tard. De fait, nous pensons qu'une compréhension de l'empirisme simple, bien présent chez Deleuze, nous permettra de mieux saisir l'empirisme supérieur qui constitue le cœur de sa philosophie.

Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », *Deux régimes de fous – Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Éditions de minuit, 2003, p. 359.

### 1.1.2 – Kant et la matière comme sensation ou apparition phénoménale

Même si, comme nous le constaterons plus tard, Deleuze s'oppose drastiquement à Kant sur plusieurs points, celui-ci l'a fortement influencé, notamment en ce qui concerne sa conception de la sensation des données matérielles dans l'expérience. Chez Kant, l'expérience signifie qu'un contenu matériel est connu par l'esprit, et ce, notamment, par l'entremise de sa faculté réceptive qu'est la sensibilité. Bien que la sensibilité soit pour ce dernier une faculté active de l'esprit, Deleuze la considère pour son compte comme étant passive. C'est que, à ses yeux, la sensibilité reçoit *malgré elle* les données de l'expérience – données qu'il qualifie d'ailleurs de « présentations » afin de bien les distinguer des représentations<sup>25</sup>. De toute évidence ici, Deleuze interprète Kant à sa façon, puisque celui-ci considère bel et bien les données sensibles comme des représentations, c'est-à-dire comme des phénomènes construits par la faculté active qu'est la sensibilité à partir de causes situées en dehors de l'esprit. De telles causes, Kant soutient qu'elles ne peuvent être connues, et c'est ce qu'il appelle des « choses en soi ». Dans ses mots :

Les objets ne nous sont nullement connus en eux-mêmes et [...] ce que nous appelons objets extérieurs ne correspond à rien d'autre qu'à de simples représentations de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais dont le vrai corrélat, c'est-à-dire la chose en soi, n'est aucunement connu par là ni ne peut l'être – corrélat sur lequel au reste on ne s'interroge jamais dans l'expérience.<sup>26</sup>

De son côté, concernant la matière sentie dans l'expérience, Deleuze préfère parler de présentation, même si cela dénature la pensée de Kant, ce qu'il ne mentionne d'ailleurs jamais, pas même dans sa monographie sur le philosophe allemand. C'est que, d'après lui, toute représentation s'éloigne de la présence concrète des choses, étant un dérivé abstrait n'ayant plus rien à voir avec l'existence réelle<sup>27</sup>. Dans *La philosophie critique de Kant* (1963), il

<sup>25</sup> Voir *La philosophie critique de Kant*, p. 14-15 (cf. p. 19-20, 23-27, 35 et 78-79).

<sup>26</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 125.

<sup>27</sup> La quatrième partie de notre deuxième chapitre est consacrée à la genèse des abstractions dans la pensée deleuzienne. Nous nous réservons une explication approfondie des représentations chez Deleuze dans cette partie, portant entre autres sur la synthèse active.

écrit : « Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : *re*-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle<sup>28</sup> ». Suivant Deleuze, avec l'idée d'une sensibilité passive vient celle selon laquelle les présentations sont diverses ou plurielles. Et, précise-t-il, dans le cours de l'expérience, celles-ci s'imposent à l'esprit, qui est lui aussi passif.

Que sont de telles présentations, de telles données de l'expérience ? Dans la pensée kantienne, juge Deleuze, qui n'hésite pas à tordre une fois de plus les idées de Kant, c'est ce qui est senti dans l'intuition de façon immédiate, à savoir les *phénomènes*, qui sont des apparitions au sein de la diversité sensible empirique, que Kant qualifie pour sa part d'*a posteriori*, puisqu'il y a ici recours à l'expérience. Sur ce point, Deleuze formule :

Ce qui se présente à nous, c'est d'abord l'objet tel qu'il apparaît. Encore le mot « objet » est-il de trop. Ce qui se présente à nous ou ce qui apparaît dans l'intuition, c'est d'abord le phénomène en tant que diversité sensible empirique (*a posteriori*). On voit que, chez Kant, phénomène ne veut pas dire apparence, mais apparition.<sup>29</sup>

Les choses senties et perçues comme représentations phénoménales pour Kant, et comme présences brutes pour Deleuze, ne doivent pas d'après celui-ci être considérées comme des objets – et pourtant, Kant parle bien d'objets, d'autant plus qu'il arrive à Deleuze de parler lui-même d'« objets indéterminés » – mais comme de simples *apparitions*. Notons du reste que, dès lors qu'il a mis de l'avant la notion de phénomène dans sa *Critique de la raison pure* (1781), Kant précise que la sensation qui en découle relève de la matière : « Dans le phénomène, je nomme *matière* de celui-ci ce qui correspond à la sensation<sup>30</sup> ». Ce lien établi par Kant entre la matière et la sensation, Deleuze le prend pour acquis, et nous verrons qu'il retient cette conception d'une matière sentie dans l'ensemble de son œuvre. Ainsi le

---

<sup>28</sup> Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 15.

<sup>29</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 14.

<sup>30</sup> Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 118.

concept de l'expérience que nous retrouvons chez lui se précise-t-il davantage : il concerne la *sensation immédiate, c'est-à-dire intuitive et directe, de la matière comme apparition*. Deleuze s'empare donc de la conception kantienne de la sensation, bien qu'il en fasse une présence brute au lieu d'une représentation sensible, en plus de concevoir la sensibilité comme étant passive – celle-ci recevant *malgré elle* les données matérielles – au lieu d'une sensibilité construisant activement des apparitions phénoménales en tant qu'elle serait une faculté de l'esprit. Il déforme donc la conception kantienne de l'expérience pour en faire l'une des bases de son propre empirisme.

### 1.1.3 – L'influence de Bergson : vers une conception de la matière comme ensemble d'images lumineuses

Le philosophe français Henri Bergson, même s'il n'est pas plus empiriste que Kant ne l'était, a lui aussi inspiré Deleuze quant à sa conception de l'expérience<sup>31</sup>. Avec Bergson, l'idée de l'apparition phénoménale comme matière sentie sous le mode de la clarté prend chez Deleuze un sens nouveau : celui de *l'image*. Dès les premières pages de *Matière et mémoire* (1896), Bergson écrit :

La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose – une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation ». Cette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Il est intéressant de noter que, après s'être lancé dans une critique de l'empirisme classique, qu'il considère trop près de l'intelligence psychologique au détriment de l'intuition en tant que mode de saisi immédiat de la réalité comme durée, Bergson se montre ouvert vis-à-vis de ce qu'il nomme un *empirisme métaphysique*, comme l'attestent ces mots : « un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'auscultation spirituelle, d'en sentir palpiter l'âme; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique ». Serait-ce que l'expérience devrait se mêler à une certaine spiritualité du point de vue de Bergson ? Répondre à cette question exigerait que nous sortions du cadre de notre étude. Nous verrons néanmoins, lors de notre second chapitre, que pour Deleuze, il en est bien ainsi.

Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 196.

<sup>32</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 1.

D'après Bergson, la matière n'est guère une représentation abstraite, puisqu'elle se présente concrètement. De plus, à son regard, elle n'est pas une chose dans le sens objectif du terme, c'est-à-dire qu'elle n'est pas un « objet » en tant que chose déterminée, une telle conception de la matière étant pour lui trop intellectuelle et, encore une fois, trop abstraite. C'est chez Bergson une image immédiate, un flux senti de façon directe.

Il nous semble que Deleuze ne conçoit pas autrement la matérialité, ce qui, selon nous, justifie l'idée d'une matière comme connaissance immédiate dans sa philosophie<sup>33</sup>. La matière s'apparente en ce sens à une image claire et sensible. En elle, il n'y a pas la moindre obscurité, comme l'indique ce passage du *Bergsonisme* (1966) : « la matière n'a ni virtualité ni puissance cachée, c'est pourquoi nous pouvons l'identifier à "l'image"<sup>34</sup> ». La matière telle que Deleuze l'interprète chez Bergson, et qu'il reprend pour son compte comme nous le constaterons, se révèle donc sous l'aspect d'une image-sensation. Notons que, sur ce point, Deleuze semble plus près de Bergson que de Kant en ce que l'image-sensation est pour lui une matière comme présence brute et immédiate, au lieu d'être une construction de la sensibilité comme faculté active de l'esprit. Il est resté fidèle à cette interprétation dans ses écrits ultérieurs, comme l'attestent ces mots tirés de son premier livre sur le cinéma, *L'image-mouvement* (1983), publié dix-sept ans après *Le bergsonisme* :

Cet en-soi de l'image, c'est la matière : non pas quelque chose qui serait caché derrière l'image, mais au contraire l'identité absolue de l'image et du mouvement. C'est l'identité de l'image et du mouvement qui nous fait conclure immédiatement à l'identité de l'image-mouvement et de la matière.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Il y a une analogie à établir, tant chez Bergson que chez Deleuze, entre la matière et la lumière, comme le rapporte Paola Marrati : « Bergson avance [...] une conception de l'univers matériel comme un univers de figures de lumière et de mouvement, de "blocs d'espace-temps", comme dit souvent Deleuze. Dans cet univers, il y aurait une coïncidence absolue entre la matière, la lumière et le mouvement, et le nom de cette coïncidence est pour Bergson "image" : l'univers matériel est un univers d'images mouvantes ». La matière chez Deleuze s'avère ainsi de nature lumineuse, ce qui en explique la clarté. Paola Marrati, « Deleuze. Cinéma et philosophie », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 253.

<sup>34</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 34.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 1 : L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 86-87.

Dans l'empirisme deleuzien, la matière est donc l'affaire des images en mouvement – images non pas à saisir comme objets déterminés, mesurables quantitativement, mais comme qualités indéterminées, c'est-à-dire comme *présences senties intuitivement*, et non réfléchies intellectuellement. Ce sont chez Deleuze de simples pluralités fluentes et sensibles. En outre, puisque les images matérielles sont mouvantes, il lui arrive parfois de parler d'une « matière-écoulement » dans *l'Image-mouvement*<sup>36</sup>. Il affirme aussi que c'est de la *lumière qui diffuse* : « L'identité de l'image et du mouvement a pour raison l'identité de la matière et de la lumière. L'image est mouvement comme la matière est lumière<sup>37</sup> ». Pour Deleuze, les images sont lumineuses, ce qui confère selon nous un nouveau sens à l'idée d'une matière claire. Il considère en effet qu'il y a dans les images mouvantes des « lignes de lumières », qu'il appelle aussi des « blocs d'espace-temps<sup>38</sup> ». Et, il ne faut pas se méprendre à ce sujet : il ne s'agit pour lui de rien de fixé, de rigide ou de solide. Ce sont bien à ses yeux des flux indéterminés de matières sensibles comme présentes brutes; mais, précise-t-il, il n'y a pas encore de corps déterminés, c'est-à-dire que la matière n'est pas formée ou organisée d'une quelconque façon. Elle n'est en ce sens qu'images lumineuses, pures présences non représentées ni réfléchies<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Voir *L'image-mouvement*, p. 85-87 (cf. p. 116 et 121).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>38</sup> Voir *L'image-mouvement*, p. 89-90.

<sup>39</sup> Deleuze en profite pour reprocher à la phénoménologie d'avoir placé la lumière non pas dans la réalité matérielle, mais dans la conscience comme intentionnalité ouverte sur le monde extérieur : « Il y a là une rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit, et faisait de la conscience un faisceau lumineux qui tirait les choses de leur obscurité native. La phénoménologie participait encore pleinement de cette tradition antique; simplement, au lieu de faire de la lumière une lumière d'intérieur, elle l'ouvrait sur l'extérieur, un peu comme si l'intentionnalité de la conscience était le rayon d'une lampe électrique ». La lumière ne serait alors qu'un ancrage du sujet en tant qu'il percevrait le monde en en saisissant les formes (dans le sens de la *gestalt*) dans des situations précises. Or, selon Deleuze, la « perception naturelle » est une norme déterminée, une perception en droit plutôt qu'en fait, la réalité étant indéterminée par nature. En effet, pour lui comme pour Bergson, la réalité matérielle comme ensemble d'images est indépendante de tout sujet et de toute conscience – *de tout œil*, affirme Deleuze. Les choses sont selon lui lumineuses par elles-mêmes, et c'est l'œil de l'esprit qui se situe au milieu des images mouvantes. Il s'ensuit que la lumière s'apparente à un flux indéterminé, sans la moindre forme dans sa présence et son existence brute. Et, l'esprit – qui, annonçons-le, n'est pas encore un sujet dans la pensée deleuzienne – se confond parmi l'ensemble indéterminé des éléments constitutifs de la réalité matérielle.

*Ibid.*, p. 89.

De son côté, Bergson affirme qu'il y a bien un corps déterminé : *le mien*. Et, soutient-il, ce corps est lui aussi une image sous l'aspect d'un ensemble d'actions et de réactions. Même les parties de mon corps – mes yeux, mon cerveau, etc. – sont pour lui des images. Selon la pensée bergsonienne, les images extérieures à mon corps agissent sur lui de façon à lui transmettre du mouvement. Inversement, mon corps restitue du mouvement sur les images extérieures. Deleuze adhère plus ou moins à cette position de Bergson, comme l'indique ce passage de l'*Image-mouvement* :

Puis-je, à ce niveau, parler de moi, d'œil, de cerveau et de corps ? C'est par simple commodité, car rien ne se laisse encore identifier ainsi. Ce serait plutôt un état gazeux. Moi, mon corps, ce serait plutôt un ensemble de molécules et d'atomes sans cesse renouvelés. Puis-je même parler d'atomes ? Ils ne se distingueraient pas des mondes, des influences interatomiques. C'est un état trop chaud de la matière pour qu'on y distingue des corps solides. C'est un monde d'universelle variation, universelle ondulation, universel clapotement : il n'y a ni axes, ni centre, ni droite ni gauche, ni haut ni bas...<sup>40</sup>

Contrairement à Bergson, Deleuze préfère s'en tenir à l'esprit sans parler du corps pour des raisons que nous saisirons plus tard. Affirmons pour l'instant que la matière est, selon lui, un flux de sensations indéterminées, constitué d'images lumineuses et qui ne doit pas être compris comme étant quelque chose de spatial, c'est-à-dire d'extensif, la spatialité étant selon lui abstraite, propre à la représentation ainsi qu'à la détermination quantitative. La matière chez Deleuze est plutôt de l'ordre de la présence brute, immédiate et indéterminée. À son regard, la notion bergsonienne de durée exprime bien cette matière non spatiale. Il existe pourtant chez lui une certaine détermination de la matière indéterminée – ce qu'il s'agit à présent d'expliquer.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 86.

#### 1.1.4 – La différence de nature entre la matière-durée et la matière-spatiale dans la pensée bergsonienne

Pour Bergson, les images lumineuses ont beau être présentes et concrètes, il y a aussi chez lui la conception d'une matière passée sous le crible de la représentation, à savoir un ensemble d'images liées entre elles dans l'espace. Dans cette matière spatialisée, des formes sont discernées avec leurs contours et leurs limites propres. Par exemple, quand nous ouvrons les yeux, nous voyons des objets matériels adjacents les uns aux autres – et, ici, c'est bien d'objets qu'il faut parler d'après Bergson : il y a tel papier posé sur tel bureau, dans telle pièce, comportant telles fenêtres, etc. Ici, le monde matériel prend la forme d'un espace qui se donne à nous tel un portrait vivant. Et, lorsque nous fermons les yeux, il disparaît. Bergson ajoute que les images interagissent les unes avec les autres en fonction des lois naturelles, tout influant sur tout de façon ordonnée : « Ce qui constitue le monde matériel [nous dit-il] ce sont les objets, ou, si l'on aime mieux, des images, dont toutes les parties agissent et réagissent par des mouvements les unes sur les autres<sup>41</sup> ». Le monde spatial et ordonné, non seulement le percevons-nous, mais nous sommes affectés par lui, puisqu'il agit sur notre corps. À l'inverse, nous pouvons agir sur ce monde, dont les images se mettent à varier, comme si nous avions tourné un kaléidoscope, suivant l'exemple célèbre de Bergson : les couleurs changent, les formes grossissent ou rapetissent, les sons gagnent ou perdent en volume, etc. Si nous pouvons agir dans ce monde spatialisé, estime ce dernier, c'est parce que notre corps y dessine des actions virtuelles qu'il peut exécuter, le virtuel bergsonien étant une puissance d'agir dans les images étendues.

Ce qui nous intéresse spécifiquement ici, c'est une distinction que Bergson apporte sur la notion de matière, et que Deleuze développe pour son compte dans son propre vocabulaire : d'un côté, il y a de la matière spatialisée, et de l'autre, une matière non spatialisée. La première – celle que nous venons tout juste de développer – Bergson précise qu'elle est strictement *psychologique* : c'est une matière *représentée* en formes déterminées,

---

<sup>41</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 71.

perçue par une conscience qui y trace ses lignes virtuelles d'actions corporelles possibles. Or, tel que vu plus haut, la matière n'est pas toujours spatialisée selon Bergson, n'étant pas toujours perçue en formes déterminées pour une conscience qui s'organise psychologiquement en vue d'y agir. À vrai dire, estime-t-il, dans les faits, la matière échappe à tous ces cadres formels, représentatifs, psychologiques, etc. En dehors de toute conscience, elle est sans forme, c'est-à-dire qu'elle existe de manière *aformelle*, comme présence brute, même lorsqu'elle n'est pas perçue psychologiquement, étant alors un flux pluriel d'images lumineuses. Autrement dit, suivant Bergson, il y a des images qui restent dans l'ombre de l'univers sans que personne ne les distingue.

Deleuze s'inspire de cette distinction bergsonienne entre une matière représentée psychologiquement et une matière présente comme image immédiate. Cette seconde matière, il la qualifie d'*ontologique*, terme que Bergson n'emploie d'ailleurs aucunement<sup>42</sup>. La matière ontologique telle que la conçoit Deleuze n'est pas déterminée par une conscience psychologique. De plus, cette matière non spatialisée *peut affecter l'esprit*, celui-ci sentant les images lumineuses pour ce qu'elles sont : des présences brutes. Ici, suivant Deleuze sous l'influence de Bergson, la matière n'est en rien représentée intellectuellement, d'un point de vue psychologique, étant simplement perçue *intuitivement* dans sa nature propre. De son côté, Bergson précise qu'entre cette matière comme image perçue ou non perçue, il n'y a qu'une *différence de degré*, ce que suggère ce passage de *Matière et mémoire* :

Il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues*. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre. Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins et plus généralement nos fonctions.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Voir *L'île déserte*, p. 30.

<sup>43</sup> Henri Bergson, *op. cit.*, p. 35.

L'utilisation du verbe « être » par Bergson pour parler de la matière en tant qu'elle est perçue ou pas semble donner raison à Deleuze lorsqu'il distingue dans la pensée bergsonienne une matière psychologique d'une matière « ontologique » – terme que nous prendrons en compte dans ce qui suit. Du reste, suivant le passage ci-haut, il nous semble que, chez Bergson, la matière non perçue s'inscrit *au-delà* de la conscience humaine – se trouvant peut-être dans un « inconnu du corps<sup>44</sup> », penserait sans doute Deleuze. Quant à la matière perçue, étant donné que la différence n'est que de degré avec la matière non perçue, il va sans dire qu'elle est bien pour Bergson telle que nous la percevons. À ses yeux, il n'y a pas de mystère de la matière : *elle est telle qu'elle apparaît* – image lumineuse, claire pour la conscience ou obscure hors de la conscience. Mais, toujours lumineuse<sup>45</sup>. Il nous semble que, s'il y a une distinction bien présente chez Bergson, ce n'est donc pas entre une matière perçue et une matière non perçue par un esprit, les deux se recoupant à des degrés différents – mais, c'est entre une *matière-spatiale* et une *matière-durée*, différentes *en nature*. Pourtant, dans la pensée bergsonienne, il s'agit encore une fois d'une seule et même réalité, quoique la première soit découpée abstraitement, étant un mixte entre la matière ontologique et la spatialisation psychologique, tandis que la seconde échappe à ces découpages. En d'autres termes, chez Bergson, la matière est, dans son être profond comme image lumineuse, fondamentalement *durée*.

Qu'est-ce que la durée ? C'est le passage, le devenir, le changement. Au regard de Bergson, la durée échappe à l'espace, conçu comme homogène et borné dans des limites déterminées. La durée est plutôt hétérogène et continue – sorte de dynamisme sans fin, une espèce d'« en-train-de-se-faire » qui échappe constamment à la psychologie humaine. La durée bergsonienne est une *succession intensive*, l'espace étant quant à lui un ensemble

---

<sup>44</sup> Nous tirons cette expression du second livre que Deleuze a consacré à Spinoza (Voir *Spinoza : philosophie pratique*, p. 29).

<sup>45</sup> Ici, Bergson s'oppose à Kant, chez qui, nous l'avons vu, il y a une distinction nette entre le phénomène comme forme construite par les facultés *a priori* du sujet et la chose en soi comme mystère insaisissable. Chez Bergson, la perception *concorde* avec les éléments matériels *tels qu'ils sont réellement*, ce à quoi souscrit Deleuze, et qu'il rapporte en ces mots : « nous percevons les choses là où elles sont, la perception nous met d'emblée dans la matière, est impersonnelle et coïncide avec l'objet perçu ». Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 15.

d'*états extensifs*. Et, estime Bergson, pour des raisons de mise en ordre utilitaire de la nature, les deux choses se mélangent l'une à l'autre : l'espace fige en quelque sorte la durée dans des cadres fixes et spatiaux, et la durée emporte ces cadres dans un dynamisme indéterminé qui en menace la rigidité. Ce qui, du reste, permet le discernement d'une matière-spatiale dans la matière-durée, c'est l'intelligence, qui y dessine abstraitement des formes. Ce dernier propos, Deleuze le formule ainsi dans sa monographie sur Bergson :

L'intelligence se contracte dans la matière en même temps que la matière se détend dans la durée; toutes deux trouvent dans l'étendu la forme qui leur est commune, leur équilibre; quitte à ce que l'intelligence à son tour pousse cette forme à un degré de détente que la matière et l'étendue n'auraient jamais atteint par elles-mêmes – celle d'un espace pur.<sup>46</sup>

Dans la pensée de Bergson, la matière-spatiale est donc une matière-durée qui a été mise en forme psychologiquement afin de guider la conscience dans la réalité, comme si une couche abstraite de nature spatiale avait été intellectuellement plaquée sur l'espace de la durée. C'est la façon qu'a l'être humain d'avoir prise sur le devenir du monde – et, pour Bergson, seul un congédiement de l'intelligence permet de retrouver la matière-durée. Selon lui, c'est ce qui permet l'*intuition*. Il estime qu'il s'agit là de la voie menant à une matière brute, non spiritualisée – à une durée *concrète*. Dans la philosophie bergsonienne, alors que la matière-spatiale est un mixte entre l'espace abstrait psychologique et la durée concrète ontologique, l'intuition fait voir leur différence de nature. De son côté, Deleuze met l'accent sur ceci, que l'intuition bergsonienne est une méthode de division permettant de décortiquer les mixtes au nom de la précision : « Bergson comptait sur la méthode d'intuition pour établir la philosophie comme discipline absolument "précise", aussi précise dans son domaine que la science dans le sien, aussi prolongeable et transmissible que la science elle-même<sup>47</sup> ». Ainsi, la matière-spatiale et la matière-durée cesseraient d'être confondues, ce qui permettrait de ne pas sombrer dans certaines illusions et, du même coup, de ramener l'esprit aux véritables articulations de la réalité : *celles des images lumineuses*

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 2.

*propres à la matière brute.* Ce qui apparaît alors, tant pour Deleuze que pour Bergson, c'est une réalité matérielle comme succession perpétuelle. Et, de leur avis, c'est bien la matière comme ensemble d'images indéterminées que l'intelligence humaine découpe pour les formaliser et fabriquer à partir d'elles toutes sortes d'objets et d'instruments<sup>48</sup>. Seulement, affirme Bergson, par l'intelligence humaine, la matière qui dure s'est dénaturée pour faire surgir spirituellement une matière spatialisée, comme le rapporte ici Deleuze : « La durée diffère avec la matière, mais parce qu'elle est d'abord ce qui diffère en soi et avec soi, si bien que la matière dont elle diffère est encore de la durée<sup>49</sup> ». Ce rapport que Deleuze établit entre la matière et la durée explique pourquoi il écrit dans son livre sur Bergson que la durée est la nature même de la différence. Entre les deux niveaux de matière dans la philosophie bergsonienne, il y a une différence de nature : différence entre le concret et le vernis abstrait qui s'y trouve plaqué. Dans les faits, ce serait *la même matière*, mais d'un côté abordée intuitivement, de l'autre intellectuellement. Il s'agirait d'une pluralité d'images lumineuses aformelles qui seraient spirituellement mises en forme. Et, considère Deleuze pour son propre compte, qu'elles soient perçues ou non ne change rien quant à leur réalité ontologique : *ces images sont toutes des présences matérielles.*

#### 1.1.5 – Les différences matérielles et la distinction entre l'empirisme des formes et l'empirisme des forces

Il apparaît en somme que plusieurs penseurs ont inspiré Deleuze quant à son empirisme, que ce soit Hume avec l'idée d'une matière indéterminée, quoique clairement sentie

---

<sup>48</sup> Ces mots de François Heidsieck, interprète de Bergson, sont on ne peut plus éclairants : « La matière dure donc, mais d'une durée extrêmement détendue. La nécessité des transformations mécaniques n'en fournit pas l'essence. Elle est réalité constituée de "frissons" élémentaires, et elle est apte à devenir l'instrument de l'action humaine. Entre ces "frissons" et cette action, entre la durée détendue et la durée tendue l'extension naturelle de la matière constitue un lien dialectique : car l'esprit, qui est mémoire, ne saurait contracter en tension qu'une étendue où il puisse se représenter la matière et y marquer ses prises ».

François Heidsieck, *Bergson et la notion d'espace*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 57.

<sup>49</sup> Gilles Deleuze, « Bergson, 1859-1941 », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 35-36.

comme fluente et perçue comme pluralité, ou encore Kant qui, sans être lui-même empiriste, a néanmoins conçu une matière comme sensation ou apparition phénoménale. C'est toutefois Bergson qui semble avoir le plus influencé Deleuze sur ce sujet avec sa conception de la matière comme image, et plus spécifiquement comme ensemble d'images lumineuses. Et, retient ce dernier, si l'ensemble de ces images peut être appréhendé intellectuellement sous une forme spatialisée, il n'en reste pas moins qu'elles ne se réduisent en rien à une telle intellectualisation, jugée trop abstraite. Elles relèvent plutôt de la durée concrète.

Ce qui, selon nous, fait l'originalité de la pensée deleuzienne relève d'une notion que nous avons exposée plus haut sans avoir mis l'accent sur elle : celle de la *différence*. En effet, tout indique que la réalité chez Deleuze est constituée d'une multiplicité de différences. Que sont ces différences ? Il nous semble que, dans la pensée deleuzienne, il s'agit simplement de l'ensemble des impressions senties et perçues, ou encore des données de l'expérience. Dans notre étude, nous les appellerons parfois des « différences matérielles », puisque les données empiriques sont bien de la matière pour Deleuze. Il s'ensuit une conception de la réalité matérielle en tant que pluralité de différences fluentes. Et, puisque de telles différences, en plus d'être matérielles, sont plurielles, elles ne peuvent qu'être dans des rapports de conjonction les unes avec les autres, et c'est précisément ces rapports de conjonction que Deleuze appelle parfois des blocs d'espace-temps. Toutefois, nous semble-t-il, l'expérience chez lui permet avant tout la sensation d'un tas d'éléments matériels séparés les uns des autres, sans lien perceptible entre eux : les atomes indéterminés ont beau pouvoir être réunis en une collection, ils n'en demeurent pas moins distincts dans leur singularité propre; les images ont beau se joindre dans des ensembles extensifs, elles restent de la matière lumineuse intensive.

C'est dire que le « est » du principe d'identité est écarté par Deleuze au profit du « et » du principe de différence. À ses yeux, il y a telle différence matérielle, *et* il y a telle autre différence matérielle, *et* telle autre, *et* ainsi de suite. Ce sont pour lui des présences

concrètes, toutes différentes les unes des autres, le tout à divers degrés. De plus, ce caractère différentiel s'impose à nous dans le cours de l'expérience. Et pourtant – c'est là un grand problème pour Deleuze – nous avons tendance à l'oublier, ou simplement à négliger la chose. C'est que, soutient-il, dans la tradition philosophique, la différence a été écartée sous prétexte qu'elle serait « cruelle » et « monstrueuse<sup>50</sup> ». Peut-être éveille-t-elle un sentiment d'inconfort, d'étrangeté, d'insécurité... C'est pourquoi, juge Deleuze, on l'a constamment médiatisée via les représentations abstraites, et ce de quatre façons distinctes : par l'identité, par l'analogie, par l'opposition et par la ressemblance – autant de façons d'écarter la différence et, par ce moyen, de nourrir l'allure monstrueuse qu'on lui a conférée. Contre la présence de différences matérielles affirmatives, plurielles, en mouvement, on se serait tourné vers les représentations unifiantes et figées, se fermant aux perspectives nouvelles, bloquant du même coup les différences. Ces mots de Deleuze sont évocateurs : « Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences<sup>51</sup> ». Or, estime ce dernier, la différence n'a pas à être conservée, entassée dans les concepts de la représentation infinie – elle n'a pas à se nier elle-même au profit de son ombre, encastrée dans l'abstrait. Selon Deleuze, la différence est en réalité *positive* :

La différence est la légère, l'aérienne, l'affirmative. Affirmer n'est pas porter, mais tout le contraire : décharger, alléger. Ce n'est plus le négatif qui produit un fantôme d'affirmation, comme un ersatz. C'est le Non qui résulte de l'affirmation : il est à son tour l'ombre, mais plutôt au sens de conséquence.<sup>52</sup>

En ce sens, toute différence dans son immédiateté propre est joyeuse. D'où le souhait de Deleuze de redorer son image et d'éradiquer la réputation de « monstre » qu'on aurait

---

<sup>50</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 43-45 (cf. p. 55, 61, 93-94, 250).

<sup>51</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 79.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 76.

forgée à son égard : « La différence doit sortir de sa caverne, et cesser d'être un monstre<sup>53</sup> ». Elle est pour lui source d'affirmation. Et, en cela, elle est positive<sup>54</sup>.

Ainsi, tout comme Bergson critique la trop grande importance accordée à la spatialisation de la matière – chose certes utile et nécessaire pour l'être humain, mais qui éclipse selon lui la matière brute, propre à la durée – Deleuze affirme à sa suite que nous ramenons trop souvent les présentations concrètes à des représentations abstraites. Comme si nous voulions ramener le différent au même, ou encore la déviance inconnue à un modèle connu. Il en découle un rejet des contingences propres à la réalité matérielle, soit de la multiplicité des différences qui nous ouvrent aux cas nouveaux et aux circonstances nouvelles. Au lieu de nous tourner vers le caractère inattendu des différences, nous voudrions y reconnaître quelque chose de familier par un effort intellectuel de représentation. Partout nous chercherions de la ressemblance *contre* la différence. Et, forcément, c'est contre l'ensemble de la réalité matérielle que nous nous opposerions par ce rejet des présentations concrètes au profit des représentations abstraites – ou encore par ce rejet des forces au nom des formes.

Or, selon Deleuze, il n'y a rien d'identique dans le monde. C'est pourquoi le principe de différence est l'un des fondements de son empirisme. Dans celui-ci, les images lumineuses apparaissent toutes différentes au regard de l'esprit humain. Les phénomènes, dans leur clarté propre, ne peuvent d'après Deleuze que conférer à la réalité matérielle le caractère

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>54</sup> Deleuze défend notamment l'idée de la différence comme affirmation en soutenant qu'elle est le plus souvent appréciée par ce qu'il nomme la « belle âme » : « C'est la belle âme en effet qui voit partout des différences, qui en appelle à des différences respectables, conciliables, fédérables, là où l'histoire continue à se faire à coup de contradictions sanglantes ». La belle âme selon Deleuze, c'est entre autres l'artiste, vu le caractère *créateur* des différences – qu'il oppose au domaine de la politique, lequel « se soucie d'abord de nier ce qui "diffère", pour conserver, prolonger un ordre établi dans l'histoire, ou pour établir un ordre historique qui sollicite déjà dans le monde les formes de sa représentation ». Contre l'ordre conservateur de la représentation abstraite, Deleuze oppose donc le « désordre créateur » de la réalité concrète, laquelle ne cesse selon lui de générer de la nouveauté. Bref, suivant une opposition que nous aurons l'occasion de développer, les différences comme forces sont seules créatrices, tandis que les abstractions comme formes doivent être dites conservatrices.

*Ibid.*, p. 74-75.

de la différence. Non sans une certaine fidélité à Kant, qui considère lui aussi le monde matériel sous l'aspect d'une diversité apparaissant sous une forme sensorielle et phénoménale, il écrit : « C'est dans la différence que le phénomène fulgure, s'explique comme signe, et que le mouvement se produit comme "effet"<sup>55</sup> ». Non seulement y a-t-il des différences matérielles dans le monde empirique tel que le conçoit Deleuze, mais nous devinons à la lumière de ces propos que de telles différences sont *causales*. Que causent-elles ? Du *mouvement*, estime Deleuze. Sans doute est-ce parce qu'il y a selon lui des rapports de conjonction entre elles que les différences matérielles exercent une influence les unes sur les autres, une différence matérielle causant le mouvement d'une autre, etc. D'ailleurs, il lui arrive parfois d'appeler les différences matérielles des « termes », et de parler de la présence de « relations » entre les termes. Plus précisément, il soutient que *les relations sont extérieures à leurs termes* – formule signifiant que quelque chose de mystérieux s'inscrit *en dehors* des différences matérielles<sup>56</sup>. Chez Deleuze, la réalité matérielle s'apparente en somme à une *pluralité de différences matérielles*. Et, celles-ci sont en relation les unes avec les autres d'une façon qui nous est pour le moment incompréhensible.

\*

Nous sommes maintenant en mesure de résoudre notre premier problème : il nous semble que la réalité matérielle chez Deleuze se caractérise bien par la différence, les données empiriques étant chez lui des *différences matérielles*. Il s'agit d'une pluralité indéterminée d'images lumineuses, lesquelles se meuvent en tant qu'elles sont des intensités ontologiques en relation les unes avec les autres. Selon Deleuze, ces mises en relations produisent des blocs d'espace-temps, toujours intensifs et indéterminés. C'est seulement lorsque la psychologie humaine y découpe intellectuellement des formes que les ensembles de différences matérielles peuvent être considérés comme extensifs et déterminés. Pour le reste, d'après la pensée deleuzienne, tout ceci appartient à une pensée empiriste liée aux

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>56</sup> Voir entre autres *Empirisme et subjectivité*, p. 109 (cf. p. 118-120) et *Dialogues*, p. 69-70.

cas et aux circonstances, que le tout soit déterminé psychologiquement ou indéterminé ontologiquement. Cet empirisme, Deleuze le qualifie de « simple », en opposition avec un empirisme « supérieur » que nous aborderons lors de notre deuxième chapitre. Nous estimons donc qu'il y a un empirisme proprement deleuzien : *celui des différences matérielles senties et perçues*<sup>57</sup>.

Avant d'aller plus loin, une distinction s'impose à nous. D'un côté, Deleuze admet que, dans la réalité matérielle, les images peuvent être perçues en tant que formes déterminées. Par exemple, dans le cours de l'expérience, nous reconnaissons des choses, que ce soit des objets ou des personnes : une table, un arbre, Socrate... De plus, considère Deleuze, nous percevons des différences entre ces choses, puisqu'elles sont *connues* ou *reconnues* par nous, qui ne les confondons pas, ou encore puisqu'elles sont intellectualisées par notre conscience psychologique. Ces différences entre les choses déterminées, il affirme qu'elles sont distribuées dans la réalité matérielle de façon « sédentaire », c'est-à-dire par le moyen des représentations abstraites qui en forment des propriétés : une table *possède* généralement quatre pattes, un arbre *possède* un tronc et des branches, Socrate *possède* la

---

<sup>57</sup> À des fins de clarté, il importe que nous distinguions la sensation de la perception. Chez Deleuze, la matière indéterminée est une affaire de *forces senties*, tandis que la matière déterminée est une affaire de *formes perçues*. Gardons également en mémoire que, dans sa pensée, les formes perçues dans la réalité matérielle *dérivent* toujours de forces senties. D'ailleurs, cette distinction entre la sensation et la perception, Lorenzo Vinciguerra affirme qu'elle est présente dans la philosophie de Spinoza, qui a grandement inspiré Deleuze. De fait, dans le spinozisme, la sensation se situe dans l'esprit, étant une idée de la pensée, ce que Spinoza suggère dans son *Traité de la réforme de l'entendement* en écrivant qu'une « idée n'est en soi rien de plus qu'une sensation de telle ou telle sorte ». Or, comme le remarque Vinciguerra, le mot « sensation » disparaît dans l'*Éthique* au profit du mot « affection », la forme verbale de *sentire* apparaissant néanmoins. Quant à la distinction entre la perception et la sensation, ce dernier écrit : « *Percipere* c'est assurément connaître. *Sentire* aussi. Le premier vaut plutôt pour les corps extérieurs, alors que le second se rapporte uniquement au corps et à l'esprit du sujet percevant. Aussi la *sensatio* est-elle le retentissement interne à l'union de l'âme et du corps lors de la perception. Elle est l'indice même de cette union. Un sentir est ainsi logé au cœur de toute perception ». Bref, chez Deleuze, si la sensation ne doit pas être confondue avec la perception, il y a toujours de la sensation indéterminée sous les perceptions déterminées. C'est ainsi que nous comprenons sa pensée, cette distinction se devinant souvent dans ses œuvres, d'autant plus qu'il parle d'affection dans certains de ses livres – notamment ceux sur Spinoza – pour exprimer ce qui relève de la sensation. Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysique*, Paris, Flammarion, 1964, p. 207; et, Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 27.

sagesse qu'on lui attribuait à Athènes... À ce propos, Deleuze écrit : « Un tel type de distribution procède par déterminations fixes et proportionnelles, assimilables à des "propriétés" ou des territoires limités dans la représentation<sup>58</sup> ». Ce point de vue de l'empirisme simple selon lequel la réalité est remplie d'images déterminées et reconnaissables, nous soutenons pour notre part qu'il appartient chez Deleuze à ce que nous appellerons désormais un *empirisme des formes*, proche de l'idée bergsonienne d'une matière-spatiale. Toutefois, il importe de préciser que, pour Deleuze, c'est seulement *en droit* qu'un tel point de vue est valable; car, *en fait*, il n'y a pas la moindre entité abstraite dans la nature. Les différences matérielles ne sont en réalité ni formées, ni déterminées. Deleuze estime que le monde est bien éloigné des abstractions, étant par nature « sauvage », fait de multiples différences matérielles – ce que rendent compte les images lumineuses lorsqu'elles ne sont pas découpées intellectuellement en formes, mais plutôt senties comme forces. Les différences matérielles se montrent alors comme présences brutes, sauvages, concrètes, étranges, inconnaissables – mais, suivant Deleuze, pourtant joyeuses et affirmatives, entrant toujours dans des rapports de conjonction nouveaux, dans des relations singulières et créatrices. Bien que nous aurons l'opportunité d'expliquer tout cela au cours de notre étude, nous pouvons d'emblée affirmer que la nature deleuzienne ne contient aucune unité véritable, étant de toute part *multiplicité*. Elle est un flux de différences matérielles senties dans leur aformalité primitive, sans qu'il n'y ait quoi que ce soit d'identique. De notre avis, la réalité matérielle dans la philosophie deleuzienne relève bien d'une vision du monde héraclitéenne où le principe de différence s'avère factuel, contrairement au principe d'identité, bien existant, mais seulement en droit, par l'intelligence humaine. D'où l'intérêt pour Deleuze de mettre de côté les représentations abstraites, de plonger dans la réalité *présente* afin de mieux y cerner les différences qui la constituent<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 54.

<sup>59</sup> Nous pouvons établir un lien intéressant entre la nécessité deleuzienne – peut-être aussi bergsonienne – de « congédier » les représentations abstraites au nom des différences concrètes, et le thème de la « mort de l'homme » développé par Michel Foucault – thème que Deleuze défend quelquefois afin d'en soustraire toute ambiguïté. La « mort » de l'homme, dit ce dernier, ce n'est ni la destruction ni la fin de l'humanité. Ce n'est pas même le décès d'un individu : c'est simplement la disparition d'une certaine

Voilà pourquoi Deleuze préfère considérer un autre type de distribution des différences dans la réalité matérielle – distribution de type non plus sédentaire, mais *nomadique*. Chez lui, la distribution nomadique est dénuée de toute propriété et de toute mesure : « Là, il n’y a plus partage d’un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises<sup>60</sup> ». Ici, il n’y a plus rien de reconnaissable. La table, l’arbre, Socrate, leurs propriétés respectives : tout cela se brouille de manière à dégager des *multiplicités de forces*. Dans la réalité matérielle sauvage, Deleuze affirme qu’il n’y a que des forces, sans plus. C’est un espace de « délire » qui s’ouvre à nous – le concept deleuzien du délire n’étant pas à entendre sous l’aspect d’un trouble psychique de l’esprit, mais comme le niveau où se situe celui-ci lorsqu’il sent les différences matérielles de façon indéterminée, sans y percevoir la moindre forme, ni même y comprendre quoi que ce soit<sup>61</sup>. L’ensemble des images lumineuses dans son aspect le plus concret se montre alors sous son vrai jour, c’est-à-dire comme présence brute. L’empirisme simple de Deleuze prend alors un nouveau revers : celui d’un *empirisme des forces*, selon notre appellation, proche cette fois de la matière-durée de Bergson. Dans cette perspective, la nature n’est plus perçue intellectuellement comme une extension découppable en formes et représentable algébriquement : elle est *sentie* comme force et puissance. Elle ne se réduit plus à une spatialité *partes extra partes*, mais apparaît comme une multiplicité intensive dans un devenir où les relations entre les différences matérielles échappent à toute intellection. Pour tout dire, s’il y a bien chez Deleuze un empirisme des formes, la matière pouvant certainement revêtir telle forme ou telle autre, il n’en demeure pas moins que l’empirisme qui l’intéresse avant tout est dénué de toutes formes. Notons

---

forme de l’être humain, qui se modifie sans cesse dans le cours de l’histoire de par les *forces* qui le composent, ce que Deleuze mentionne dans son livre sur Foucault : « En fait, la question n’est pas celle du composé humain, conceptuel ou existant, perceptible ou énonçable. La question est celle des forces composantes de l’homme ». Ainsi, il s’agit pour s’ouvrir aux différences – tant celles de la nature que celle de l’être humain lui-même – de mettre de côté toute forme abstraite, tout découpage intellectuel de la réalité, au profit des forces concrètes. Très bientôt, nous aborderons l’esprit dans un sens semblable à celui que Deleuze saisit chez Foucault, soit comme une *pluralité de forces* – et non comme une forme unitaire.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 94.

<sup>60</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 54.

<sup>61</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 54.

au reste que, dans sa pensée, l'empirisme des forces relève du même empirisme que celui des formes; mais, l'empirisme des formes est abordé du point de vue de l'*extension intellectualisée* – d'où les formes perçues dans l'espace comme autant d'images pouvant être découpées abstraitement. Tandis que l'empirisme des forces est abordé du point de vue de l'*intensité ontologique*, étant surtout lié aux forces senties dans des rapports d'affection non reconnaissables par la conscience psychologique de l'esprit humain<sup>62</sup>.

Nous soutenons donc que tant l'empirisme des forces que l'empirisme des formes appartiennent à l'empirisme simple chez Deleuze. Seulement, l'un est appréhendé comme éléments présents sous l'aspect d'images indéterminées, et l'autre, comme représentation de ces mêmes éléments en images déterminées – comme si des formes étaient découpées dans les forces afin que nous puissions y comprendre quelque chose. Et si, comme nous l'avons mentionné plus haut, l'empirisme des forces propre à la philosophie deleuzienne telle que nous l'interprétons constitue le domaine du *délire* en ce qu'il est *sent* comme un lieu matériel indéterminé, c'est-à-dire composé de forces dénuées de toutes formes, l'empirisme des formes est, quant à lui, le lieu du *bon sens*, puisque la matière s'y trouve *perçue* en formes déterminées. Cette différence de nature entre ces deux niveaux constitutifs de l'empirisme simple chez Deleuze est selon nous bien présente dans sa philosophie. C'est à partir de cette distinction qu'il importe à présent d'aborder le rôle que l'esprit y joue. C'est que, d'après Deleuze, c'est bien l'esprit – et non le corps, comme chez Bergson – qui se trouve au milieu de tout cela, cette réalité matérielle faite de différences étant

---

<sup>62</sup> Frédéric Streicher est éloquent à propos de ce que nous considérons pour notre part comme un empirisme des forces chez Deleuze : « Avec cet empirisme un peu spécial, et contre l'idéal de reconnaissance (c'est-à-dire la banale reconnaissance des vérités et des valeurs établies), il s'agit donc de se confronter à l'inconnu, à ce qui est inexplicable dans le cadre de nos représentations communes, pour l'interpréter et l'évaluer sans préjugés d'aucune sorte. Encore faut-il pour cela se rendre compte de la vacuité de nos actes de pensée quotidiens et en tirer l'insatisfaction suffisante pour désirer autre chose ». Se rendre compte du caractère abstrait des représentations issues de l'empirisme des formes où les différences sont ramenées au même, c'est chez Deleuze s'ouvrir à l'expérimentation des forces comme différences intensives et aux multiples nouveautés qui jaillissent de leurs rapports : « L'intensité, la force est ce qui comprend la différence en elle-même (différence pure), étant toujours rapport d'intensités, rapport de forces, multiplicité intensive ».

Frédéric Streicher, *op. cit.*, « Le sale gosse de l'histoire de la philosophie », *Pensées rebelles : Foucault, Derrida, Deleuze*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2013, p. 151-152.

imposées à lui sous l'aspect de sensations du côté des forces, et de perceptions du côté des formes. Et, l'esprit ici, nul doute qu'il s'agit de *nous-mêmes* en tant que nous sommes une pensée qui sent les différences (ou les forces) matérielles, ce que Deleuze suggère en ces termes brefs : « Nous voilà forcés et de sentir et de penser la différence<sup>63</sup> ». Il importe donc que nous nous tournions maintenant vers cet esprit.

## 1.2 – Le constat d'une création répétitive de formes dans les différences matérielles (problème 2)

À l'inverse de Bergson qui, nous l'avons vu, prend le corps comme point d'appui à sa conception de la matière comme ensemble d'images, c'est dans son rapport à l'esprit que Deleuze aborde les différences matérielles. C'est surtout dans le second chapitre de *Différence et répétition* (1968) qu'il prend en considération d'une façon subtile, mais à notre avis non moins importante, le lien entre l'esprit et la matière<sup>64</sup>. L'esprit, Deleuze n'en dit pas grand-chose, sinon que c'est quelque chose qui *contemple*<sup>65</sup>. Étant donné la position que cet esprit occupe dans la réalité matérielle – il se trouve au milieu des images lumineuses, faisant lui-même partie de cette réalité – Deleuze affirme qu'il contemple, c'est-à-dire qu'il *perçoit* la forme des images et qu'il *sent* leurs forces relatives à la clarté empirique du monde. Pour Deleuze, la contemplation est néanmoins plus près du caractère ontologique des images comme forces que du caractère psychologique des images formées. De fait, en tant qu'il ne fait que contempler, l'esprit deleuzien n'intellectualise rien, ne spatialise rien. Ce qu'il sent s'apparente à une sorte de délire hallucinatoire où rien n'a de sens, où tout paraît sauvage, chaotique – où tout n'est que présence brute, lumineuse certes, mais néanmoins indéterminée. Deleuze écrit : « Le délire est au fond du bon sens, c'est pourquoi le bon sens est toujours second. Il faut que la pensée pense la différence, cet absolument différent

<sup>63</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 293.

<sup>64</sup> *Différence et répétition* est non seulement l'un des ouvrages majeurs de Deleuze, mais c'est aussi sa thèse de doctorat, dirigée par Maurice de Gandillac. Elle fut accompagnée d'une thèse complémentaire intitulée *L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza*, celle-ci dirigée par Ferdinand Alquié, puis publiée sous le titre *Spinoza et le problème de l'expression*.

<sup>65</sup> Voir surtout *Différence et répétition*, p. 96-108 (cf. p. 117-118, 129-135, 354).

de la pensée, qui pourtant donne à penser, lui donne une pensée<sup>66</sup> ». Un peu comme l'intuition qui, dans la pensée bergsonienne, permet de retrouver la durée pure sans la confondre avec le temps spatialisé, la pensée selon Deleuze doit s'efforcer de retrouver le délire originel propre à l'empirisme des forces, et duquel dérive le bon sens de l'empirisme des formes, le tout afin de plonger dans les différences matérielles, lesquelles échappent à l'exercice commun des facultés. La pensée devrait en somme s'arracher aux formes de droit pour retrouver le délire des forces de fait<sup>67</sup>.

Ce congédiement de toute représentation formelle et abstraite ouvre l'esprit à ce que Deleuze appelle précisément de la « contemplation ». C'est une position qu'il a gardée toute sa vie, puisque dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il aborde encore ce thème. Il y précise que l'idée d'un esprit contemplatif lui a été inspirée par nul autre que Plotin, et plus exactement par le début de son *Ennéades*, III, 8<sup>68</sup>. Ainsi Deleuze écrit-il :

Plotin pouvait définir toutes les choses comme des contemplations, non seulement les hommes et les animaux, mais les plantes, la terre et les rochers. Ce ne sont pas des Idées que nous contemplons par concept, mais

---

<sup>66</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 292.

<sup>67</sup> Nous comprendrons plus tard comment, des différences matérielles comme forces, l'esprit deleuzien en arrive à leur mise en forme spatiale et intellectuelle. Nous verrons alors que le passage des forces présentes aux formes représentées passe par deux types de répétition. Seulement, il importe pour l'instant de saisir que, chez Deleuze, avant la pensée, il y a toujours un délire – *avant le droit, il y a les faits*.

<sup>68</sup> Dès les premiers mots de cette *Ennéade*, connue de nos jours sous le titre « Sur la contemplation », Plotin affirme contre l'opinion commune – qui, selon lui, trouverait cela trop étrange – que toute chose tend à contempler, tant les êtres vivants que les minéraux, peu importe leur différence de degré. D'après lui, alors que certaines choses contemplent réellement, d'autres contemplent seulement par images : « Si nous commençons par nous amuser, avant que de nous remettre à parler sérieusement, en disant que toutes choses aspirent à la contemplation, que celle-ci est la fin vers laquelle toutes tournent leur regard – non pas seulement les êtres vivants rationnels, mais aussi bien ceux qui ne sont pas rationnels, la nature qui est dans les plantes et la terre qui les engendre – et que toutes y parviennent autant que le leur permet leur nature, mais que certaines contemplent et parviennent à la fin qui est la leur d'une manière et d'autres d'une autre manière, certaines véritablement, d'autres en ne recevant qu'une imitation et une image de cette fin, se trouverait-il quelqu'un pour supporter la bizarrerie de notre propos ? ». Si Plotin semble attribuer l'image à la perception ainsi qu'à la représentation, la contemplation deleuzienne relevant plutôt de la sensation et de la présence brute, il va sans dire que la contemplation est ici toujours celle des images. Tant chez Plotin que chez Deleuze, les images existent ontologiquement, qu'elles soient perçues ou pas. Ce sont donc les mêmes images qui se manifestent ou bien comme formes représentées, ou bien comme forces présentes.

Plotin, « Traité 30 (III, 8) Sur la contemplation », *Traités 30-37*, Paris, Flammarion, 2006, p. 29.

les éléments de la matière, par sensation. La plante contemple en contractant les éléments dont elle procède, la lumière, le carbone et les sels, et se remplit elle-même de couleurs et d'odeurs qui qualifient chaque fois sa variété, sa composition : elle est sensation en soi. Comme si les fleurs se sentaient elles-mêmes en sentant ce qui les compose, tentatives de vision ou d'odorat premiers, avant d'être perçues ou même senties par un agent nerveux et cérébré.<sup>69</sup>

Ce qui peut sembler étonnant – mais pas tant lorsque nous saisissons que le tout est sensible, et non intellectuel – c'est que Deleuze attribue cette capacité de contempler à l'ensemble de la réalité matérielle, ce qu'indique une note de bas de page de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Le grand texte de Plotin sur les contemplations est au début d'*Ennéades*, III, 8. De Hume à Butler et à Whitehead, les empiristes reprendront le thème, en l'inclinant vers la matière : d'où leur néo-platonisme<sup>70</sup> ». Dans *Différence et répétition*, Deleuze s'en tient toutefois à l'esprit, à ses sensations ainsi qu'à sa perception des images lumineuses comme forces ou différences matérielles.

Pour le reste, aux côtés de la contemplation, Deleuze estime que l'esprit *constate*. Que constate-t-il ? Deux choses : la première, c'est que la réalité mouvante ne cesse de se *différencier*; la deuxième, c'est que dans cette différenciation, il y a de la *répétition*. En d'autres termes, les images deviennent sans cesse différentes – mais, soutient Deleuze, certaines de ces différences qui apparaissent semblent revenir en fonction d'un principe de répétition, qu'il définit ainsi : « La répétition, c'est l'être informel de toutes les différences, la puissance informelle du fond qui porte chaque chose à cette "forme" extrême où sa représentation se défait. Le *disparaît* est l'ultime élément de la répétition, qui s'oppose à l'identité de la représentation<sup>71</sup> ». C'est dire que, en ce sens, il n'y a de répétition que de formes, les forces sous-jacentes à celles-ci étant des différences matérielles qui ne se répètent jamais. Et, puisque Deleuze souhaite se détacher du revers formel et représentatif de la réalité, ces

---

<sup>69</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 200.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 80.

choses étant pour lui trop abstraites, c'est donc qu'il y a d'après lui un principe concret qui explique la répétition de formes dans les différences matérielles. Ainsi, un second problème surgit pour nous : *avons-nous raison de voir apparaître ici un premier rapport entre la matière et la création dans la philosophie de Deleuze ?* Autrement dit, dans une perspective deleuzienne, une réalité où des formes perçues dans la matière se différencient n'est-elle pas une réalité où de la nouveauté ne cesse de se créer ? La différence « doit[-elle] être pensée comme ce qui crée le divers<sup>72</sup> » ? Et, puisque, selon Deleuze, l'esprit constate qu'il y a de la répétition dans ce mouvement, une telle répétition n'est-elle pas la cause de cette création de nouveauté ? Nul doute qu'un approfondissement des concepts deleuziens de différenciation et de répétition nous permettra de résoudre ce problème.

### 1.2.1 – L'apparition et l'évanouissement des différences – la différenciation comme création de formes

Dans sa contemplation délirante du monde empirique – « délirante » toujours en ce sens qu'il n'y perçoit aucune forme déterminée, ni n'y comprend quoi que ce soit dans une perspective abstraite – l'esprit deleuzien sent des images, c'est-à-dire des différences matérielles. Suivant Deleuze, ces éléments sont clairs en eux-mêmes, pas tant parce qu'il s'agit de présences lumineuses que parce que l'esprit les contemple de la manière la plus concrète qui soit. Or, nous avons vu que, dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze considère la réalité matérielle comme étant le flux du sensible. Nous pensons que sa position n'a pas changé dans *Différence et répétition*, puisque tout y indique que c'est dans une telle réalité matérielle comme flux du sensible que s'inscrit le premier constat de l'esprit, selon lequel les différences matérielles apparaissent, puis disparaissent sans cesse. *Elles sont en mouvement*<sup>73</sup>. Les différences matérielles changent, se transforment, se métamorphosent à

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>73</sup> À ce sujet, l'interprétation de Maël Le Garrec va dans le même sens que la nôtre : « Le donné est intégralement et en lui-même mouvement, matière indéterminée, vague, flux d'expérience encore impersonnelle, pas encore attribuée à un moi ». Les différences matérielles sont chez Deleuze des flux et, comme nous l'avons anticipé, des *forces intensives*.

Maël Le Garrec, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Ellipses, 2010, p. 54.

des degrés différents de vitesse et de lenteur<sup>74</sup>. Nous pourrions dire que ces différences se font et se défont – de sorte que, affirmons-nous, la réalité matérielle chez Deleuze se caractérise par de l'*en-train-de-se-faire* et de l'*en-train-de-se-défaire*, tel que déjà suggéré dans *Empirisme et subjectivité* : « Ainsi l'expérience est la succession, le mouvement des idées séparables en tant qu'elles sont différentes, et différentes en tant qu'elles sont séparables. De *cette* expérience il faut partir, parce qu'elle est l'expérience. Elle ne suppose rien d'autre, rien ne la précède<sup>75</sup> ». C'est là, estime Deleuze, tout un processus d'apparition et de disparition, ou encore de choses qui se font et d'autres qui se défont, auquel s'ouvre la sensibilité de l'esprit. Comme il le formule : « l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu. Ainsi l'état de la matière comme *mens momentanea* [esprit instantané]<sup>76</sup> ». C'est bien l'état des différences matérielles qui paraît concerné : leur façon d'être, formelle du point de vue du bon sens, n'est jamais statique, mais toujours dynamique, ce que manifestent les forces senties par l'esprit délirant. N'oublions pas que, pour Deleuze, ces forces s'inscrivent toujours *sous* les formes; de sorte que, chez lui, si les formes changent, c'est parce que les forces se meuvent. Ainsi, dans la philosophie deleuzienne, le dynamisme des forces donne lieu à la production de formes, que l'esprit n'aperçoit que lorsqu'il sort de son délire pour aborder le monde sous la lunette du bon sens. De telles formes sont d'ailleurs ici de l'ordre du spatio-temporel, et il arrive souvent que Deleuze les appelle des *états de choses*. Tout cela, ce sont chez lui des images, qu'elles soient brutes ou découpées en choses déterminées. L'important, c'est que l'esprit deleuzien constate la *mobilité* de toutes ces images lumineuses : le ciel est sombre, puis soudain, la première courbe du soleil se pointe à l'horizon, éclaircissant peu à peu le ciel, le soleil tout entier se montrant enfin dans un ciel devenu lumineux... Le teint sombre du ciel s'est défait et est disparu, tandis que le soleil et la clarté du jour se sont faits et sont apparus... Bref, chez Deleuze tel que nous le comprenons, tout se différencie par de l'*en-train-de-se-faire* et de l'*en-train-de-se-défaire*.

---

<sup>74</sup> Rappelons que, sous l'influence de Bergson, Deleuze pense que toute différence entre les éléments matériels est de degré, que la matière soit perçue ou non, formellement spatialisée ou non. Ce qui, chez Bergson, diffère en nature, c'est la matière-durée et la matière-spatiale, tandis que, chez Deleuze, c'est selon nous l'empirisme des forces et l'empirisme des formes.

<sup>75</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 93.

<sup>76</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 96.

Tel est donc le mouvement qui, dans la pensée deleuzienne, s'effectue dans les différences matérielles. Le mouvement s'*effectue* bel et bien, puisque tout indique que, en tant qu'elles sont pour Deleuze des forces, les différences *causent* leur propre mouvement, qui est l'effet des éléments matériels. Et, de ce point de vue, la pluralité des images lumineuses fait sentir à l'esprit que c'est bien le lever du soleil qui cause le changement de teinte du ciel. Quelque chose subit une gradation (la clarté du jour), et quelque chose subit une dégradation (l'obscurité de la nuit). Deleuze recourt à un exemple qui exprime bien ce rapport entre les forces senties et les formes perçues : celui de l'éclair déchirant le ciel noir. En tant qu'il n'est qu'une grande surface noire, le ciel est perçu par l'esprit contemplatif sous l'aspect d'un fond dénué de formes. Mais, nous dit Deleuze, lorsque l'éclair surgit, il s'impose comme une force déchirant ce fond. Il s'ensuit pour l'esprit doté de bon sens la distinction entre deux formes : celle de l'éclair et celle du ciel déchiré. Pour Deleuze, il y a tout un processus qui permet cette mise en forme des forces matérielles – processus qu'il nomme le « dispar » ou le « précurseur sombre » dans *Différence et répétition*. Ce précurseur sombre est chez lui ce qui met en relation *de manière obscure* – d'où le « sombre » – les différences matérielles de façon à faire apparaître des états de choses, tels que la forme de l'éclair et la forme du ciel noir déchiré par cet éclair :

La foudre éclate entre intensités différentes, mais elle est précédée par un *précurseur sombre*, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin renversé, comme en creux. De même, tout système contient son précurseur sombre qui assure la communication des séries de bordure<sup>77</sup>.

Cette mise en relation des forces, des termes ou des différences matérielles, Deleuze estime qu'elle est bien extérieure à tout cela, appartenant à un dehors mystérieux. À ses yeux, c'est donc un précurseur sombre qui permet la *création* de formes dans les forces, les différences matérielles se voyant découpées en états de choses<sup>78</sup>. En effet, selon Deleuze, lorsque

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>78</sup> Dans son petit ouvrage intitulé simplement *Deleuze*, Jean-Clef Martin met l'accent sur ce processus qui permettrait à l'éclair non seulement de surgir comme force, mais de déchirer le ciel noir de manière à en faire surgir la forme, considérant alors cette différenciation comme un processus de *création* : « Faire la différence est un mouvement qui se passe, se produit, se crée à la surface. C'est l'œil du

L'esprit prend ses distances avec la perception représentative, il sent que la force de l'éclair a causé cette distinction formelle entre les deux choses – ce que Deleuze qualifie de différence empirique ou extrinsèque, et ce que nous attribuons pour notre part à l'empirisme des formes. L'éclair comme force déchirant le ciel noir comme fond a ainsi déterminé leur forme respective par l'entremise d'un processus obscur et créateur, l'intensité indéterminée ayant provoqué chez l'esprit le sentiment que c'est bien elle qui a rendu effectives les déterminations extensives, le tout avec l'aide du précurseur sombre. Deleuze formule :

La différence est cet état dans lequel on peut parler de LA détermination. La différence « entre » deux choses est seulement empirique, et *les* déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue – et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui. L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond. Il y a du cruel, et même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre un adversaire insaisissable, où le distingué s'oppose à quelque chose qui ne peut pas s'en distinguer, et qui continue d'épouser ce qui divorce avec lui. La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale. De la différence, il faut donc dire qu'on la fait, ou qu'elle se fait, comme dans l'expression « faire la différence ». Cette différence, ou LA détermination, est aussi bien la cruauté.<sup>79</sup>

---

cyclone qui va orienter les particules, les polariser d'après certains vecteurs. Avant la foudre, un "précurseur sombre" dessine la dentelle dans laquelle vont s'engouffrer toutes les énergies, tout le potentiel électrique. L'éclair se fait! D'où vient cette ligne et comment la qualifier autrement que comme un passage de la nature ? ». Ce processus derrière la différenciation, tel est ce que Deleuze appelle le précurseur sombre. Vu son caractère mystérieux, il nous arrivera de le considérer comme un processus « obscur ». Pour le moment, nous savons que l'esprit chez Deleuze constate de la différenciation dans les différences matérielles, que ce soit par le changement dans la forme des choses perçues, ou par les forces permettant ce changement, comme cela peut être intuitionné – ce qu'a d'ailleurs bien vu Martin : « Les forces dispersées dans le nuage doivent trouver une ligne d'individuation. En éclatant, la ligne de l'éclair se distinguera du ciel noir dont elle sort en y demeurant attachée, l'entraînant avec elle pour lui soutirer un contraste intense, le vider sur une surface qui se divise, se fourche. Et cela, on le voit arriver. L'éclair constitue un véritable individu qui fera la différence, un instantané presque éternel par sa puissance, par son intensité, mais dont la brillance pourtant ne dure pas. C'est cela un "passage de la nature" ».

Jean-Clef Martin, *Deleuze*, Paris, Éditions de l'éclat, 2012, p. 66-67.

<sup>79</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 43.

La cruauté dont parle ici Deleuze consiste en ceci, que l'éclair comme force donne au ciel comme fond un statut qu'il n'avait pas auparavant : celui de n'être plus seulement un fond indifférencié – une simple sensation présente et indéterminée – mais, d'*exister de façon autonome, quoiqu'extrinsèque, sous une forme représentée et déterminée*. Pour cela, précise Deleuze, il a fallu de la différenciation qui mette « cruellement » à l'arrière-plan l'ensemble des forces constitutives du ciel noir et de l'éclair comme différences matérielles au profit d'une mise à l'avant-plan de leurs formes comme états de choses extrinsèques. La cruauté, c'est donc pour lui l'occultation des forces concrètes au profit des formes abstraites, ou encore *la création de coupures dans ces forces brutes au profit de formes dérivées*. De ce point de vue, les différences matérielles indéterminées ont pris forme par une détermination représentative qui, pensons-nous, s'apparente à la découpe spatiale de la matière-durée chez Bergson. Et, suivant Deleuze, c'est bien cela que l'esprit contemplatif constate : *la différenciation formelle des différences matérielles*. Les différences perçues ont beau être d'après lui uniquement de degrés, l'esprit sent bien qu'il y a derrière elles des causes matérielles qui en diffèrent en nature – tout comme les forces diffèrent en nature des formes. Notons que, dans la pensée deleuzienne, cette différenciation s'effectue dans l'extension spatiale, certes, mais aussi dans la temporalité. C'est bien dans le temps que, chez Deleuze, les différences matérielles comme forces indéterminées permettent l'apparition de formes déterminées<sup>80</sup>. L'esprit contemplatif sent néanmoins que, sous le temps empirique marqué par le mouvement et le changement successifs, il y a un autre temps, un processus obscur permettant plus concrètement la genèse de tous les états de choses dans la réalité matérielle.

\*

---

<sup>80</sup> Dans son interprétation de Deleuze, François Zourabichvili peut ainsi écrire : « Le temps travaille les corps, l'hétérogénéité à l'œuvre dans les corps (affect) et à la limite des corps (sens) est en fin de compte temporelle ». Nous affirmons de notre côté que, dans ce travail temporel effectué dans les différences matérielles, les corps sont pour Deleuze affectés du point de vue de l'empirisme des forces, tandis qu'ils revêtent un sens à leur limite du point de vue de l'empirisme des formes. Ces deux revers coexistent chez lui, mais l'un est senti dans le délire de l'esprit, et l'autre perçu sous la lunette du bon sens. François Zourabichvili, « Deleuze. Une philosophie de l'événement », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 69.

En somme, dans la philosophie deleuzienne, les forces matérielles se différencient formellement – et c’est bien l’existence de cette différenciation que constate l’esprit contemplatif. Suivant Deleuze, les états de choses se succèdent, le monde empirique étant donc l’ensemble des forces indéterminées qui se trouvent différenciées en formes déterminées. C’est dire que, dans l’empirisme simple de ce dernier, la différenciation révèle au grand jour un *processus mystérieux*, lequel crée de la nouveauté dans la matière, l’expérience n’étant jamais identique à elle-même. Le concret est en ce sens tout entier composé de différences, l’identique n’étant pour Deleuze qu’une affaire de formes déterminées – ou de représentations abstraites – au même titre que le point mathématique ou que la division quantitative des images lumineuses. N’oublions pas que, chez lui, l’expérience est le flux des données senties et perçues, les sensations relevant des présences brutes et sauvages qui existent dans les faits, et les perceptions, des représentations dérivées et sédentaires qui n’existent qu’en droit. Seulement, les données matérielles sont constamment en train de devenir. Et, soutient Deleuze, un processus créateur rend effectif ce devenir – processus qui s’inscrit *entre* les données matérielles. En d’autres mots, Deleuze estime que les différences matérielles se succèdent parce qu’il y a entre elles quelque chose d’obscur – *le dispar* ou *le précurseur sombre* – qui les met en relation d’un point de vue temporel. Les différences matérielles *comme forces présentes* se trouvent alors modelées en différences matérielles *comme formes représentées*, le tout s’effectuant par une opération floue qui ne relève pas de la clarté empirique, étant cette obscurité inscrite en dehors des images lumineuses.

L’esprit deleuzien qui, dans son délire hallucinatoire, ne fait que constater passivement une telle différenciation, ignore tout de ce fond mystérieux. Seules les images mouvantes et lumineuses sont claires à son regard. Même sous la lunette du bon sens, il est incapable de saisir le processus obscur en ce que celui-ci échappe selon Deleuze à toute abstraction formelle. Ce qui nous amène à insister sur ce point : dans la philosophie deleuzienne, si les états de choses créés dans la matière apparaissent sous différentes formes, lesquelles sont déterminées à partir de forces indéterminées, *il n’y a aucune forme préétablie dans la nature*. Chez Deleuze, *tout part de forces modulables*, soit de différences matérielles concrètes,

constitutives d'un empirisme des forces – et, il en dérive des formes abstraitement découpées dans ces différences matérielles, lesquelles relèvent d'un empirisme des formes.

Dans cette perspective, comment pourrait-il y avoir des formes sous-jacentes à la réalité matérielle, comme si elles préexistaient quelque part et organisaient la matière ? Pour Deleuze, les états de choses spatio-temporels ne sont que des formes empiriques, extensives en droit. Seules les forces intensives – bien qu'empiriques aussi en ce qu'elles sont senties par l'esprit – existent selon lui dans les faits. Il nous semble que ce point oppose drastiquement Deleuze à Kant, qui conçoit l'espace et le temps comme des formes *a priori*, c'est-à-dire inscrites *avant* toute expérience, étant *indépendantes* de celle-ci, de telles formes recevant la matière dans l'expérience et la déterminant de façon à engendrer chez l'esprit l'apparition d'une sensation phénoménale<sup>81</sup>. Ainsi Deleuze peut-il écrire dans *La philosophie critique de Kant*, déformant encore une fois Kant en parlant de « présentation », alors que celui-ci s'en est toujours tenu aux *représentations* :

Le phénomène apparaît dans l'espace et dans le temps : l'espace et le temps sont pour nous les formes de toute apparition possible, les formes pures de notre intuition ou de notre sensibilité. En tant que telles, ils sont à leur tour des présentations : cette fois, présentations *a priori*. Ce qui se présente n'est donc pas seulement la diversité phénoménale empirique dans l'espace et dans le temps, mais la diversité pure *a priori* de l'espace et du temps eux-mêmes. L'intuition pure (l'espace et le temps) est précisément la seule chose que la sensibilité *présente a priori*.<sup>82</sup>

Si l'espace et le temps sont des intuitions *a priori* chez Kant, nous pouvons dire qu'ils sont des représentations *a posteriori* du côté de Deleuze. C'est justement là le contresens qu'il amène dans son interprétation de Kant : il parle de l'espace et du temps en tant que « présentations » *a priori*, comme s'il s'agissait de présences brutes – ce qui semble contredire le « *a priori* », soit l'absence de recours à l'expérience. Or, nous savons que, chez

---

<sup>81</sup> Pour de plus amples détails, nous pouvons nous référer à l'introduction de notre second chapitre, où le transcendantal kantien sera approfondi.

<sup>82</sup> Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 14.

Kant, ce sont des formes inhérentes à la structure de l'esprit humain, ce que Deleuze semble vouloir écarter sans en faire mention nulle part. Nous affirmons donc que l'espace et le temps, pris dans le sens que leur attribue Kant, s'avèrent *d'un point de vue deleuzien* – et donc, sans fidélité à l'égard du kantisme – des représentations *a posteriori*, c'est-à-dire des formes abstraites créées en droit dans le cours de l'expérience, le tout à partir de la sensation des forces matérielles. De fait, pour Deleuze, l'espace et le temps sont des représentations en tant qu'ils sont des découpes abstraites, effectuées dans les images lumineuses comme présences concrètes, étant ainsi des formes déterminées dans les forces matérielles indéterminées. Et, pensons-nous, le tout est chez lui *a posteriori*, car la mise en forme des forces s'effectue dans le cours de l'expérience. L'espace et le temps sont donc pour Deleuze, lorsqu'ils sont abordés sous la lunette du bon sens, des *créations dérivées de l'expérience* en tant qu'ils sont perçus comme formes appartenant à des états de choses.

Ne confondons rien : nous parlons ici bien sûr d'un espace et d'un temps dans une perspective extensive – car, suivant Deleuze, dans la nature, l'espace et le temps sont intensifs, et par le fait même profondément *aformels*. Dans la pensée deleuzienne, lorsque l'esprit contemplatif délire, il ne sent que des forces empiriques indéterminées, sous l'aspect de blocs d'espace-temps sentis, mais jamais perçus. Toutefois, en se rapprochant de la représentation déterminée, cet esprit perçoit des formes empiriques dans un espace et un temps devenus intelligibles. Il apparaît donc que, selon ce point de vue, les formes spatio-temporelles sont le *résultat* de forces modulées. Pour Deleuze, elles *dérivent* de telles forces dans l'expérience et n'ont rien d'*a priori*. Et, si chez Kant l'espace et le temps comme formes *a priori* sont fixes, étant deux formes statiques, chez Deleuze, les formes spatio-temporelles dérivées comme représentations *a posteriori* (ou représentations empiriques) sont en mouvement, vu la présence des forces dynamiques (les différences matérielles) qui modulent au fond d'elles.

Il apparaît que les formes pour Deleuze ne sont pas constitutives, mais *constituées*. À son avis, elles sont générées par un fond obscur que nous ne comprenons pas encore. Le

caractère différentiel des éléments matériels élimine chez lui l'idée de l'existence factuelle d'objets identiques. Dans la philosophie deleuzienne, l'identité et la représentation en général sont toujours *de droit*, tandis que la différence pure entre toutes les forces sous-jacentes aux formes est *de fait*. Même à titre dérivé, les formes que l'esprit deleuzien perçoit lorsqu'il ne délire pas ont pour composantes les différences matérielles. Il constate bien que chaque lever du soleil est unique, et que chaque coup de l'horloge se distingue des autres. Il sent bien que la forme du ciel noir n'est qu'une découpe déterminée par l'éclair comme force sur un fond indéterminé. Comment pourrait-il alors y avoir des formes structurantes derrière le monde réel, puisque tout y semble relever de forces modulantes ? Comment expliquer la préexistence de formes identitaires fixes derrière l'existence de différences matérielles mouvantes ? Puisque, pour Deleuze, l'esprit contemplatif sent la différenciation des différences propres à la réalité matérielle, d'autant plus que les images lumineuses se manifestent en formes perçues, lesquelles changent sans cesse, il va sans dire qu'elles sont créées par quelque chose de plus profond, par un disparu ou un précurseur sombre situé en dehors de toute lumière empirique. Un dépassement vers ce dehors qui, dans la pensée deleuzienne, n'appartient pas au monde empirique sera pour nous nécessaire afin de mieux comprendre ce processus obscur et créateur – lieu qui, chez Deleuze, se situe *entre* les différences matérielles, entre leurs forces et leurs formes, entre les sensations et les perceptions. Mais, avant de plonger dans le précurseur sombre, nous devons approfondir davantage l'empirisme de ce dernier.

### 1.2.2 – Le constat d'une répétition matérielle dans la différenciation – possible principe créatif

Au risque de sembler paradoxal – puisque nous avons affirmé plus haut qu'il n'y a rien d'identique dans la réalité conçue par Deleuze, les *différences* matérielles étant constitutives des états de choses formels – l'esprit deleuzien constate que plusieurs choses reviennent de façon « identique » dans la différenciation du monde. Il sent bien que les formes sont en réalité toutes différentes, ce que son délire lui permet d'expérimenter à chaque instant;

mais, à travers la lunette du bon sens, il perçoit pourtant dans les choses des formes qui reviennent spatialement (deux érables côte à côte semblent contenir des qualités communes) et temporellement (un nouvel érable a grandi en semblant contenir les mêmes qualités que celles des vieux érables). L'esprit chez Deleuze constate l'apparition et la réapparition de *formes ressemblantes* dans le monde empirique, et malgré le caractère différentiel de la réalité, il devine que ces revenirs ne sont pas qu'une simple coïncidence.

Ainsi, dans sa contemplation, alors qu'il sent les forces indéterminées dans son revers délirant et qu'il perçoit les formes déterminées sous la lunette du bon sens, l'esprit chez Deleuze constate un phénomène tout à fait étrange dans les déterminations formelles : il y a de la *répétition*. Il constate que les nouvelles feuilles d'un arbre répètent les feuilles de la saison précédente, que les fleurs d'un champ répètent les anciennes, etc. Une telle répétition, affirme Deleuze, s'exprime sous une forme AB, AB, AB... Et, à ses yeux, c'est bien parmi les différences matérielles au milieu desquelles se trouve l'esprit que ce constat de l'existence d'une répétition s'effectue. L'esprit deleuzien contemple A, qui se défait aussitôt pour laisser place à B – et celui-ci s'est à peine fait qu'il se défait à son tour pour laisser place à un nouveau A, et ainsi de suite. Du point de vue de l'empirisme des formes, les choses se ressemblent donc, que ce soit les arbres, les feuilles, les fleurs, les éclairs, etc.

Deleuze emprunte à Claude Lévi-Strauss l'exemple d'un motif de décoration<sup>83</sup>. Un tel motif semble se répéter de manière identique, comme autant de copies d'une seule et

---

<sup>83</sup> Dans *Tristes tropiques*, Claude Lévi-Strauss analyse le style artistique des Caduveos, une ethnie amérindienne au sud du Brésil, montrant une fascination évidente pour la répétition que l'on trouve dans leurs motifs : « Quand on étudie les dessins caduveo, une constatation s'impose : leur originalité ne tient pas aux motifs élémentaires, qui sont assez simples pour avoir été inventés indépendamment plutôt qu'empruntés [...] elle résulte de la façon dont ces motifs sont combinés entre eux, elle se place au niveau du résultat, de l'œuvre achevée ». Plus loin : « Dans tous les cas, le travail achevé traduit un souci d'équilibre entre d'autres principes allant aussi par couples : un décor primitivement linéaire est repris en fin d'exécution pour être partiellement transformé en surface ». L'extrait de Lévi-Strauss cité par Deleuze dans *Différence et répétition* est le suivant : « Ces éléments [Lévi-Strauss parle de bandes et de rubans dessinés] s'imbriquent par décochement les uns sur les autres, et c'est seulement à la fin que la figure trouve une stabilité qui confirme et dément tout ensemble le procédé dynamique selon lequel elle a été exécutée ». Si Lévi-Strauss analyse la présence de motifs répétés dans les dessins caduveos, Deleuze applique l'idée d'une répétition à l'ensemble de la réalité comme empirisme des formes.

même chose. Mais, considère Deleuze, il s'agit là d'une illusion abstraite, puisque de véritables différences matérielles sous-tendent les ressemblances formelles. Il écrit : « une figure se trouve reproduite sous un concept absolument identique... Mais, en réalité, l'artiste ne procède pas ainsi. Il ne juxtapose pas des exemplaires de la figure, il combine chaque fois un élément d'un exemplaire avec *un autre* élément d'un exemplaire suivant<sup>84</sup> ». La répétition matérielle chez Deleuze ne se déroule donc qu'au niveau de l'empirisme des formes, c'est-à-dire au niveau de la réalité matérielle en tant que l'esprit doté de bon sens se la représente intellectuellement en y découpant des cadres abstraits, des limites qui lui permettent de s'orienter dans ce monde fait de multiples différences matérielles. Pour Deleuze, l'idée d'« exemplaires » moulés sur un même « modèle » n'a rien à voir avec la réalité factuelle, composées de différences concrètes. Voilà pourquoi il soutient que les forces empiriques sont nécessaires pour soutenir les formes dérivées, celles-ci se ressemblant de façon illusoire dans les images lumineuses. Or, estime-t-il, dans leur indétermination propre, ces images s'imposent comme autant de forces ou de « signaux », ce que suggèrent ces propos :

Le rapport logique de causalité n'est pas séparable d'un processus physique de *signalisation*, sans lequel il ne passerait pas à l'acte. Nous appelons « signal » un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeur disparates; nous appelons « signe » ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre les disparates.<sup>85</sup>

Laissons de côté la notion de signe, sur laquelle nous reviendrons. Mettons plutôt l'accent sur ceci, que, chez Deleuze, les différences matérielles sont toujours indéterminées et irréductibles à un quelconque principe d'identité. Il importe de ne pas se méprendre à propos de la ressemblance, nous met-il en garde : « La ressemblance est de toute manière un effet, un produit de fonctionnement, un résultat externe – une illusion qui surgit dès

---

Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 218-221.

<sup>84</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 31.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

que l'agent s'arroge une identité dont il manque<sup>86</sup> ». Deleuze affirme ainsi que les forces différentielles sous-tendent toujours les formes ressemblantes. Pour lui, celles-ci *paraissent* identiques aux précédentes dans la succession temporelle, de même qu'à d'autres dans la simultanéité spatiale<sup>87</sup>. Mais, précise Deleuze, chaque nouvelle séquence de type AB est bel et bien indépendante l'une de l'autre, chaque différence n'ayant rien à voir avec la différence l'ayant précédée. Il en est de même selon lui pour les ressemblances entre deux choses dans la simultanéité spatiale – par exemple, deux feuilles différentes d'un même arbre. Bref, d'après la pensée deleuzienne, que ce soit les feuilles d'un arbre ou les fleurs d'un champ, c'est leur forme qui se répète, et non les forces derrière ces formes. Il s'agit là une répétition de droit propre à la représentation – alors que, dans les faits, c'est bien pour Deleuze des différences matérielles qui sont présentes.

Cette répétition dans les formes perçues, répétition empirique car inscrite dans les données de l'expérience, Deleuze la qualifie de « matérielle », comme nous le constatons depuis tout à l'heure. Par là, il nous semble suggérer qu'elle se déroule *à même la matière*, dans l'expérience de la réalité. Il affirme aussi que la répétition matérielle « est une répétition d'instant ou d'éléments successifs indépendants<sup>88</sup> » – à savoir une répétition d'instant dans la simultanéité spatiale, et d'éléments successifs dans la temporalité. Ce qui, à son avis, se répète, c'est *l'apparition de formes qui se ressemblent dans les représentations spatio-temporelles*, bien qu'elles soient en réalité différentes : « La répétition a donc un *sens premier* du point de

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>87</sup> Ces propos d'Arnaud Bouaniche en disent long quant au caractère illusoire de la répétition matérielle et des différences entre les diverses formes chez Deleuze : « Il va s'agir de conquérir progressivement un niveau d'analyse pour lequel les différences empiriques, les oppositions et les contradictions d'un côté, les répétitions matérielles et les ressemblances de l'autre, n'apparaîtront que pour ce qu'elles sont : des aspects superficiels et abstraits qui masquent, en profondeur, une différence positive et affirmative, et une répétition créatrice ». Nous devinons que, dans la pensée deleuzienne, la différence affirmative et la répétition créatrice dont parle Bouaniche appartient au dehors auquel nous avons plus tôt fait allusion, et que nous approfondirons lors de notre second chapitre. Soulignons au reste l'absence de considération à l'égard des différences matérielles comme forces ou images lumineuses, qui sont pourtant chez Deleuze à la fois empiriques, affirmatives et concrètes. C'est que Bouaniche ne prend ici en compte que les différences empiriques relatives à l'empirisme des formes – différences qui sont malgré tout bel et bien superficielles dans la philosophie deleuzienne, comme il le mentionne. Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 112.

<sup>88</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 114.

vue de la représentation, celui d'une répétition matérielle et nue, répétition *du* même<sup>89</sup> ». C'est pour lui une répétition *nue*, car elle se déroule dans les différences matérielles, ou encore dans les forces comme images lumineuses, qui sont des présences brutes, naturelles, primitives : rien n'y est voilé ou obscur, tout y est nu et clair.

Ainsi, nous estimons que, en tant qu'elle est de type spatio-temporel d'un point de vue extensif et déterminé, la répétition matérielle chez Deleuze appartient à l'empirisme des formes. Prenons un exemple célèbre de Hume, que Deleuze n'hésite pas à utiliser à ses propres fins<sup>90</sup> : l'esprit contemple la nuit (A), puis il constate que le soleil se lève (B); le lendemain, il contemple une nouvelle nuit (A), semblable à celle d'avant, certes, mais pourtant bien différente, puis le soleil se lève encore (B), aussi différent soit ce nouveau lever. Suivant Deleuze, les forces composant les différents levers de soleil grouillent de différences matérielles, mais il est vrai que les formes qui dérivent de ces forces se ressemblent toutes. C'est pourquoi l'esprit deleuzien constate de la répétition dans les différences. Chaque répétition a beau être différente des autres, étant en cela singulière en elle-même – et Deleuze prend bien soin de mettre l'accent sur le caractère différentiel de la répétition – il y a bien quelque chose qui paraît se répéter, aussi différente soit cette chose. C'est donc à l'empirisme des formes qu'appartient la répétition matérielle deleuzienne, de l'ordre de la représentation, même si l'empirisme des forces sous-tend le tout. Il n'en demeure pas moins que, du point de vue des forces indéterminées, la répétition matérielle chez Deleuze est vide de sens, puisque le délire de l'esprit ne lui fait sentir aucune ressemblance entre les choses; tandis qu'elle est bien effective dans les formes déterminées, le bon sens faisant percevoir tout un tas de ressemblances entre des choses diverses.

Selon notre compréhension de Deleuze, nous pouvons parler ici d'une *création* de formes, non seulement comme résultantes de la différenciation en ce qu'elles sont nouvelles, mais aussi comme résultantes de la répétition matérielle en ce qu'elles se ressemblent. De ce

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>90</sup> Voir *L'île déserte*, p. 229.

point de vue, des formes nouvelles apparaissent, mais parmi elles, certaines se ressemblent – les arbres, les feuilles, les fleurs, les éclairs, les levers du soleil, les coups d'une horloge, etc. Un passage de *Différence et répétition* suggère toutefois la présence d'une autre répétition, plus intérieure – et, chez Deleuze, c'est elle qui projette l'illusion des formes ressemblantes et de la répétition matérielle, seulement extérieure :

Dans la mesure où la répétition intérieure se projette à travers une répétition nue qui la recouvre, les différences qu'elle comprend apparaissent comme autant de facteurs qui s'opposent à la répétition, qui l'atténuent et la font varier suivant des lois « générales ». Mais sous le travail général des lois subsiste toujours le jeu des singularités.<sup>91</sup>

Ce jeu dynamique, nul doute que c'est le jeu du précurseur sombre. S'il est vrai que, dans la pensée de Deleuze, le processus de création inhérent à celui-ci demeure mystérieux, il semble que la répétition matérielle y soit pour quelque chose, bien qu'à titre dérivé.

\*

Dans notre étude de la pensée deleuzienne, nous nous sommes demandé si nous avons raison de considérer que, dans la réalité matérielle, des choses se créent. Notre deuxième problème consistait à interroger la place qu'occupe la création dans la matière, puisque, selon Deleuze, l'esprit contemple celle-ci et constate non seulement la présence d'un mouvement, mais aussi celle d'une répétition dans ce mouvement. Sur le plan de l'empirisme des forces, il est difficile de résoudre ce problème, tout y étant aformel, indéterminé, le flux du sensible ne permettant pas de parler de nouveauté, si ce n'est en affirmant que les différences matérielles sont bien par nature ce qu'elles sont : des éléments

---

<sup>91</sup> Concernant le caractère statique de la répétition matérielle, Deleuze formule : « L'une est une répétition statique, l'autre, dynamique. L'une résulte de l'œuvre, mais l'autre est comme "l'évolution" du geste. L'une renvoie à un même concept, qui ne laisse subsister qu'une différence extérieure entre les exemplaires ordinaires d'une figure; l'autre est répétition d'une différence interne qu'elle comprend dans chacun de ses moments, et qu'elle transporte d'un point remarquable à un autre ». Nous aborderons la seconde répétition dans la partie 2.2 de notre thèse.

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 38 (cf. 32).

disparates, soit des présences brutes, sauvages, ou encore des images lumineuses dénuées de lien. Il est donc difficile d'en exprimer quelque chose, étant donné que ce n'est là pour Deleuze qu'un tas grouillant de sensations vagues.

Tout change lorsque Deleuze affirme que l'esprit tend vers le bon sens et contemple la même réalité du point de vue de l'empirisme des formes : il apparaît alors qu'il y a des choses qui se font et se défont, des états de choses qui surgissent et disparaissent. Des liens se révèlent entre les différences matérielles, lesquelles semblent causer le mouvement successif des choses. Si la nature de ces liens demeure floue, il reste que nous pouvons bien parler d'une *création* de formes ou d'états de choses chez Deleuze – même si, dans tous les cas, ces choses finissent par disparaître. Ici, la création apparaît sous l'aspect d'une découpe des images lumineuses qui fait surgir par-dessus l'intensité des forces le caractère extensif des formes. *La création se révèle chez Deleuze sous l'aspect d'une constitution de droit rendue possible par un processus créateur bien réel, mais obscur en tant qu'il met en relation ce qui est senti comme lumière, sans être lui-même lumière.* L'esprit deleuzien constate ainsi le revenir de certaines formes qui, de son point de vue, se ressemblent. Dans la différenciation des différences matérielles formalisées, il y a en ce sens de la répétition matérielle, laquelle se déploie à la fois dans l'espace et dans le temps. Il y a donc ici non seulement une création de formes, mais aussi une *création de ressemblances parmi ces formes.*

Puisque, chez Deleuze, les forces sont nomades dans la nature, toutes différentes les unes des autres, il va sans dire que, dans sa pensée, quelque chose rend possible la sédentarisation de ces forces dans des états de choses formels. De quoi s'agit-il ? Souvent, Deleuze reste ambigu, affirmant simplement, comme nous l'avons vu, qu'il s'agit d'un dispar, lequel relie les éléments disparates – un précurseur sombre mettant en relation ce qui diverge dans la réalité matérielle. Petit à petit, nous nous rapprochons pour notre part de ce dehors mystérieux; mais, avant d'y plonger, il faut aborder le concept deleuzien de l'imagination. En effet, Deleuze considère que celle-ci a un rôle crucial à jouer dans les

deux constats développés par l'esprit dans sa contemplation des images, soit dans la différenciation et la répétition matérielle qui se sont révélées à lui dans l'expérience.

### 1.3 – Une fêlure dans l'empirisme simple sous l'impact des forces matérielles (problème 3)

Jusqu'à maintenant, les différences chez Deleuze se sont avérées matérielles. Puis, l'esprit deleuzien a constaté non seulement qu'elles se différencient, les forces matérielles étant mises en forme par un processus créateur obscur, mais qu'il y a aussi de la répétition dans ces formes déterminées, des états de choses semblables revenant constamment. C'est là qu'il arrive selon Deleuze quelque chose de tout à fait particulier : la contemplation et les deux constats qui en découlent provoquent un *changement* dans l'esprit. Deleuze va jusqu'à dire que l'esprit se trouve lui-même différencié, à l'instar du reste de la nature. Cette différenciation de l'esprit va comme suit : à force de constater que B se succède à A, *il finit par s'attendre* à l'apparition de B après celle de A<sup>92</sup>. Pour Deleuze, cette attente est certes rendue possible par la perception des formes; mais, ce sont bien les forces indéterminées qui affectent réellement l'esprit dans l'expérience. Or, du point de vue du bon sens, ces forces sont insaisissables pour l'esprit – et pourtant, celui-ci sent qu'il y a là des signes. En effet, affirme Deleuze, il les sent dans son délire, bien que sous la lunette du bon sens, ces signes soient des « insensibles » : « 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 – la nième puissance<sup>93</sup> ». Ce paradoxe, nous le comprenons ainsi : dans la pensée deleuzienne, les forces rencontrées font signes à l'esprit en ce sens qu'elles sont subies inconsciemment par lui. Ainsi, les signes demeurent pour lui insensibles du point de vue du bon sens, n'étant pas perçus formellement, encore moins compris abstraitement. C'est leur caractère indéterminé qui, chez Deleuze, explique cette insensibilité, bien qu'ils soient sentis en tant qu'*ils affectent l'esprit comme forces*. Celui-ci ne perçoit pourtant que les formes qui en dérivent dans un ensemble de découpages spatio-

<sup>92</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 96-101.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 182.

temporels déterminés. Il devient alors perplexe de par les deux constats qu'il fait : ceux de la différenciation et de la répétition matérielle. D'autant plus que la répétition des formes est parfois si constante qu'elle en devient prévisible.

Ce qui résulte de tout cela dans la philosophie deleuzienne, c'est que quelque chose de nouveau se crée dans l'esprit, à savoir une *idée* – celle de l'attente d'une chose à la suite d'une autre. Voilà que la création chez Deleuze prend un sens nouveau : non plus création de formes différentes (différenciation) ou ressemblantes dans les différences (répétition matérielle), mais *création d'une attente* du côté de l'esprit perplexe qui contemple déjà un peu moins et pense déjà un peu plus. Dans *L'île déserte*, il y a un texte de Deleuze, intitulé simplement « Hume », qui explicite ce point en ne manquant pas de préciser que le changement provoqué dans l'esprit – l'attente idéale – ouvre la voie à un dépassement de l'expérience :

La causalité me fait passer de quelque chose qui m'est donné à l'idée de quelque chose qui ne m'a jamais été donné, ou même qui n'est pas donnable dans l'expérience. Par exemple, à partir de signes dans un livre je crois que César a vécu. En voyant le soleil se lever, je dis qu'il se lèvera demain; ayant vu l'eau bouillir à 100° je dis qu'elle bout nécessairement à 100°. Or, des locutions comme « demain », « toujours », « nécessairement » expriment quelque chose qui n'est pas donnable dans l'expérience : demain n'est pas donné sans devenir aujourd'hui, sans cesser d'être demain, et toute expérience est celle d'un particulier contingent. En d'autres termes, la causalité est une relation d'après laquelle je dépasse le donné, je dis plus que ce qui est donné ou donnable, bref *j'infère et je crois*, j'attends, je m'attends à ce que...<sup>94</sup>

Plus loin, Deleuze précise que l'attente idéale relève de la croyance : l'esprit *croit* que le soleil se lèvera le lendemain, que l'eau bouillera à 100°, etc. De plus, la répétition des formes est si constante et prévisible qu'il serait étonnant pour l'esprit deleuzien que ces

---

<sup>94</sup> Gilles Deleuze, « Hume », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 229. Il s'agit à l'origine d'un texte publié en 1972 dans l'ouvrage *Histoire de la philosophie t. IV : Les Lumières* de François Châtelet.

choses cessent subitement de revenir<sup>95</sup>. Dans sa perplexité, cet esprit sent qu'il y a des signes insensibles enveloppés dans les forces indéterminées que sont les différences matérielles. Ce qui nous amène à nous demander si, chez Deleuze, les différences matérielles ont un rôle à jouer dans l'attente idéale. En ces mots, nous formulons donc le nouveau problème qui se révèle à nous : comment la matière affecte-t-elle l'esprit dans la philosophie de Deleuze, considérant que cet esprit change par l'entremise de la répétition matérielle et des différences, elles aussi matérielles ? Pour répondre à ces questions, il nous faut étudier l'imagination telle que la théorise Deleuze, de même que son interprétation du schématisme kantien, qu'il relie à une certaine puissance intensive. Nous verrons que, chez lui, une sensibilité nouvelle ouvre l'esprit à tout un domaine obscur, situé en dehors de la réalité empirique.

### 1.3.1 – La prise en charge des différences matérielles par l'imagination fantaisiste

Comment expliquer la différenciation qui, d'après Deleuze, s'effectue dans l'esprit ? Pourquoi celui-ci finit-il par s'attendre à l'apparition de B après celle de A ? Ne nous attendons-nous pas tous à l'apparition du soleil au loin, à l'horizon, au moment de l'aurore ? Comment cela s'explique-t-il ? Dans *Différence et répétition*, Deleuze soutient que ce qui nous pousse à nous attendre à quelque chose, et ce qui, du même coup, change dans notre esprit, est le produit d'un *travail de l'imagination*<sup>96</sup>. Puisque l'esprit deleuzien contemple

---

<sup>95</sup> Deleuze est ici proche de Hume, qui a lui aussi soulevé le caractère insensé de celui qui prétendrait que le soleil pourrait ne pas se lever demain matin : « Il paraîtrait ridicule, celui qui dirait qu'il est seulement probable que le soleil se lèvera demain ou que tous les hommes doivent mourir, bien qu'il soit manifeste que nous n'avons, de ces faits, d'autre assurance que celle que l'expérience nous procure ». D'un point de vue deleuzien, ce que l'expérience fait constater à l'esprit, c'est la répétition d'une forme précise dans la différenciation : celle du soleil qui se lève tous les matins.

David Hume, *L'entendement – Traité de la nature humaine : Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995, p. 193.

<sup>96</sup> L'imagination telle que mise de l'avant par Deleuze doit être comprise comme une capacité qui s'empare des éléments concrets du monde, soit des images lumineuses en tant qu'elles sont des différences matérielles. Elle est ainsi une puissance vitale et bien réelle, en rapport direct avec le revers contemplatif de l'esprit. Sur ce point, Jean-Clef Martin nous éclaire : « Il arrive souvent à Deleuze de critiquer l'imagination quand par imagination on se contente d'entendre un processus irréel (l'imaginaire). Mais quand les images se montrent investies par les puissances de la vie, elles deviennent des machines à contempler l'univers ».

des images, qu'il sent leurs forces concrètes et perçoit leurs formes abstraites, il va sans dire qu'une seule capacité se trouve en mesure de les prendre en charge en ce qu'elles sont des images, à savoir *l'imagination*. En se saisissant des images propres aux différences matérielles, Deleuze estime que l'imagination reflète dans l'esprit ces images<sup>97</sup>. Et, puisque les images relèvent de la matière lumineuse, il en résulte que l'imagination deleuzienne prend en charge cette lumière, rendant peut-être possible la création d'une « lumière spirituelle » dans l'esprit – ce qu'indique notamment le mot « fantaisie », autrefois utilisé pour parler de l'imagination, et auquel Deleuze se réfère dans son livre sur Hume<sup>98</sup>.

Ainsi, c'est par l'imagination que l'esprit deleuzien change en voyant se produire en lui l'idée d'une attente. Encore une fois, Deleuze est ici proche de Plotin, pour qui les images reflétées par l'imagination permettent une remontée des données sensibles vers les concepts dans l'intellect. Dans la philosophie plotinienne, c'est l'âme qui, par l'imagination, informe la matière au nom de l'intellect. Pour Plotin, l'âme imagine, et l'intellect pense, celui-ci étant de toute évidence supérieur à celle-là. De plus, chez lui, ce n'est pas à une échelle humaine, mais à une échelle ontologique que le tout s'effectue, l'Être donnant

---

Jean-Clef Martin, *Deleuze*, Paris, Éditions de l'éclat, 2012, p. 121.

<sup>97</sup> L'idée d'une imagination comme capacité réflexive des images perçues est déjà présente chez Platon. Sans doute est-ce pourquoi celui-ci a cru que l'imagination provenait du foie, cet organe qui brille et sur lequel se reflète la lumière des choses environnantes : « [un dieu] constitua le foie et l'établit dans l'espace réservé à l'espèce désirante, le faisant épais, lisse, brillant et contenant douceur et amertume, afin que, en lui comme en un miroir qui reçoit des impressions et qui donne à voir des images, la puissance des pensées venues de l'intellect l'effrayât » (*Timée*, 71a). Ainsi Platon considère-t-il que l'image des choses perçues par les sens est reflétée grâce au foie – mais, aussi les images provenant d'ailleurs que des sens, notamment celles fournies par les dieux. Il nous semble que l'imagination deleuzienne a un rôle semblable, réfléchissant les images lumineuses senties et perçues par l'esprit contemplatif. Seulement, contrairement à l'imagination chez Platon, elle n'agit pas comme un miroir, les images réfléchies n'étant pas des « reflets », mais des réalités brutes qui existent ontologiquement. Platon, *Timée*, *Critias*, Paris, Flammarion, 2001, p. 185.

<sup>98</sup> C'est d'ailleurs ce qu'Aristote a voulu montrer dans *De l'âme* (III, 3, 429a, 2) en expliquant que le mot *phantasia* dérive de *phaos*, « lumière ». Il considère que, par la sensation, l'imagination non seulement reflète dans l'esprit les images sous une forme lumineuse, mais que le tout rend possible les fonctions cognitives – position proche de celle de Deleuze qui pense que l'imagination précède l'activité de la mémoire et de l'entendement. Pour Aristote, l'imagination rend possible la connaissance en reflétant les images des objets (couleurs et formes visuelles pour la vue, bruits et formes sonores pour l'ouïe, saveur pour le goût, etc.) depuis les données matérielles comme masses et figures en mouvement. L'imagination est chez lui un « mouvement produit par la sensation en acte » (*De l'âme*, III, 3, 429a, 1). Aristote, *De l'âme*, Paris, Gallimard, 1989, p. 88.

naissance au monde des multiples êtres sensibles. Si, pour l'instant, il n'est pas certain que Deleuze aborde l'imagination d'un point de vue ontologique, à la manière de l'âme du monde plotinienne, il y a bien dans sa conception de l'esprit contemplatif une imagination qui lui permet de produire des idées. Ce qui veut dire qu'une fois de plus, Deleuze se rapproche d'un certain néoplatonisme : chez lui, il y a toujours des images avant les idées. Mais, restons-en pour l'heure à l'imagination. Que fait-elle ? Deleuze soutient qu'elle s'empare des images senties et perçues dans la matière et, en reflétant leur lumière dans l'esprit, elle établit des liens entre l'apparition de certains cas à celle de cas antérieurs au fil de l'expérience. À chaque lever du soleil, il y a eu la nuit juste avant... À chaque apparition de feuilles, il y a eu des bourgeons... À chaque apparition de l'éclair, le ciel noir s'est trouvé déchiré à sa surface...

Dans la *Critique de la raison pure* de Kant, il y a une telle conception de l'imagination en tant qu'elle met en lien les choses intuitionnées. S'il y a chez lui une imagination *productrice*, rendant possible la production d'images avec les deux formes *a priori* que sont l'espace et le temps, il y a aussi une imagination *reproductrice* qui permet à l'esprit de ramener des objets auparavant sentis et perçus grâce à l'imagination productrice. Kant écrit : « Or, dans la mesure où l'imagination est spontanée, je l'appelle aussi parfois l'imagination *productrice* et la distingue ainsi de l'imagination *reproductrice*, dont la synthèse est soumise exclusivement à des lois empiriques, à savoir celles de l'association<sup>99</sup> ». C'est ainsi en tant qu'elle reproduit d'anciennes intuitions sensibles que l'imagination chez Kant établit des liens entre elles. D'après Deleuze, l'imagination ne produit cependant rien en présence des différences matérielles contemplées, les images n'étant pas construites par des formes *a priori* – il n'y a pas d'espace et de temps comme formes universelles dans sa philosophie. Selon lui, les images *existent* dans la nature elle-même. Pour cette raison, l'imagination productrice kantienne semble incompatible avec la pensée deleuzienne. Toutefois, il y a bien chez Deleuze une *reprise* des images par l'imagination, et celle-ci établit bel et bien des liens entre ces images, à l'instar de l'imagination reproductrice kantienne. Peut-être

---

<sup>99</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 210 (cf. § 24).

Deleuze est-il encore plus proche du Kant de la *Critique de la faculté de juger*, qui considère l'imagination comme le libre jeu des facultés dans l'expérience esthétique. En effet, dans sa distinction du beau et du sublime, Kant affirme que, tandis que le sentiment du beau naît en ce que l'esprit perçoit des formes harmonieuses dans la nature, comme si elles s'y trouvaient déterminées à l'avance, le sentiment du sublime, lui, naît de la violence de ce qui est senti, l'imagination butant alors contre une absence d'harmonie, une discordance que Deleuze interprète comme étant une affaire de forces matérielles non formées. Voyons la formulation de Kant dans sa *Critique de la faculté de juger* :

Si tout d'abord, comme il convient, nous ne prenons en considération ici que le sublime relatif aux objets naturels [...] la beauté naturelle (autonome) véhicule avec elle, dans sa forme, une finalité par laquelle l'objet semble être comme prédéterminé pour notre faculté de juger, et c'est ainsi que cette beauté constitue en soi un objet de satisfaction; en revanche, ce qui en nous suscite le sentiment du sublime, sans que nous nous lancions dans des raisonnements, dans la simple appréhension, peut certes paraître en sa forme contraire à l'idée d'une quelconque finalité pour notre faculté de juger, inapproprié à notre faculté de présentation et faisant, pour ainsi dire, violence à l'imagination : il n'en est pas moins, pour cette raison, jugé d'autant plus sublime.<sup>100</sup>

Schelling a d'ailleurs repris cette dernière conception en faisant de l'imagination le lieu où la réalité naturelle s'unit avec l'idéal spirituel, rendant possible l'art et la philosophie<sup>101</sup>. Cela

---

<sup>100</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 1995, p. 226.

<sup>101</sup> Comme le rapporte Miklos Vetö : « Schelling avait compris la potentialité métaphysique de l'imagination même avant de s'être engagé sur les voies de la *Naturphilosophie* et ayant réussi à rééquilibrer le théorique et le pratique il expose l'imagination comme leur culmination commune. L'imagination, cette "faculté admirable", relie le théorique au pratique : elle est en analogie avec le premier dans la mesure où il dépend de la nécessité de l'objet; elle est en analogie avec le second pour autant que la faculté pratique produit son propre objet. C'est pour cela que l'imagination pourrait être définie comme "le pouvoir de se transporter par une parfaite spontanéité (*Selbstätigkeit*) dans une parfaite passivité" ». Bientôt, nous verrons que, comme c'est le cas chez Schelling, l'esprit pour Deleuze est lui aussi passif, notamment lorsque l'imagination crée des liens idéels entre les différences matérielles.

Miklos Vetö, « La science du particulier : de Kant à Schelling », *Les Études philosophiques*, No. 2, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 1981, p. 18. Pour l'extrait de Schelling inclus dans la citation : Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Werke I*, 332 n. 1 (cité depuis l'article de Vetö).

se rapproche de Deleuze, pour qui l'imagination est mise en activité par la nature et engendre la pensée – ce que suggèrent ces mots de *Différence et répétition* :

De la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée – quand chaque faculté disjointe communique à l'autre la violence qui la porte à sa limite propre – c'est chaque fois une libre figure de la différence qui éveille la faculté, et l'éveille comme le différent de cette différence. Ainsi la différence dans l'intensité, la disparité dans le fantasme, la dissemblance dans la forme du temps, la différentielle dans la pensée. *L'opposition, la ressemblance, l'identité et même l'analogie ne sont que des effets produits par ces présentations de la différence*, au lieu d'être les conditions qui se subordonnent la différence et en font quelque chose de représenté.<sup>102</sup>

Ici, il est clair que l'esprit chez Deleuze commence par sentir des forces dans la réalité matérielle, et qu'après coup, l'imagination s'active, le tout bien avant la mémoire et l'entendement, lesquels viendront plus tard, suivant l'ordre avec lequel nous exposons la philosophie de ce dernier. L'esprit deleuzien contemple d'abord ce qu'il sent, puis il constate ensuite à partir de ce qu'il imagine – ou encore à partir de ce qui s'est créé en lui, soit des idées fantaisistes. Et, si nous savons que, d'après Deleuze, l'esprit perçoit des formes dans les images lumineuses, nous devinons que c'est par la mémoire et l'entendement qu'il y parvient – d'où l'idée des représentations abstraites (opposition, ressemblance, identité, analogie) comme « effets produits » de la sensation et de l'imagination. C'est-à-dire que, dans la pensée deleuzienne, la perception de formes déterminées *dérive* à la fois de la sensation des forces indéterminées (les différences matérielles) et du travail de l'imagination.

Tel qu'anticipé plus tôt, Deleuze nous met en garde : la répétition matérielle appréhendée dans l'expérience n'est en rien une réalité factuelle. Selon lui, elle est perçue par l'esprit dans les formes déterminées, lesquelles ne sont valables qu'en droit, vu leur caractère abstrait et représentatif. Autrement dit, chez Deleuze, la répétition matérielle est *fictive*,

---

<sup>102</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 189.

s'inscrivant uniquement dans l'esprit qui constate en droit l'existence d'états de choses qui se répètent dans le cours de l'expérience – ce qu'indique ce court passage de *Différence et répétition* : « Aussi bien la répétition dans son essence est-elle imaginaire<sup>103</sup> ». Comment, en effet, une répétition pourrait-elle être factuelle alors que, comme nous l'avons « répété » maintes fois, la réalité n'est pour Deleuze qu'un amalgame de différences matérielles qui ne reviennent jamais sous une forme identique, et qui, de ce fait, ne se répètent jamais vraiment ? Sous la répétition fictive s'inscrit toujours en ce sens une multitude de différences réelles : non seulement A diffère-t-il de B, mais la première séquence AB diffère de la seconde, et de la troisième – et ainsi de suite, les différences successives provoquant chez l'esprit contemplatif un certain sens de la répétition. D'où cette formule de Deleuze : « la différence habite la répétition<sup>104</sup> ». Ce qui, selon lui, existe en fait, ce sont les *forces indéterminées senties*, sous-jacentes aux formes déterminées perçues. À ses yeux, seules ces forces sont concrètes et présentes comme différences matérielles.

Insistons : pour Deleuze, il n'y a en réalité pas la moindre répétition dans la différenciation des états de choses matériels. Pourquoi alors l'esprit deleuzien constate-t-il la présence de répétitions dans sa contemplation des images ? Nous sommes maintenant en mesure de répondre : parce qu'en liant les cas, l'imagination a permis à cet esprit de dépasser la simple contemplation – *ce qui, du même coup, l'a plongé dans la fiction*. Cette fiction, Deleuze estime qu'elle est le produit d'une fantaisie, les images lumineuses étant prises en charge par l'imagination qui établit des liens idéels entre elles. Peut-être est-ce à ce prix – la plongée dans les inventions fictives – que l'esprit deleuzien parvient au bon sens<sup>105</sup>. Une chose est

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> N'oublions pas que, chez Deleuze, l'esprit avant tout *délire* (il sent ce qui est aformel et indéterminé) le bon sens (perception et compréhension) n'étant qu'un dérivé que nous ne comprenons pas bien pour le moment. C'est pourquoi l'empirisme des formes – où l'esprit est à même de constater de la différenciation et, lorsqu'il reconnaît des états de choses spatialement ou temporellement, de la répétition matérielle – n'est chez lui qu'un empirisme *de droit*, l'empirisme *de fait* étant celui des forces, c'est-à-dire des différences matérielles senties, mais en tant qu'« insensibles » du point de vue du bon sens. C'est ce que laisse entendre ce propos tiré d'*Empirisme et subjectivité*, auquel Deleuze semble être resté fidèle dans *Différence et répétition* : « Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires ».

pour le moins certaine : chez Deleuze, c'est par la fantaisie que l'esprit peut reconnaître des formes parmi les différences matérielles en créant des liens fictifs. Du moins est-ce ainsi que nous pouvons l'expliquer pour l'instant, le processus sous-jacent à cette mise en lien s'avérant toujours obscur. La possibilité d'un dépassement de l'empirisme dans la philosophie deleuzienne se révèle néanmoins à nous – et, c'est ce dépassement qui nous permettra plus tard de comprendre davantage en profondeur tout ce que nous venons de voir.

### 1.3.2 – L'apport du sublime kantien dans la conception deleuzienne du schématisme intensif

En tant que son imagination travaille et que, dans sa contemplation, il est amené à constater de la répétition dans la différenciation des états de choses, l'esprit deleuzien est dit *perplexe*. Il se questionne, affirme Deleuze, puisque « contempler, c'est questionner<sup>106</sup> ». Que questionne-t-il ? La réalité matérielle qu'il sent et perçoit. Dans son expérience de cette réalité, il se demande devant quelles différences il se trouve<sup>107</sup>. Au niveau du bon sens, le sens de la répétition l'a amené à s'attendre à ce que certaines formes reviennent parmi les états de choses matériels. Suivant la pensée deleuzienne, les forces constitutives des images lumineuses ont beau être toutes différentes, l'esprit y perçoit des formes qu'il reconnaît, ce qui, précisément, le rend perplexe. La prise en charge réflexive des images lumineuses par l'imagination fantaisiste, les liens établis par elle entre les différences matérielles, l'apparition de l'attente chez l'esprit qui, pour Deleuze, se trouve différencié – tout ce travail empirique constitue à notre avis un travail de *création*. De fait, chez Deleuze, la croyance qui en résulte du côté de l'esprit, lequel s'attend à ce que les feuilles et les fleurs *re*-poussent, à ce que le soleil se *re*-lève le lendemain matin, à ce que l'éclair *re*-déchire le ciel, est une création fictive – une fantaisie comme lumière idéale – rendue possible par la *mise en relation* que l'imagination établit entre les divers cas sentis comme forces matérielles

---

Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 86.

<sup>106</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 106.

<sup>107</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 106-107.

et perçus comme formes spatiales. Cette mise en relation fantaisiste des différences matérielles permet à l'esprit deleuzien de dépasser le simple donné de l'expérience vers un monde imaginaire imprégné d'idées fictives.

Cette voie ouvrant possiblement vers un dépassement de l'expérience reste pour le moment nébuleuse. Nous savons que, d'après la philosophie deleuzienne, ce qui s'est créé dans l'esprit contemplatif n'est autre que le sens de la répétition lui-même. Selon nous, Deleuze conçoit bel et bien l'imagination comme une capacité créatrice, et il ne manque pas de le soulever dans son interprétation de la pensée humienne : « *Avec le Monde, l'imagination est vraiment devenue constituante et créatrice*<sup>108</sup> ». Non seulement l'activité de l'imagination s'avère-t-elle à ses yeux créatrice – et, nous remarquons à nouveau chez lui la potentielle ouverture vers un surpassement de l'empirisme simple – mais c'est bien dans le monde, c'est-à-dire dans la réalité empirique, qu'elle permet à l'esprit de constater l'existence d'une répétition dans la différenciation des états de choses relatifs aux différences matérielles : « Il n'y a d'objet physique et de répétition que dans le monde<sup>109</sup> ». Autant dire que, dans la conception deleuzienne de la réalité, il n'y a de création du sens de la répétition que sous l'influence de la matière sentie comme forces présentes, et perçue comme formes représentées.

Il arrive que Deleuze parle d'invention à propos du caractère créatif de l'imagination, la fantaisie produite par celle-ci étant *inventée* par la mise en relation idéale des différences matérielles. Dans *Empirisme et subjectivité*, il considère aussi que le tout s'apparente à une sorte de schématisme, à la manière de Kant, à qui il emprunte librement cette notion pour l'appliquer à son interprétation de Hume. Pour le philosophe allemand, un schème est une représentation inscrite entre les perceptions sensibles et les concepts de l'entendement. C'est le schème qui, selon Kant, permet la subsumption des images phénoménales sous

---

<sup>108</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 82 (l'italique est de Deleuze; voir tout le chapitre IV).

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 75 (cf. p. 73-74).

les catégories intellectuelles, le tout par un travail de l'imagination. De plus, le schème kantien est *a priori*, soit *indépendant de l'expérience*. Kant écrit : « Cette représentation médiatisante doit être pure (dépourvue de tout élément empirique) et cependant d'un côté *intellectuelle*, de l'autre *sensible*. Tel est le *schème transcendantal*<sup>110</sup> ». Pour sa part, Deleuze soutient dans *Différence et répétition* qu'un tel schématisme est abstrait de par son éloignement avec les données de l'expérience et, par le fait même, avec la réalité matérielle :

Ces déterminations dynamiques spatio-temporelles, n'est-ce pas déjà ce que Kant appelait des schèmes ? Il y a toutefois une grande différence. Le schème est bien une règle de détermination du temps et de construction de l'espace, mais il est pensé et mis en œuvre par rapport au concept comme possibilité logique; cette référence est présente dans sa nature même, au point qu'il convertit seulement la possibilité logique en possibilité transcendantale. Il fait correspondre des relations spatio-temporelles aux relations logiques du concept. Extérieur au concept, cependant, on ne voit pas comment il peut assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité, puisqu'il n'a pas de quoi lui-même assurer sa propre harmonie avec le concept de l'entendement, sans appel à un miracle.<sup>111</sup>

Pour Deleuze, la conception kantienne du schème, en s'appuyant sur une « possibilité logique », n'est pas suffisamment concrète, ce qui, à ses yeux, ne reflète aucunement le véritable schématisme. Nul doute que Kant souhaite lui aussi saisir le schématisme dans son sens le plus concret et réel qui soit, Deleuze étant plutôt sévère à son égard. D'ailleurs, malgré ses développements, Kant n'a-t-il pas lui-même exprimé des doutes quant à la nature véritable d'un schématisme *a priori*, lequel lui semble appartenir à un revers obscur de la pensée ? À notre avis, ces doutes traduisent chez lui un désir de comprendre le plus concrètement possible la notion du schématisme, comme le laisse deviner ce passage de la *Critique de la raison pure* : « Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes à la nature

<sup>110</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 224-225.

<sup>111</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 281.

pour les mettre à découvert devant nos yeux<sup>112</sup> ». Si Deleuze se montre plutôt injuste vis-à-vis de Kant, il estime néanmoins que ce dernier a fini par concevoir l'imagination comme étant le lieu d'un libre jeu non plus fondé sur une harmonie préétablie *a priori*, mais sur une mise en activité *a posteriori*, soit sous l'influence des sensations issues de l'expérience. Il affirme ainsi que, dans la *Critique de la faculté de juger*, avec le concept du sublime, Kant a libéré l'imagination de tout caractère abstrait pour en faire le lieu d'un libre jeu, non structuré d'avance par une quelconque harmonie – ce qu'indique une note de bas de page tirée de *Différence et répétition* :

*Le cas de l'imagination* : ce cas est le seul où Kant considère une faculté libérée de la forme d'un sens commun, et découvre pour elle un exercice légitime véritablement « transcendant ». En effet, l'imagination schématisante, dans la *Critique de la raison pure*, est encore sous le sens commun dit logique [...] Mais avec le sublime, l'imagination selon Kant est forcée, contrainte d'affronter sa limite propre [...] son maximum qui est aussi bien l'inimaginable, l'informe ou le difforme dans la nature (*Critique de la faculté de juger*, § 26). Et elle transmet sa contrainte à la pensée, à son tour forcée de penser le supra-sensible, comme fondement de la nature et de la faculté de penser : la pensée et l'imagination entrent ici dans une discordance essentielle, dans une violence réciproque qui conditionne un nouveau type d'accord (§ 27). 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 (§ 29).<sup>113</sup>

Autrement dit, chez Kant tel que le comprend Deleuze, l'imagination est poussée au bord de sa limite, voire *en dehors* de son ultime limite, par des forces concrètes qui s'imposent à l'esprit et qui, de loin, le dépassent. Cette idée d'une imagination poussée à s'activer sous la violence des sensations, c'est bien là ce qui intéresse Deleuze – le schématisme abstrait qu'il perçoit dans la *Critique de la raison pure* étant par lui relégué à l'arrière-plan au profit de ce qu'il appelle un schématisme *intensif* dans son livre sur Hume<sup>114</sup>. D'un point de vue deleuzien, un tel schématisme intensif n'a plus rien à faire d'une harmonie préétablie qui

<sup>112</sup> Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 226.

<sup>113</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 187.

<sup>114</sup> Voir *Empirisme et subjectivité*, p. 144-148 (cf. p. 90-91, 101).

permettrait à l'imagination de lier les sensations à l'entendement, suivant une structure *a priori*. Sous l'influence de la *Critique de la faculté de juger*, Deleuze soutient que l'imagination *crée librement* des schèmes à partir des images lumineuses imposées à l'esprit, lequel n'y perçoit aucune forme de droit, vu le caractère débordant des forces, qu'il ne peut que sentir dans les faits<sup>115</sup>. De plus, avec le sublime kantien que Deleuze adapte à sa façon, l'expérience fait partie intégrante du travail de l'imagination, étant nécessaire à l'activation du processus de création des fictions produisant la croyance de l'attente chez l'esprit.

Ici, une notion se devine : celle de la *passivité* de l'esprit, que nous développerons dans la partie suivante. Disons simplement pour l'heure que, sous la violence des sensations, soit des images lumineuses, l'imagination chez Deleuze est *forcée* à s'activer dans l'esprit, ce qui explique pourquoi les différences matérielles peuvent être considérées comme des forces intensives. Quant à l'esprit tel qu'il le conçoit, il n'est en rien actif. Au mieux *réagit-il* malgré lui à ces intensités dynamiques qui s'imposent à sa sensibilité, le tout sous le mode de l'involontaire. L'esprit deleuzien réagit à l'activité de son imagination, étant simplement inscrit au milieu des cas et des circonstances qu'il subit passivement dans son délire. Mais,

---

<sup>115</sup> Alberto Gualandi ne veut pas dire autre chose lorsqu'il écrit : « La thèse fondamentale de Deleuze veut que, sans l'apport analogique des Idées, l'entendement lâche sa prise sur la sensibilité, laquelle nous révèle dès lors un monde de différences pures, monde dionysiaque de l'intensité et du Devenir. Afin de libérer les *Matières* sensibles de toute *forme* prédéterminée, un dernier détour critique semble pourtant nécessaire. La doctrine kantienne du schématisme en est la cible ». Il s'agit en bref pour Deleuze de quitter le bon sens au nom d'un délire qui plongerait l'esprit dans les différences matérielles. Au regard de ce dernier, Kant est resté trop près du bon sens, ayant cru que les formes abstraites dérivées des forces concrètes composaient une structure épistémologique universelle nous permettant de connaître. Bien que cette interprétation de Kant puisse être remise en question, nous pouvons avec certitude affirmer qu'il n'en est rien dans la philosophie deleuzienne, où toute structure est singulière et fluente. À cela, Gualandi renchérit : « pour Deleuze, c'est la "machine à penser" kantienne qui ne fonctionne pas comme Kant le voudrait, c'est dans le cœur même du sens commun spéculatif, dans le rapport entre les facultés, qu'il y a une *différence* que Kant essaye de réduire en attribuant à l'imagination le rôle de médiation entre l'entendement et la sensibilité. La fonction transcendante de l'imagination est en effet de produire des schèmes qui permettent d'appliquer les catégories de l'entendement aux données de l'intuition, l'espace et le temps, et de donner forme ainsi à la sensation. Mais c'est justement cette fonction de médiation, qu'on appelle *schématisme*, que Deleuze conteste radicalement ». Pour ce dernier, s'il y a un schématisme, ce n'est pas en fonction de structures formelles qu'il juge préétablies, mais de *structurations créatrices de formes* suivant un libre jeu de nature procédurale. D'où, peut-être, son emprunt à Kant pour l'appliquer à Hume.

Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 51-54.

dans l'empirisme simple tel que Deleuze l'élabore sous l'influence de Hume, c'est bien l'imagination qui, par son travail forcé, crée sous l'aspect d'un schématisme intensif des fantaisies, lesquelles sont de pures inventions. Dans la pensée deleuzienne, l'imagination n'est donc pas une activité volontaire issue d'un effort de l'esprit : *c'est une capacité que subit involontairement l'esprit* – d'où la passivité de celui-ci sur laquelle nous reviendrons.

### 1.3.3 – La création d'une sensibilité nouvelle – une plongée forcée dans les connexions intuitionnées

Nous avons mentionné que, chez Deleuze sous l'influence de Hume, le sens de la répétition s'exprime ainsi : l'esprit contemplatif, à force de sentir des différences matérielles et d'y reconnaître, par la perception, des formes qui reviennent sporadiquement de façon ressemblante, finit par s'attendre à la survenue de B après celle de A. Ce qui, soutient Deleuze, a rendu cela possible, c'est le travail de l'imagination qui, à l'aide des images lumineuses au milieu desquelles se trouve l'esprit, crée des idées fantaisistes par un travail intensif de schématisation. De par ces idées fantaisistes – schèmes tracés par l'imagination – l'esprit deleuzien en vient à sentir la présence d'une *connexion* entre A et B. Selon nous, cette notion de connexion montre une fois de plus l'apport de la pensée humienne dans la philosophie de Deleuze<sup>116</sup>. Hume affirme que l'esprit suppose un lien nécessaire entre deux événements, lorsque l'apparition d'une chose après une autre s'effectue de manière répétitive, la première étant comprise comme l'« effet » de la « cause » qu'est la seconde. Ainsi formule-t-il :

---

<sup>116</sup> Hume considère d'ailleurs toute connexion comme une inférence, celle-ci étant effective dans le cours de l'expérience, comme l'indique ce passage du *Traité de la nature humaine* qui nous éclaire sur son empirisme : « C'est donc par l'expérience seulement que nous pouvons inférer l'existence d'un objet de celle d'un autre. La nature de l'expérience est la suivante. Nous nous souvenons d'avoir eu des exemples fréquents de l'existence d'une espèce d'objets; et nous nous souvenons aussi que des objets individuels d'une autre espèce les ont toujours accompagnés et ont existé suivant un ordre régulier de contiguïté et de succession par rapport à eux ». L'ordre régulier de la contiguïté et de la succession dont parle Hume, c'est ce que nous avons considéré chez Deleuze sous l'aspect de la répétition matérielle dans l'espace et le temps.

David Hume, *L'entendement – Traité de la nature humaine : Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995, p. 149.

Après la répétition des cas semblables l'esprit est porté, par habitude, à l'apparition d'un événement, à attendre celui qui l'accompagne habituellement et à croire qu'il existera. Cette connexion que nous *sentons* en notre esprit, cette transition coutumière de l'imagination d'un objet à celui qui l'accompagne habituellement est donc le sentiment ou l'impression d'où nous formons l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire. Il n'y a rien de plus en l'occurrence.<sup>117</sup>

Il est manifeste que, pour Hume, la possibilité de l'existence d'une connexion entre deux choses, l'une étant cause, et l'autre effet, relève de l'ordre d'une certaine *sensibilité* créée chez l'esprit. Suivant cette perspective, l'imagination fait sentir à celui-ci que quelque chose de mystérieux se cache, une relation entre deux termes, une connexion entre deux événements. Cela va sans dire que, chez Hume, l'existence potentielle d'une connexion n'est pas un savoir, mais bien un *ressenti* – et, d'un point de vue deleuzien (voire bergsonien), nous pourrions dire qu'elle n'est pas intellectuelle, mais intuitive. Toutefois, la position de Hume à cet égard est célèbre : si l'esprit peut ressentir la présence d'une connexion entre deux éléments matériels, *cette connexion demeure inaccessible à la connaissance humaine*. Autrement dit, estime Hume, s'il y a des relations entre les termes, seuls les termes nous sont connus. C'est que, à son avis, nous ne pouvons pas en avoir d'impressions sensibles, et seul ce qui est senti dans l'expérience peut être connu :

Il nous faut produire les impressions que nous avons originellement senties et dont les idées sont des copies. Ces impressions sont toutes fortes et sensibles. Elles n'admettent pas d'ambiguïté. Elles ne sont pas seulement elles-mêmes en pleine lumière, mais elles jettent de la lumière sur les idées qui leur correspondent et qui se trouvent dans l'obscurité.<sup>118</sup>

Il apparaît que, pour Hume, les idées n'ont pas accès aux connexions entre les choses, puisqu'elles sont des copies des impressions, ne faisant alors connaître que les termes sentis, et non ce qui les relie. C'est donc poussé par le scepticisme qu'il refuse de plonger dans le domaine des connexions. Pour expliquer son refus, il donne l'exemple d'une boule

---

<sup>117</sup> David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, p. 142.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 129.

de billard qui, lorsqu'elle est en mouvement, va se heurter contre une autre boule de billard. Si l'esprit constate bel et bien qu'aussitôt, la seconde boule se met en mouvement, et que ce mouvement semble bien provoqué par la première, Hume considère qu'il ne peut rendre compte de la relation profonde qu'il y a entre les deux boules, à savoir entre la cause et l'effet. Dans son *Enquête*, il formule : « il n'y a pas d'idée, de celles qui se présentent en métaphysique, qui soit plus obscure et plus incertaine que celles de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie* et de *connexion nécessaire*<sup>119</sup> ». Juste avant dans le même ouvrage, Hume écrit, après avoir affirmé que l'impulsion d'une boule de billard s'accompagne de celle d'une autre boule :

Voilà tout ce qui apparaît aux sens *externes*. L'esprit ne sent aucun sentiment, aucune impression *interne* de cette succession d'objets; par suite, il n'y a, dans un cas isolé et particulier de causalité, rien qui puisse suggérer l'idée de pouvoir ou de connexion nécessaire.<sup>120</sup>

Et encore, cette fois en se référant aux données matérielles en général :

En réalité, il n'y a aucune partie de la matière qui découvre jamais, par ses qualités sensibles, un pouvoir ou une énergie, ou qui nous donne une base pour imaginer qu'elle pourrait produire quelque chose ou qu'elle serait suivie d'un autre objet que nous pourrions appeler son effet. Solidité, étendue, mouvement : ces qualités sont toutes complètes en elles-mêmes et elles ne désignent pas d'autre événement qui puisse en résulter. Les scènes de l'univers sont continuellement changeantes; un objet en suit un autre en une succession ininterrompue; mais le pouvoir ou la force, qui anime la machine entière, nous est entièrement caché et ne se découvre dans aucune des qualités sensibles du corps [...] car aucun corps ne nous découvre jamais un pouvoir qui pourrait être l'original de cette idée.<sup>121</sup>

Ce que laisse entendre Hume, c'est que l'esprit infère entre une cause et son effet un simple *lien de conjonction* par un travail de l'imagination; mais, pense-t-il, ce lien reste une *fiction créée* à partir des données de l'expérience. Et, puisqu'à force de répéter l'expérience consistant à faire se cogner deux boules de billard l'une contre l'autre, la première provoque toujours

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 130-131.

le mouvement de la seconde, l'esprit n'en vient selon lui qu'à *deviner* qu'il y a là une véritable *connexion*, laquelle serait *plus profonde que le lien conjonctif* imaginé en surface. Or, en ce sens, puisqu'une telle connexion ne peut en aucun cas être perçue, aucune impression de celle-ci ne peut produire une idée. Bref, d'après Hume, entre les termes clairs, il y a des *relations obscures* – sans doute réelles, mais pour toujours *inconcevables*.

Pour sa part, Deleuze appelle bien « cause » les forces matérielles en tant qu'elles permettent l'apparition d'un état de choses. Toutefois, nous avons mentionné que ce rapport de causalité entre une force et la différenciation faisant apparaître des formes nouvelles ou ressemblantes – mais toujours nouvelles – n'est chez lui qu'une apparence illusoire. Dans la conception deleuzienne du monde, les différences matérielles sont bien causales, mais le mouvement que l'esprit perçoit dans la différenciation *paraît* être l'effet de ces causes sans l'être vraiment. En ce sens, le déchirement du ciel semble causé par l'apparition de l'éclair, et la clarté du jour semble causée par le lever du soleil. Cependant, estime Deleuze, il n'en est rien : l'effet n'est guère pour lui l'apparition d'un état de choses qui serait causé par des forces matérielles, et encore moins qui serait provoqué par les formes constitutives d'un autre état de choses, même si l'existence possible d'une connexion entre les deux est bien justifiée. Pour Deleuze, *l'effet est la sensation dont parle Hume*, c'est-à-dire que *l'effet se situe dans l'esprit*, tout comme l'événement, qui ne s'inscrit guère dans les cas qui apparaissent, mais *dans le ressenti de l'esprit*. Il s'ensuit que, dans la pensée deleuzienne, les deux apparitions – A et B – sont *toutes deux des causes* en ce que les forces sous-jacentes à leurs formes provoquent une sensation chez l'esprit contemplatif. Elles causent chez celui-ci un *ressenti* ou une *sensation*. Ainsi, le déchirement du ciel cause dans l'esprit la sensation d'une connexion avec l'éclair, qui cause *aussi* dans l'esprit la sensation d'une connexion avec le déchirement du ciel. La clarté du jour cause chez l'esprit la sensation d'une connexion avec le lever du soleil, lequel cause *aussi* chez lui la sensation d'une connexion avec la clarté du jour. Les différences matérielles chez Deleuze sont toutes des causes en tant qu'elles sont des forces qui font signes – et, *les effets se situent tous dans l'esprit*, n'étant pas matériels, mais en dehors des termes matériels, dans le lieu obscur

des *relations idéelles*<sup>122</sup>. Alors que Hume conçoit un premier terme A comme la cause de l'effet d'un second terme B, la connexion entre les deux étant selon lui inaccessible par l'intellect humain, Deleuze voit A comme une cause, B également comme une cause, la connexion entre les deux étant leur effet, de l'ordre de l'idée non plus fictive ou fantaisiste, mais *réelle*, accessible par le ressenti intuitif, ou encore par la sensibilité.

Une chose ne doit pas nous échapper : tandis que Hume conçoit l'idée comme étant la copie des impressions sensibles, laissant obscures les relations entre les termes, Deleuze conçoit l'idée comme étant *créée* en tant qu'effet des impressions – *les idées deleuziennes étant alors inscrites dans les relations entre les termes*. Il s'ensuit que, pour lui, les idées ne relèvent plus de fictions abstraites, étant des *réalités concrètes*. Ce n'est plus l'imagination qui, en réfléchissant les images lumineuses, trace schématiquement des idées : c'est désormais l'ensemble des différences matérielles qui, dans le cours de l'expérience, s'imposent avec force à l'esprit au point de le pousser en dehors de ses limites, là où il n'y a plus de tracés schématiques possibles. Chez Deleuze, *les idées deviennent réelles en tant qu'effets sentis sous l'impact violent des forces empiriques*. Ainsi croit-il surpasser la philosophie humienne en poussant l'esprit au dehors de l'empirisme simple. Selon lui, Hume en est resté à une conception de l'idée comme copie des impressions, lui conférant un caractère fictif – l'effet étant forcément compris lui aussi à travers une idée fictive, comme l'indiquent bel et bien ces mots de son *Enquête* : « L'apparition de la cause conduit toujours l'esprit, par une transition coutumière, à l'idée de l'effet<sup>123</sup> ». Plus loin, Hume définit une cause comme « *un objet suivi d'un autre et dont l'apparition conduit toujours la pensée à l'idée de cet autre objet*<sup>124</sup> ». De son côté, Deleuze prétend surpasser cette vision d'une compréhension « fictive » du monde, basée sur la croyance par l'entremise d'idées fantaisistes tracées par le schématisme

---

<sup>122</sup> Ici, nous devinons un nouveau sens du mot « idée » chez Deleuze. Ce n'est plus une idée fictive, comme il en parle à propos de Hume, ni une idée abstraite ou fantaisiste, mais une *idée bien réelle et concrète* – que nous appellerons temporairement « idée-réelle » pour l'opposer aux idées fictives. Nous développerons ce sens de l'idée dans notre deuxième chapitre. Pour le moment, nous voulons seulement montrer que, dans la philosophie deleuzienne, une ouverture vers un dehors de l'empirisme simple se révèle à nous de manière graduelle.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>124</sup> *Ibidem* (l'italique est de Hume).

de l'imagination. Ce qu'il cherche à élaborer, c'est la conception d'une *idée-réelle* qui serait l'*effet véritablement senti de forces puissantes débordant l'esprit*, ce qui, pense-t-il, plongerait celui-ci dans une pensée non pas abstraite, mais bien *concrète*, où les connexions pourraient être appréhendées de manière intuitive.

\*

Dans l'orbe de la pensée deleuzienne, il devient possible d'établir par le ressenti une connexion nécessaire entre les différences matérielles. Il y a chez Deleuze un déplacement de la notion d'effet d'un second terme matériel à la pensée de l'esprit : *l'effet se trouve désormais déplacé dans le domaine obscur des relations* – celui-là même que Hume se refusait à penser. Dans la philosophie deleuzienne, l'effet devient la *création d'une idée de la pensée, elle-même activée par le travail de l'imagination*. Et, cette idée s'inscrit en dehors des données empiriques, *entre* ces données. Peut-être est-ce encore là une croyance qui sous-tend la connaissance issue de la pensée; mais, assure Deleuze, c'est bien une *connaissance* idéale qui en découle. Connaissance *suggérée* – connaissance intuitive, dirait Bergson – mais, connaissance tout de même portant sur le domaine des relations.

Nous comprenons désormais que, pour Deleuze, la connexion intuitionnée par l'esprit entre les choses est ce qui crée vraiment chez celui-ci l'attente idéale, le tout *avant* la réflexion fantaisiste des images lumineuses par l'imagination qui trace des schèmes. Deleuze précise :

Les cas identiques ou semblables indépendants se fondent dans l'imagination. L'imagination se définit ici comme un pouvoir de contraction : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît. Elle contracte les cas, les éléments, les ébranlements, les instants homogènes, et les fond dans une impression qualitative interne d'un certain poids.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 96-97.

L'impression qualitative dont parle Deleuze, il nous semble que c'est bien la sensation de la présence mystérieuse d'une connexion. Ce qui doit cependant retenir notre attention, c'est le mot « contraction ». Chez Deleuze, l'imagination *contracte* les images lumineuses contemplées par l'esprit, c'est-à-dire les forces senties et, à titre dérivé, les formes perçues, le tout dans le cours de l'expérience<sup>126</sup>. Qu'en ressort-il ? Des *habitudes*, répond Deleuze, manifestement toujours sous l'influence de Hume. En effet, il y a chez le philosophe écossais l'idée selon laquelle nous contractons des habitudes à force de voir des ressemblances entre des choses pourtant différentes, ce qu'attestent ces propos :

Quand nous avons constaté une ressemblance entre plusieurs objets qui se présentent souvent à nous, nous appliquons à tous le même nom, quelques différences que nous puissions observer dans les degrés de leurs quantités et qualités et quelles que soient les autres différences qui puissent apparaître entre eux. Lorsque nous avons acquis une habitude de ce genre, le fait d'entendre prononcer ce nom ravive l'idée de l'un de ces objets et conduit l'imagination à le concevoir, pourvu de toutes ses particularités et de ses proportions particulières.<sup>127</sup>

Deleuze reprend cette conception humienne des habitudes, qu'il comprend sous l'aspect de créations découlant de la contraction des différences matérielles senties<sup>128</sup>. Et, suivant

---

<sup>126</sup> En rapportant chez Deleuze la notion de contraction non seulement à l'esprit, mais à tout être vivant, Alberto Gualandi propose cette interprétation : « À la différence d'un individu non vivant, d'un cristal ou d'une brique, dont le processus d'individuation s'accomplit dans un seul temps, un individu vivant est un ensemble d'habitudes qui se prolongent dans le temps et qui synthétisent des apports répétés d'énergie (lumineuse, sonore ou chimique) dans des processus nutritifs, perceptifs, moteurs. Deleuze appelle ces activités synthétiques des "contemplations-rétentions", car tout corps percevant contemple passivement la série des *stimuli* qui l'affectent, pour la contracter dans une différence "qui dure le temps d'une habitude". La matière vivante est une mémoire sensible qui "retient" la série temporelle répétitive qui se défait à chaque instant. Ces synthèses constituent une pluralité de temps vivants, et un organisme est à ce niveau un ensemble de durées différentes ». Si la question de la synthèse du temps ne sera vue par nous que dans le prochain point, notons que Gualandi a raison de rapporter la matière vivante chez Deleuze à une mémoire contractante. Nous verrons que ces thèmes chers à Bergson sont effectivement repris par Deleuze, tous deux leur faisant prendre une tournure ontologique, les choses – même inorganiques – ayant une capacité évoquant la mémoire. Alberto Gualandi, *op. cit.*, p. 65.

<sup>127</sup> David Hume, *L'entendement – Traité de la nature humaine : Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995, p. 65.

<sup>128</sup> Anne Sauvagnargues affirme que les habitudes, chez Hume comme chez Deleuze, sont bien des matières hétérogènes travaillées par l'imagination, laquelle « *contracte* des forces, les synthétise au sens chimique, et assure la durée relative d'un faisceau lié, ou capture de forces, selon le passé immédiat de

cette perspective, le tout s'effectue dans l'esprit, débordé par tout cela, forcé malgré lui à plonger en dehors de ses limites, *le poussant justement à sentir ce dehors où, intuitivement, il ressent la présence de connexions entre les données matérielles*. Si les causes s'avèrent matérielles, les effets sont pour Deleuze des *passions* de l'ordre de la sensibilité. Et, c'est bien dans le lieu obscur des connexions que l'esprit deleuzien s'enforce malgré lui – dans les relations inscrites entre les termes matériels, ce qui, du même coup, le plonge dans les idées fantaisistes. Ainsi Deleuze peut-il écrire sur le concept de relation en se servant encore une fois d'un vocabulaire humien :

Qu'est-ce qu'une relation ? C'est ce qui nous fait passer d'une impression ou d'une idée donnée à l'idée de quelque chose qui n'est pas actuellement donné. Par exemple je pense à quelque chose de « semblable »... En voyant le portrait de Pierre, je pense à Pierre qui n'est pas là. On chercherait en vain dans le terme donné la raison du passage. La relation est elle-même l'effet de principes dits d'association, contiguïté, ressemblance et causalité, qui constituent précisément une *nature humaine*. Nature humaine signifie que ce qui est universel ou constant dans l'esprit humain, ce n'est jamais telle ou telle idée comme terme, mais seulement des façons de passer d'une idée particulière à une autre.<sup>129</sup>

Tout comme le sublime kantien, tel que le comprend Deleuze, pousse l'imagination, par un libre jeu, à surpasser l'expérience simple au nom de schèmes tracés dans l'esprit humain, celui-ci est forcé de sentir ce qui s'inscrit en dehors du monde empirique – il est forcé de plonger dans les connexions que Hume a cru inaccessibles en les ayant placées entre une cause et un effet, alors que, pour Deleuze, *ce sont elles les véritables effets*. Comme il l'écrit : « Le problème n'est pas celui des causes, mais du fonctionnement des relations comme

---

la rétention, le futur immédiat de l'anticipation, qui se chevauchent dans le présent vivant de la conservation ». Pour Sauvagnargues, ce travail schématisant de l'imagination semble bien être chez Deleuze une *création* d'idées fantaisistes sous l'aspect d'habitudes : « Les "occurrences", les "épreuves ou les cas" se contractent dans une "imagination contemplante", sensations créatrices et passives qui forment une habitude ».

Anne Sauvagnargues, « Deleuze : de l'animal à l'art », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 128-129.

<sup>129</sup> Gilles Deleuze, « Hume », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 228.

effets de ces causes, et des conditions pratiques de ce fonctionnement<sup>130</sup> ». Voilà que, dans l'ordre où nous abordons la philosophie deleuzienne, la réalité matérielle se fend de l'intérieur, que l'empirisme simple se fêle, nous ouvrant à tout un monde d'un autre ordre – celui du disparu ou du précurseur sombre que l'esprit deleuzien est forcé de ressentir, y devinant la présence de relations, de connexions mystérieuses, réunissant les matières hétérogènes, les éléments dispersés comme images lumineuses.

\*

Déjà, suivant notre interprétation de la philosophie de Deleuze, trois rapports entre la matière et la création s'imposent. Le premier, nous affirmons que c'est *celui de la répétition matérielle qui paraît créer de nouvelles formes dans les différences matérielles*. Si nous précisons que cette répétition « paraît » créer de nouvelles formes, soit de nouveaux états de choses, ce n'est pas pour rien : c'est que, chez Deleuze, la différenciation est un mouvement de nature empirique révélant la mise en forme des forces matérielles par l'entremise de la perception des images lumineuses. Or, de son avis, ce mouvement empirique relève d'une temporalité successive, claire au regard de l'esprit contemplatif. L'imagination de celui-ci tisse en lui des liens entre les cas empiriques, c'est-à-dire entre les différences matérielles, et ces liens sont chez Deleuze des connexions fictives, contractées par le pouvoir créateur de l'imagination. Le mouvement empirique – c'est-à-dire la différenciation et la répétition matérielle qui en fait partie – est en ce sens un produit fictif de l'esprit. Il s'ensuit que, dans la philosophie deleuzienne, *la répétition matérielle ne crée rien, pas plus que la différenciation*. En tant qu'elles sont pour Deleuze des fictions, elles ne peuvent aucunement être créatrices, *étant elles-mêmes créées*. Les états de choses, de même que leurs ressemblances, sont donc chez lui des reflets fantaisistes produits par un processus obscur, plus profond, qui ne se laisse pas prendre en charge par l'imagination. Un tel processus ne se laisse pas contracter en habitudes, ne donnant pas directement lieu à des croyances ou à des attentes quelconques.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 229.

Le second rapport entre la matière et la création que nous avons cerné dans la philosophie deleuzienne est celui-ci : *l'imagination, par un travail schématique de réflexion à partir des images lumineuses contemplées par l'esprit, crée chez ce dernier des habitudes – celles-là même qui lui permettent de discerner de la répétition matérielle*. Cela peut sembler paradoxal : c'est par habitude que l'esprit deleuzien est apte à constater de la répétition dans la différenciation des états de choses matériels – et, c'est ce constat même qui provoque chez cet esprit le travail de l'imagination permettant la création des habitudes. En mots simples, ce constat active l'imagination, alors qu'il est lui-même rendu possible par l'activité de cette imagination. C'est que, répétons-le, tout cela relève selon Deleuze d'un mouvement empirique propre à un empirisme des *formes*. Chez lui, c'est en tant que formes que les états de choses se ressemblent et paraissent se répéter, ce qui relève à ses yeux d'une fiction, d'une invention – d'une *création fantaisiste*. Dans la pensée deleuzienne, la répétition matérielle est une répétition *de droit*, de même que la différenciation qui génère de nouvelles formes dans les images lumineuses. Or, *dans les faits*, Deleuze estime que tout est bel et bien différent dans la matière – d'où notre expression de « différences matérielles » pour désigner ce qui, dans sa philosophie, relève du concret, de l'empirisme des forces. Il n'en demeure pas moins que, d'après Deleuze, par la création des habitudes, quelque chose de nouveau s'est créé dans l'esprit, comme il le formule : « un changement se produit dans l'esprit qui contemple : une différence, quelque chose de nouveau *dans* l'esprit. Lorsque A paraît, je m'attends maintenant à l'apparition de B<sup>131</sup> ». En ce sens, non seulement la réalité est-elle constituée d'une pluralité de différences, mais *une différence s'est elle-même introduite dans l'esprit*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Une chose simple : de par la contraction que l'imagination a effectuée dans l'esprit deleuzien, celui-ci a lui-même changé. *Il est devenu différent par rapport à ce qu'il était*. D'une part, il contemple les différences matérielles dans la réalité empirique; et, d'autre part, une différence s'accapare de lui. Certes, tient à préciser Deleuze, il arrive que l'esprit ne soit guère affecté par les différences propres à la réalité matérielle. Il ne faut alors plus parler de contraction, mais de *fatigue* : « la fatigue marque ce moment où l'âme

---

<sup>131</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 96.

ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. Nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations<sup>132</sup> ». La fatigue, elle, ne change d'ailleurs rien à l'esprit contemplatif. Seule la contraction introduit en lui de la différence. Que résulte-t-il de ce changement selon Deleuze ? Ce que nous avons dit plus haut : l'esprit contemplatif finit par discerner de la répétition dans la réalité empirique – répétition qui, insistons, est pour Deleuze entièrement fictive. Ainsi le sens de la répétition s'est-il selon lui créé, ouvrant l'esprit au domaine du droit : l'esprit s'attend *en droit* au revenir des feuilles, des fleurs, du soleil. Il *croit* que ces choses se répéteront. Et, s'il arrivait que ces choses finissent bel et bien par revenir, cela renforcerait ses habitudes – de sorte que le constat de la répétition d'états de choses dans la réalité matérielle nourrirait pour ainsi dire le sens de la répétition. Le monde lui deviendrait alors – encore une fois *en droit* – ordinaire, familier, ressemblant, reconnaissable, etc.

À notre avis, un troisième rapport entre la matière et la création s'est aussi révélé dans la pensée deleuzienne – la création n'y ayant plus lieu dans le domaine du droit, mais *dans les faits*. Nous avons vu que, pour Hume, les idées sont des copies des impressions sensibles, et la pensée ne peut selon lui s'effectuer qu'à partir de ce qui a été senti dans le cours de l'expérience. Tel qu'il le mentionne : « il nous est impossible de *penser* à quelque chose que nous n'ayons pas auparavant *senti* par nos sens, externes ou internes<sup>133</sup> ». Et, puisque les connexions ne peuvent d'après lui être senties, il s'ensuit qu'elles ne peuvent être connues. Or, chez Deleuze, les différences matérielles doivent effectivement être senties pour que la pensée s'effectue – mais, avec lui, les idées ne sont plus des copies des impressions, étant plutôt des *créations effectuées en dehors du monde empirique, l'esprit étant poussé en dehors de ses limites sous la violence des forces matérielles*. Les sensations comme forces matérielles qui, considère Deleuze, poussent l'esprit en dehors de la réalité empirique, là où un processus créatif de formes opère de manière obscure – voilà précisément la solution à notre problème qui consistait à comprendre comment l'esprit deleuzien est affecté par la matière de manière

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>133</sup> David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, p. 129.

à développer le sens de la différenciation et de la répétition matérielle : *il y est poussé malgré lui, par la contemplation qui le heurte sous la violence des différences matérielles*. Mais, comment l'esprit peut-il sortir de ses limites ? Deleuze reste ambigu sur ce point, ce qui non seulement nous laisse dans l'embarras, mais nous donne aussi le droit de douter d'une telle possibilité. Il reste que l'empirisme deleuzien se trouve fêlé, et qu'un dehors s'ouvre à nous. Rappelons que les idées dont parle Deleuze appartiennent à ce dehors, n'étant pas abstraites, mais bien concrètes. D'où notre appellation d'« idées-réelles ». Laissons pour le moment ces idées dans leur obscurité, puisque deux thèmes relatifs à l'empirisme simple chez Deleuze doivent être abordés pour une meilleure compréhension de celui-ci : le présent empirique et la subjectivité humaine.

#### 1.4 – La synthèse passive comme voie menant à la fêlure de l'empirisme simple (problème 4)

Nous avons vu que, chez Deleuze, par la contraction des habitudes, l'esprit constate dans l'expérience la présence de répétitions dans la différenciation des éléments matériels. Selon lui, c'est à travers ce constat que l'imagination, par un travail de contraction fantaisiste et inventif, met schématiquement en relation les cas empiriques. Dans les dernières pages de *Différence et répétition*, Deleuze le réitère en ces termes : « La répétition la plus matérielle ne se fait que par et dans une différence qui lui est soutirée par contraction, par et dans une âme qui soutire une différence à la répétition<sup>134</sup> ». De plus, estime-t-il, à force de constater de la répétition dans la différenciation des éléments matériels, de nouvelles contractions d'habitudes se créent dans l'esprit contemplatif – comme s'il y avait derrière tout cela un processus infini, sans commencement ni point d'arrivée. En somme, sous la lunette du bon sens, l'esprit deleuzien constate de la répétition d'états de choses dans le devenir et, par un travail fantaisiste de réflexion des images lumineuses environnantes, il contracte des habitudes, ce qui l'amène à constater de la répétition dans le devenir – et ainsi de suite, son sens de la répétition étant lui-même créé par les habitudes, à leur tour créées par le

---

<sup>134</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 366.

sens de la répétition, créées par les habitudes, etc. Ici, il semble que le mouvement empirique de différenciation et, du même coup, de répétition matérielle met en place une régression à l'infini faisant sentir à l'esprit perplexe que tout cela est l'expression de quelque chose de plus profond – d'un certain précurseur sombre, constitutif d'un fond obscur, grouillant entre les différences matérielles tout en s'en distinguant. C'est là dans la pensée deleuzienne un processus situé à un niveau non empirique, la répétition matérielle relative à l'empirisme des formes s'étant avérée imaginaire.

Ce qu'il nous importe à présent d'aborder, c'est la question du temps chez Deleuze. L'esprit deleuzien constate, au milieu du monde, que celui-ci est en perpétuel mouvement. Partout, à son regard, les choses se différencient, tant les forces présentes que les formes qui en dérivent du côté de la représentation. De par les inventions fantaisistes, il constate la présence tout aussi fantaisiste de répétitions : les feuilles, les fleurs et les éclairs se ressemblent. Il se souvient aussi que le soleil s'est levé à chaque matin et, sous le mode de la croyance, il s'attend à ce qu'il se lève encore maintes et maintes fois dans les matins à venir. Selon Deleuze, *il se crée dans son imaginaire le sens du passé et de l'avenir*. De fait, estime-t-il, la contraction des différences matérielles, qu'elles soient senties comme forces concrètes ou perçues comme formes abstraites, engendre par le travail de l'imagination des liens établis schématiquement par elle. Il en résulte un temps qui prend la forme de la *succession*. Autrement dit, d'après Deleuze, les instants contractés produisent un présent auquel appartiennent le passé et le futur. Tel est donc le caractère empirique du temps dans la pensée deleuzienne, le présent étant l'état où les instants successifs se contractent dans une coexistence du passé et du futur<sup>135</sup>. Le passé, c'est ici la contraction elle-même, et le futur, l'attente.

Tout cela appartient à ce que Deleuze nomme une *synthèse du temps*. Cette synthèse, il la qualifie de *présent vivant*. Pourquoi vivant ? Parce qu'il est en perpétuel mouvement, les choses s'écoulant du passé au futur, le tout *au présent*. Deleuze estime ainsi que la

---

<sup>135</sup> Pour le caractère empirique du présent comme succession, se référer à *Différence et répétition*, p. 113.

contraction du passé est au présent, tout comme l'attente du futur. Selon lui, la succession empirique du présent permet, par un travail synthétique de contraction, de percevoir un lien de continuité entre des éléments pourtant détachés : par exemple, les coups d'une horloge. En ce sens, ce ne sont pas là cinq coups simplement hétérogènes, séparés – mais, un ensemble de cinq coups faisant comprendre à l'esprit qu'il est cinq heures. Les contractions effectuées dans l'esprit deleuzien, y compris celles qui éveillent en lui le sens du temps (différenciation et répétition matérielle) forment en quelque sorte des réponses aux questionnements de cet esprit, ce que Deleuze suggère ici : « Les contemplations sont des questions, et les contractions qui se font en elle, et qui viennent les remplir, sont autant d'affirmations finies qui s'engendrent comme les présents s'engendrent à partir du perpétuel présent dans la synthèse passive du temps<sup>136</sup> ». Ainsi, d'après Deleuze, la synthèse qu'est le présent vivant répond aux questionnements de l'esprit, perplexe par rapport aux différences devant lesquelles il se trouve. Soyons clairs : dans l'empirisme des forces à partir duquel nous comprenons la philosophie deleuzienne, l'esprit délirant contemple les différences matérielles, et le travail de l'imagination le pousse à se questionner de par les deux constats qu'il fait, ce qui le rend perplexe. Les tracés schématiques issus de la contraction des habitudes le poussent ensuite à répondre à ses questionnements à travers la mise en relation fantaisiste des différences matérielles, l'esprit deleuzien se trouvant alors doté du bon sens propre à l'empirisme des formes.

En bref, chez Deleuze, le présent vivant comme synthèse du temps relève de la différenciation, des formes perçues par l'esprit contemplatif et des états de choses reconnus par le bon sens. Tout y paraît déterminé, organisé, limité, à la manière des découpes spatiales bergsoniennes qui divisent la matière-durée intensive en matière-spatiale extensive<sup>137</sup>. Mais, cette fois, ce ne sont pas les images lumineuses qui sont

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>137</sup> Comme l'expose bien Monique David-Ménard : « Le temps lie : cinq heures sonnent à la cloche; ces coups sont, dans la nature, absolument séparés, alors que celui qui les entend les contracte en une synthèse. Deleuze se réfère ici explicitement à Hume – dong... dong... dong – ou à Bergson, qui illustre la continuité par le tic-tac d'une montre ».

découpées en formes extensives : c'est pour Deleuze le temps lui-même qui se trouve spatialisé, le présent vivant pouvant être compris sous la forme d'un point sur une ligne s'étalant du passé au futur. Bergson dirait de son côté que la durée a été intellectualisée en un temps abstrait pouvant être divisé quantitativement en heures, en minutes, en secondes, etc. Le présent vivant deleuzien s'apparente à notre avis au temps spatialisé bergsonien, puisqu'il s'agit aussi d'un temps quantifiable, vu le revers formel qui le caractérise. C'est selon nous le temps de l'empirisme des formes. Toutefois, suivant Deleuze, ce sont bien les forces qui causent le présent vivant, les différences matérielles comme présences brutes s'imposant à l'imagination, qui s'activent et les synthétisent par un travail de contraction. Pour Deleuze, donc, le présent vivant constitue un mouvement où le passé surgit sous le mode de la rétention – il retient les cas en créations fantaisistes générées par le travail de contraction de l'imagination – et où l'avenir surgit sous le mode de l'attente – l'esprit finissant par s'attendre à l'apparition de cas ressemblant à ceux qu'il a auparavant sentis et perçus, et depuis lors retenus par habitude. Ce que l'esprit deleuzien retient ou contracte par l'entremise de son imagination, ce sont bien les images lumineuses comme formes perçues, certes, mais plus fondamentalement *comme forces senties*, celles-ci étant toujours sous-jacentes à celles-là<sup>138</sup>. Puis, avec cette retenue fantaisiste du passé, il se met à anticiper l'avenir en s'attendant à la répétition de certaines choses.

En résumé, chez Deleuze, avec le présent vivant comme synthèse contractée par le travail de l'imagination, le passé est retenu, et l'avenir, anticipé. C'est pourquoi le présent vivant

---

Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 48.

<sup>138</sup> Soulignons l'importance que joue ici la matière chez Deleuze : ce sont bien pour lui les différences matérielles comme forces qui sont contractées en une synthèse du temps – ce qu'Anne Sauvagnargues a bien vu : « La première synthèse du temps expose l'actualité du présent comme une synthèse passive, produisant l'individu comme résultat d'une habitude, d'une contraction de forces qui contemple le présent en lui soutirant l'avenir. Thématique humienne et plotinienne, même si la contemplation, selon Deleuze, n'est pas une intellection, mais une contraction matérielle de forces actualisées. Le vivant maintient sa présence actuelle grâce à cette synthèse de l'habitude, qui contracte les forces de la matière en soutirant une Différence à la répétition ».

Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 96-97.

est pour lui une synthèse : par la mise en lien des cas empiriques tirés des forces senties et des formes perçues, l'esprit contemplatif accumule les créations fantaisistes sous le mode de la retenue, l'imagination agissant comme une machine réfléchissante, contractante et rétentrice des images lumineuses. Puis, à partir du passé retenu, ce même esprit, cette fois perplexe, se questionne, fait des liens, sent des connexions entre les différences matérielles – et, il en vient à anticiper. Le présent vivant chez Deleuze est donc la *coexistence* du passé-rétention et de l'avenir-attente sous l'aspect d'une synthèse rendant effective la création fantaisiste. Dans les mots de ce dernier :

Le temps ne se constitue que dans la synthèse originaires qui porte sur la répétition des instants. Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le présent vivant. Et c'est dans ce présent que le temps se déploie. C'est à lui qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les instants précédents sont retenus dans la contraction; le futur, parce que l'attente est anticipation dans cette même contraction.<sup>139</sup>

Étant donné qu'il est pour Deleuze une synthèse de rétention et d'attente, ou encore de passé et de futur, le présent vivant s'apparente à un mouvement de nature empirique qui en fait le seul temps actuel. Dans la pensée deleuzienne, il s'agit en quelque sorte de l'existence même en tant qu'elle s'inscrit dans la réalité matérielle. C'est cette dynamique de l'existence qui permet à l'esprit deleuzien de constater le changement des feuilles, des fleurs, de l'éclair et du ciel noir, des coups de l'horloge, des levers du soleil, etc. Il constate que, dans le monde empirique, par une mise en forme perpétuelle des forces matérielles, les choses se passent. C'est pourquoi la sensation et la perception l'amènent à cette synthèse temporelle qu'est le présent vivant, celui-ci se caractérisant par le *passage*, ce qu'explique Deleuze dans *Différence et répétition* : « La synthèse constitue le temps comme présent vivant, et le passé et le futur comme dimensions de ce présent. Toutefois, cette synthèse est intratemporelle, ce qui signifie que ce présent passe<sup>140</sup> ». Dans le monde tel que le conçoit Deleuze, il y a de l'en-train-de-se-faire et de l'en-train-de-se-défaire, et c'est

---

<sup>139</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 97.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 105.

bien les forces senties et les formes perçues dans l'expérience qui, chez ce dernier, poussent l'esprit au bord de cette sensation nouvelle qu'est celle du passage en lui-même – passage d'un état de choses à un autre, attente du retour de certains états de choses, sensation qu'il y a des forces qui grouillent sous ces états de choses, et peut-être autre chose entre ces forces<sup>141</sup>. Et, ce passage, Deleuze précise que le présent vivant n'en rend aucunement compte, puisqu'il n'est selon lui qu'un mouvement formé, un temps extensif dérivé d'un temps intensif qui est le lieu véritable du passage.

Ici, nous choisissons de poser un problème qui s'inscrit dans la continuité des précédents : en quoi les différences matérielles chez Deleuze sont-elles impliquées dans l'idée du passage propre au présent vivant ? Autrement dit, dans la philosophie deleuzienne, à quel point la réalité matérielle a-t-elle un rôle à jouer dans la succession empirique allant du passé vers l'avenir, le tout dans un présent où se fait sentir de l'en-train-de-se-faire (effectuation) et de l'en-train-de-se-défaire (évanouissement) ? Il se peut que les notions deleuziennes de différenciation et de répétition matérielle gagnent en compréhension après l'étude de ce problème. Pour résoudre celui-ci, nous soulèverons l'influence que Kant a exercée sur Deleuze quant à l'idée d'une « synthèse », ce qui nous permettra d'aborder la synthèse proprement deleuzienne, qui se veut passive, à l'instar de l'esprit contemplatif.

---

<sup>141</sup> Encore une fois, Sauvagnargues nous éclaire quant aux forces matérielles qui, chez Deleuze, grouillent sous la forme non seulement des états de choses dans l'espace extensif, mais du présent vivant comme temps spatialisé : « La perception et la sensation composent avec des unités qui ne sont stables qu'en apparence. Une sensation opère la contraction de trillions de vibrations sur une surface réceptive : elle contracte et stabilise le devenir. Tous les prétendus "objets" résultent d'une telle synthèse subjective, que Deleuze définit, dans *Différence et répétition*, comme la première synthèse du temps. Ce battement rythmique, cette synthèse contractante rendent compte du passage continu d'une multiplicité à l'autre ». Dans la partie suivante, nous constaterons que, dans la pensée deleuzienne, le présent vivant joue vraisemblablement un rôle quant à la subjectivité humaine. C'est que, non seulement la perception et la sensation « composent avec des unités qui ne sont stables qu'en apparence », comme le souligne Sauvagnargues, qui évoque selon nous l'empirisme des forces inscrit sous l'empirisme des formes – d'où les « trillions de vibrations », qui sont les forces matérielles elles-mêmes – mais il y a aussi chez Deleuze ce processus obscur qui a peut-être un rôle plus fondamental à jouer dans la subjectivité. En effet, de son avis, si le présent vivant se caractérise bel et bien par le passage, *il n'est pas ce passage*, celui-ci relevant non des différences matérielles contractées par l'imagination fantaisiste, mais des *relations* entre ces différences, lieu du précurseur sombre. Anne Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 106.

Nous constaterons ensuite que l'idée d'une synthèse nous ouvre chez Deleuze à un domaine non physique où pourrait s'inscrire le pouvoir de contraction, de même que le principe du passage dans le temps – soit à toute une métaphysique deleuzienne qu'il s'agira, comme Deleuze l'a fait lui-même, d'opposer au platonisme. Enfin, nous reviendrons sur la critique deleuzienne de la notion de la représentation, et nous aborderons, selon l'appellation de Deleuze, celle « organique » d'Aristote, et celle « orgique » de Hegel et de Leibniz – ces deux derniers ayant selon lui manqué de près l'aspect créatif des différences, qu'ils auraient étouffées au nom de l'identique.

#### 1.4.1 – L'influence de Kant sur l'idée de synthèse – que Deleuze rapporte à la matière sensible

L'idée d'une « synthèse » du temps est à n'en pas douter kantienne. Dans la *Critique de la raison pure*, après avoir affirmé que le divers de l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes sentis et perçus par l'esprit, est repris par la pensée humaine afin d'en produire des concepts, Kant formule : « J'entends alors par *synthèse*, dans la signification la plus générale, l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité dans une connaissance<sup>142</sup> ». Pour Kant, toute synthèse est le résultat d'une structure *a priori* appartenant à la subjectivité humaine, à savoir la structure de l'entendement en tant qu'il a la capacité d'unifier en concepts le divers perçus par le moyen de la sensibilité, laquelle ne synthétise rien. C'est pourquoi le temps s'avère d'après lui la *succession* des choses en tant qu'il est connu intuitivement : étant une forme *a priori* inscrite dans la subjectivité de l'esprit, le temps est ce qui permet à celui-ci de sentir la succession des phénomènes, que ceux-ci soit externes (les objets perçus dans l'espace sous l'aspect de figures, de couleurs, de grandeurs, etc.) ou internes (par exemple, les émotions et les affections). Cependant, précise-t-il, il s'agit là d'une connaissance intuitive ou immédiate, le temps se succédant sans qu'il y ait la moindre retenue des phénomènes perçus. Autrement dit, il n'y a dans la philosophie kantienne aucune synthèse du temps à

---

<sup>142</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 161.

proprement parler. C'est l'entendement qui, selon Kant, à la suite de la sensibilité, prend en charge les phénomènes qui se succèdent pour les synthétiser en concepts – et, nous pourrions très bien penser ici aux concepts du passé, du présent, du futur, de la ligne du temps, etc. La synthèse kantienne relève donc d'une activité unifiante propre à l'intellect humain. Pourtant, Kant affirme que cette activité est un *effet* de l'imagination, ce qui, peut-être, ajoute sous l'activité unifiante une part de passivité. Dans ses mots :

La synthèse en général est [...] le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction aveugle, mais indispensable de l'âme, sans laquelle nous n'aurions jamais aucune connaissance, mais dont nous ne sommes que très rarement conscients. Mais ramener cette synthèse à des concepts, c'est là une fonction qui revient à l'entendement, et par laquelle il nous procure d'abord la connaissance au sens propre du terme.<sup>143</sup>

Il n'est pas sûr que Kant veuille soulever l'idée d'une passivité de l'esprit humain, passivité qui sous-tendrait l'activité de l'entendement, bien que l'idée selon laquelle l'imagination est une « fonction aveugle » de l'âme soit à la fois mystérieuse et intéressante pour nous, qui étudions Deleuze. Il faut toutefois admettre que Kant attribue le plus souvent la capacité unifiante qu'est la synthèse à la subjectivité humaine en tant qu'elle est active, la structure *a priori* de la connaissance intellectuelle agissant selon lui de façon autonome et spontanée, indépendamment de l'expérience. Certes, chez lui, la sensibilité reçoit sans qu'elle n'y soit pour rien les données de l'expérience, qu'elle organise sous une forme spatio-temporelle, en plus de subsumer les données formées – les phénomènes – sous les catégories de l'entendement pour en produire des concepts; mais, elle n'en est pas moins active avant même cette réception des données matérielles, vu son caractère *a priori*.

Il n'en va pas de même chez Deleuze, pour qui la synthèse s'effectue non pas au niveau de l'entendement, mais bien *au niveau de la sensibilité en tant que telle*, la synthèse n'étant à ses yeux pas celle de concepts intellectuels, mais *celle d'habitudes comme rétention des cas passés*. De plus, selon lui, l'expérience est nécessaire pour que l'imagination contracte les différences

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 161-162.

matérielles en habitudes. S'il y a une synthèse chez Deleuze, elle ne peut donc qu'être *passive*<sup>144</sup>. Ainsi la contraction produite par l'imagination de manière à créer des habitudes n'est-elle pour Deleuze en rien un acte de l'esprit. Elle a beau se produire *dans* l'esprit, il estime que celui-ci n'y est pour rien. L'esprit deleuzien demeure tout à fait passif, contemplant les différences, se questionnant à leur propos – voilà tout. Il s'ensuit que, d'après Deleuze, le présent vivant comme synthèse du temps est, au même titre que la synthèse kantienne, un effet de l'imagination. Seulement, il considère que cette synthèse n'est plus active en tant qu'elle unifierait le divers en concepts par l'activité subjective de l'entendement, comme c'est le cas chez Kant : *elle est selon lui passive en ce qu'elle contracte les différences matérielles en habitudes par le travail de l'imagination*. De plus, Deleuze refuse l'idée selon laquelle un esprit « subjectif » organiserait de façon active une synthèse sensible du monde, via ses facultés propres. À ses yeux, il y a, certes, des forces qui contractent les données senties et perçues, mais elles n'ont rien à voir avec une faculté subjective : selon lui, elles sont *matérielles* et *asubjectives* – la subjectivité venant pour Deleuze seulement après coup. En ce sens, les images lumineuses *s'imposent* à l'esprit, qui les sent et les perçoit; après quoi l'imagination les contracte en un passé-rétention qui engendre le présent vivant comme synthèse passive. Le tout s'effectue selon Deleuze de manière inconsciente dans l'esprit passif – et non par l'effort conscient d'un sujet actif.

L'idée d'une capacité « passive » peut sembler paradoxale, une capacité étant par nature active. Or, c'est en ce que la synthèse deleuzienne appartient à la sensibilité de l'esprit qu'elle doit être dite passive. Pour Deleuze, la sensation des forces dans la réalité matérielle n'est en rien une action volontaire, l'esprit deleuzien subissant les différences matérielles au milieu desquelles il se trouve. Il n'y est pour rien, la synthèse du temps s'effectuant sur le mode de l'involontaire. Selon Deleuze, la contraction des habitudes n'est aucunement consciente. De ce point de vue, s'il y a bien une certaine activité, à savoir celle de l'imagination comme capacité synthétique – ou, si nous empruntons les mots de Kant,

---

<sup>144</sup> En ce qui concerne la synthèse passive propre à l'empirisme simple chez Deleuze, nous pouvons nous référer principalement aux pages 97 à 108 de *Différence et répétition*.

comme « fonction aveugle » – cette activité ne peut guère être subjective en ce qu'elle ne relève d'aucune conscience ou d'aucune volonté. Elle est chez Deleuze profondément *asubjective*, inconsciente et involontaire. C'est en ce sens une affaire de forces impersonnelles, que ce soit celles senties par l'esprit délirant dans le cours de l'expérience, ou celles composant ce même esprit en tant qu'il se trouve lui-même au milieu de la réalité matérielle, faisant partie intégrante de celle-ci<sup>145</sup>. Donc, chez Deleuze, la synthèse est passive en ce que l'esprit deleuzien est lui aussi passif. Il nous semble toutefois que, considérée en elle-même, en dehors de tout esprit et de tout sujet, c'est-à-dire dans une perspective ontologique, elle ne peut qu'être active. Comment expliquer cela ? Hélas, Deleuze reste muet sur ce point. Il esquivé ce caractère actif de la synthèse, se contentant de parler de forces naturelles sans jamais expliciter ce qu'il entend vraiment par là. Peut-être a-t-il voulu éviter la voie prise par Kant, qui a laissé dans l'ombre ce qui, à ses yeux, sous-tend tout pouvoir synthétique ? Or, Deleuze a beau avoir arraché ce pouvoir à l'entendement pour le mettre dans la sensibilité, ce pouvoir de synthèse n'en demeure à notre avis pas moins mystérieux. Il paraît vraisemblablement avoir déplacé le problème en s'efforçant de l'occulter.

\*

Il est pour le reste intéressant de souligner que déjà, dans son court texte de jeunesse intitulé *Instincts et institutions*, datant de 1955, Deleuze se sert de la notion de synthèse en tant qu'elle est un pouvoir de contraction, ce qui, pensons-nous, peut nous éclairer sur sa

---

<sup>145</sup> Tout en mettant l'accent sur la matérialité de l'esprit, ce que nous développerons pour notre compte dans la partie suivante, Alberto Gualandi a bien explicité la différence qu'il y a entre la synthèse kantienne et la synthèse deleuzienne, bien qu'il semble prendre pour acquis l'interprétation deleuzienne de Kant : « Kant n'a réservé à la sensibilité qu'un rôle passif, subordonné aux synthèses actives que l'entendement, l'imagination schématisante et la raison opèrent sur ses données désordonnées. Pour Deleuze, en revanche, la sensibilité est l'opérateur de la *première synthèse du temps*, l'agent d'une synthèse passive qui est génératrice de présent vivant, du temps de l'individuation. Et puisque toute matière réceptive qui contemple et qui contracte est essentiellement matière sensible, les synthèses perceptives fournies par nos sens et notre cerveau ne sont alors qu'une forme raffinée et complexe de synthèse sensible ».

Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 73.

position dans *Différence et répétition*. Une telle synthèse est selon lui provoquée par des forces qui débordent l'esprit, lesquelles sont trop fortes pour celui-ci. Incapable de percevoir les forces matérielles, de les saisir, d'y voir une régularité quelconque sous une forme déterminée, représentative et abstraite, l'esprit deleuzien ne peut que sentir malgré lui leur intrusion. Deleuze estime qu'il ne peut qu'être passif et subir ces forces indéterminées, ces différences matérielles au milieu desquelles il se trouve et qu'il sent contre son gré. Tel que mentionné dans *Instinct et institution*, l'organisme vivant réagit à de tels stimuli externes, puis il tire du monde une satisfaction en fonction de ses tendances et de ses besoins, d'une façon tout à fait instinctive. D'ailleurs, Deleuze considère qu'avec l'instinct, toute tendance est satisfaite directement, sans passer par des moyens inventés. Chaque animal a ses propres tendances, ses propres besoins – *ses propres mondes*, tient-il à préciser, comme s'il souhaitait mettre l'accent sur le caractère singulier et différentiel de chaque synthèse contractive chez les vivants. Dans un vocabulaire proche de celui d'*Empirisme et subjectivité*, il affirme que, de son côté, l'être humain élabore artificiellement des moyens de satisfaction en « instituant » un monde tout à fait original. L'organisme se trouve en ce sens libéré de la nature : par exemple, l'argent satisfait la faim, et le mariage, la recherche d'un ou d'une partenaire. L'institution apparaît donc ici comme un système organisé de moyens *inventés* – ce qui, selon notre interprétation de Deleuze, rejoint l'imagination, laquelle, par son travail de contraction, trace schématiquement des idées fantaisistes de nature abstraite.

Ce qui doit capter notre attention, c'est ce propos du jeune Deleuze : l'instinct et l'institution relèvent du problème de la synthèse – celle entre, d'un côté, la tendance ou les besoins de l'être vivant et, de l'autre, ce qui satisfait cette tendance ou ces besoins. Du côté de l'instinct, Deleuze affirme que cette synthèse est directe, la nourriture étant directement assimilée par l'organisme qui a faim; mais, avec l'institution, cette synthèse perd en perfection – car, sans argent comme moyen institué en société pour manger, l'organisme ne peut qu'avoir faim sans pouvoir assouvir sa tendance et ses besoins. D'où ces mots :

Le problème commun à l'instinct et à l'institution, est toujours celui-ci : comment se fait la synthèse de la tendance et de l'objet qui la satisfait ?

L'eau que je bois, en effet, ne ressemble pas aux hydrates dont mon organisme manque. Plus l'instinct est parfait dans son domaine, plus il appartient à l'espèce, plus il semble constituer une puissance de synthèse originale, irréductible. Mais plus il est perfectible, et donc imparfait, plus il est soumis à la variation, à l'indécision, plus il se laisse réduire au seul jeu des facteurs individuels internes et des circonstances extérieures, – plus il fait place à l'intelligence. Or, à la limite, comment une telle synthèse donnant à la tendance un objet qui lui convient pourrait-elle être intelligente, alors qu'elle implique pour être faite un temps que l'individu ne vit pas, des essais auxquels il ne survivrait pas ?<sup>146</sup>

Il s'avère qu'encore une fois, Deleuze attribue la synthèse non pas à l'entendement, comme c'est le cas chez Kant, mais à quelque chose qui précède tout ce qui a trait à l'intelligence – soit à quelque chose qui relève du *sensible*, peut-être à des forces matérielles sous-jacentes aux formes intellectualisées. Pour le jeune Deleuze, la synthèse s'apparente, nous semble-t-il, à un *pouvoir imaginaire d'invention* permettant un surpassement de l'instinct, le tout menant à la *création fantaisiste* résultant du travail de schématisation. Et, chez lui, ce qui est synthétisé, ce sont les différences matérielles comme forces présentes dans le monde réel où se situe l'esprit. Elles sont prises en charge par l'imagination qui, par son pouvoir d'invention, institue artificiellement de la représentation abstraite comme moyen social de satisfaction des tendances, ce que Deleuze laisse entendre ici :

Quel est le sens du social par rapport aux tendances ? Intégrer les circonstances dans un système d'anticipation, et les facteurs internes, dans un système qui règle leur apparition, remplaçant l'espèce. C'est bien le cas de l'institution. Il fait nuit parce qu'on se couche; on mange parce qu'il est midi.<sup>147</sup>

Suivant ces propos, les tendances et les besoins sont en eux-mêmes instinctifs, naturels; mais, comme Deleuze le mentionne ultérieurement dans *Différence et répétition*, la répétition matérielle et le présent vivant sont des moyens humains, artificiels, de satisfaction des tendances – de là, selon notre vocabulaire, l'empirisme des formes comme dérivé de

<sup>146</sup> Gilles Deleuze, « Instincts et institutions », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 26-27.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 27.

l'empirisme des forces. Dans *Instincts et institutions*, Deleuze formule : « Toute institution impose à notre corps, même dans ses structures involontaires, une série de modèles, et donne à notre intelligence un savoir, une possibilité de prévision comme de projet<sup>148</sup> ». Ce qui, bien évidemment, complique tout, l'invention sociale coupant l'organisme des forces pouvant assouvir ses besoins, se tournant alors vers des formes inventées par l'entremise desquelles il faut dorénavant passer, au risque de ne plus pouvoir vivre convenablement :

L'homme n'a pas d'instincts, il fait des institutions. L'homme est un animal en train de dépouiller l'espèce. Aussi, l'instinct traduirait-il les urgences de l'animal, et l'institution, les exigences de l'homme : l'urgence de la faim devient chez l'homme revendication d'avoir du pain.<sup>149</sup>

En ce sens, tant du côté de l'instinct que de l'institution, c'est toujours la synthèse qui contracte depuis les différences matérielles *senties* de manière intrusive. Seulement, d'après Deleuze, l'instinct s'appuie sur une synthèse *immédiate*, et l'institution, sur une synthèse *qui médiatise le temps en modèles* à des fins d'anticipation et de contrôle de l'avenir sous la forme de la prévision. Une fois de plus, c'est chez lui une affaire d'habitudes empiriques.

\*

Peu à peu, au fil de notre étude de la philosophie deleuzienne, nous mettons de côté le présent vivant qui, nous l'avons compris, s'avère abstrait et relatif à un empirisme des formes. Un tel présent vivant s'apparente pour Deleuze à une synthèse passive, et l'idée de synthèse semble être la clef qui nous conduira chez lui vers ce dehors de l'empirisme – là où le mystère de la contraction pourra enfin être levé, et là où la nature du passage pourra gagner en clarté. Non seulement avons-nous vu que la synthèse deleuzienne est le propre de la sensibilité – contrairement à Kant qui l'attribue à l'entendement – mais nous avons aussi constaté que le jeune Deleuze la rapporte déjà à l'immédiateté sensible par la notion d'instinct, qu'il délaisse très tôt dans son œuvre. C'est donc l'idée d'une synthèse

---

<sup>148</sup> *Ibidem.*

<sup>149</sup> *Ibidem.*

comme mise en relation d'éléments disparates qui, petit à petit, nous révèle la fêlure de l'empirisme deleuzien. Et, puisque, selon Deleuze, l'empirisme relève de la matière comme termes, et que le dehors se rapporte au lieu des relations entre ces termes, il va sans dire que le dehors qu'il vise n'est pas physique – et donc, soutenons-nous, qu'il y a une *métaphysique deleuzienne*. D'ailleurs, dans une correspondance avec Arnaud Villani, alors que celui-ci lui demande s'il est un philosophe « non-métaphysicien », Deleuze lui donne cette réponse laconique : « Non, je me sens pur métaphysicien<sup>150</sup> ». Nous estimons ainsi qu'il y a bien une métaphysique dans sa philosophie. Qu'est-ce alors que cette métaphysique deleuzienne ? Avant de répondre à cette question, il importe de situer Deleuze par rapport à celui qui, sans conteste, a le plus contribué à l'élaboration de la métaphysique occidentale, à savoir Platon. Nous verrons que, du célèbre philosophe grec, Deleuze propose une interprétation singulière tout en visant l'élaboration d'une métaphysique nouvelle de nature anti-platonicienne.

#### 1.4.2 – Contre le platonisme : vers une métaphysique créatrice de simulacres depuis la matière

Suivant la théorie des Idées de Platon telle qu'interprétée par Deleuze, il y a une volonté de sélectionner, de distinguer entre, d'un côté, la « chose » originale comme modèle et, de l'autre côté, ses images comme copies ou simulacres – par exemple, la « Justice » comme modèle par rapport à ceux qui chercheraient à copier ce modèle en incarnant la qualité consistant à être juste, et par rapport à ceux qui copieraient faussement ce modèle, donnant l'apparence d'être justes sans même tendre vers l'Idée-modèle de la justice. Selon Deleuze, il s'agit chez Platon de « faire la différence » entre ces revers, ce qui explique pourquoi il considère le platonisme comme une « méthode de division<sup>151</sup> ». Pour approfondir son point, Deleuze se sert d'un exemple de Platon tiré de sa *Politique*, où le politique est défini

<sup>150</sup> Gilles Deleuze, *Lettres et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2015, p. 78.

<sup>151</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 85 et 93 (cf. *Logique du sens*, p. 292). C'est une méthode que Platon utilise effectivement, entre autres au début de son dialogue *Le politique* (258b-268d), mais elle aboutit chez lui à un échec, ce que Deleuze semble écarter.

comme le « pasteur des hommes<sup>152</sup> ». Face à cette Idée-modèle du politique, les rivaux surgissent : le médecin, le commerçant, le laboureur... Autrement dit, chez Platon, des *prétendants* s'imposent. D'après Deleuze, la division platonicienne consiste donc à distinguer les prétendants; de sorte que la dialectique de Platon prend la forme d'une *dialectique de la rivalité* – la dialectique étant chez lui, dans son sens général, la science menant la pensée à s'élever jusqu'à la connaissance essentielle de la réalité.

Dans le platonisme tel qu'expliqué par Deleuze, une telle dialectique évalue et sélectionne en profondeur le vrai prétendant des faux. Chez Platon, il s'agit en somme de fonder une prétention, comme l'écrit Deleuze :

Dès qu'on en arrive à la question des prétendants, *Le Politique* invoque l'image d'un Dieu qui commande au monde et aux hommes dans la période archaïque : seul ce dieu mérite à proprement parler le nom de Roi-pasteur des hommes. Mais précisément, par rapport à lui, tous les prétendants ne se valent pas.<sup>153</sup>

Il est vrai que, pour Platon, seul le dieu archaïque peut être défini comme le véritable pasteur des hommes – de là pourquoi les différents hommes de la Cité ne pourraient participer qu'inégalement à ce modèle en tant qu'ils ne feraient que le copier sans jamais l'incarner entièrement. Les prétendants seraient jugés, leur prétention mesurée par rapport

---

<sup>152</sup> Dans *Le politique* (267c), l'étranger avec qui Socrate discute dit à celui-ci, révélant par le fait même la méthode de division à laquelle Deleuze se réfère : « Dans la science théorique, nous avons en commençant distingué une partie, celle du commandement, puis dans celle-ci une portion que nous avons appelée par analogie commandement direct. Du commandement direct nous avons détaché à son tour l'art d'élever les êtres animés, qui n'en est pas le genre le moins important; de l'art d'élever les êtres vivants, l'espèce qui consiste dans l'élevage en troupeaux, et de l'élevage en troupeaux, l'art de paître les animaux qui marchent, dont la section principale a été l'art de nourrir la race dépourvue de cornes. La partie à détacher de cet art n'exige pas moins qu'un triple enlacement, si on veut la ramener dans un terme unique, en l'appelant l'art de paître des races qui ne se croisent pas. Le segment qui s'en sépare, seule partie qui reste encore après celle des troupeaux bipèdes, est l'art de paître les hommes, et c'est précisément ce que nous cherchions, l'art qui s'appelle à la fois royal et politique ». C'est là dans le dialogue de Platon le passage principal où il est mentionné que la politique s'avère un art de paître les troupeaux – ce qui, comme le montre avec raison Deleuze, amène Platon à éliminer l'idée selon laquelle le pasteur des hommes serait lui-même humain : il ne peut selon lui qu'être divin.

Platon, « Le politique », *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, Flammarion, 1969, p. 183.

<sup>153</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 85.

à l'Idée-modèle de ce qu'est le politique – et, la division finirait par atteindre son but : *l'authentification de l'Idée*, ou encore *la sélection de la lignée* parmi les hommes politiques et les charlatans. En d'autres termes, chez Platon, plus un prétendant se rapproche de l'Idée-modèle, plus sa prétention sera considérée comme légitime, car près du dieu archaïque. Et, pour Deleuze, cette Idée platonicienne doit être interprétée sous l'aspect d'une *présence brute*, n'étant pas représentable médiatement. Il nous met d'ailleurs en garde de ne pas faire une lecture aristotélicienne de Platon, l'Idée-modèle n'étant pas une affaire de classification ou de catégorisation en genre et en espèce, étant plutôt un modèle divin *de nature immédiate* qui aurait une fonction bien concrète : évaluer, sélectionner, ou encore *authentifier* les prétendants. Dans ses mots : « il s'agit de faire la différence : donc opérer dans les profondeurs de l'immédiat, la dialectique de l'immédiat, l'épreuve dangereuse, sans fil et sans filet. Car d'après la coutume antique, celle du mythe et de l'épopée, les faux prétendants doivent mourir<sup>154</sup> ». Suivant Deleuze, l'Idée-modèle platonicienne ne se veut donc en rien déterminée abstraitement, étant *une forme bien réelle, présente, immédiate, indéterminée*, et de laquelle on pourrait se rapprocher sous le mode de la copie ressemblante, bien que jamais tout à fait identique.

Toutefois, précise Deleuze, dans le *Sophiste*, la méthode de division chez Platon ne sert pas à trouver le meilleur prétendant, mais à traquer le faux. Il s'agirait cette fois de définir l'être du *simulacre* – de ce qui prétend être une réalité essentielle alors que ce ne serait en réalité qu'une apparence<sup>155</sup>. Pour Platon, le sophiste est l'être du simulacre. C'est le charlatan qui,

---

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> Dans le *Sophiste* (235e-236c), l'étranger interroge de la sorte Théétète : « Les artistes ne s'inquiètent pas de la vérité et ne reproduisent point dans leurs figures les proportions réelles, mais celles qui paraîtront belles; n'est-ce pas vrai ? – Tout à fait [répond Théétète]. – Or cette imitation, n'est-il pas juste, puisqu'elle ressemble à l'original, de l'appeler copie ? – Si. – Et, dans l'art d'imiter, la partie qui poursuit la ressemblance, ne faut-il pas l'appeler, comme nous l'avons déjà dit, l'art de copier ? – Il le faut. – Mais quoi! ce qui paraît, parce qu'on le voit d'une position défavorable, ressembler au beau, mais qui, si l'on est à même de voir exactement ces grandes figures, ne ressemble même pas à l'original auquel il prétend ressembler, de quel nom l'appellerons-nous ? Ne lui donnerons-nous pas, parce qu'il paraît ressembler, mais ne ressemble pas réellement, le nom de simulacre ? – Sans contradiction. – Et n'est-ce pas là une partie tout à fait considérable de la peinture et de l'art d'imiter en général ? – Incontestablement. – Mais l'art qui produit un simulacre au lieu d'une image, ne serait-il pas très juste de l'appeler l'art du simulacre ? – Très juste. – Voilà donc les deux espèces de fabrication des images

d'après lui, prétend faussement ressembler à l'Idée-modèle alors qu'il n'en a pas la moindre qualité. Or, estime Deleuze, Platon découvre que le simulacre n'est pas seulement une fausse copie : *il ébranle les notions même de copie et de modèle*. C'est que, de son avis, Platon a découvert deux sortes d'images, selon qu'elles sont attribuables aux vrais ou aux faux prétendants. Les « bonnes » images, ce seraient celles des copies, ou encore des « icônes » en tant qu'elles *ressemblent* à l'Idée-modèle. Il va sans dire que, en ce sens, les *copies-icônes* s'avèrent liées aux prétendants bien fondés, qui non seulement ressemblent chez Platon à l'Idée-modèle, mais se ressemblent entre eux à divers degrés. Dotés de bon sens, ils aspireraient à incarner l'essence intelligible d'une chose (la Justice, la Politique, etc.). Or, soutient Deleuze, c'est tout le domaine du transcendant que Platon met de l'avant dans sa dialectique de la rivalité, tous cherchant à copier quelque chose de divin : la *forme* parfaite d'une chose<sup>156</sup>. Le modèle, Deleuze estime que c'est le Même que Platon a considéré sous l'aspect d'une présence immédiate non représentable, mais *qui n'est à ses yeux qu'une détermination représentative et abstraite*. La copie, il juge que c'est le Semblable, le prétendant qui, chez Platon, reçoit en second (la qualité d'être juste, d'être proche du politique...). Le platonisme tel que le comprend Deleuze, c'est donc l'effort d'instauration du Même et de la tendance à ressembler à ce Même. C'est selon lui le souhait de faire triompher les bonnes images en ce qu'elles ressembleraient à l'Idée-modèle – ou encore, c'est croire que des

---

dont je parlais, l'art de la copie et l'art du simulacre ». Ce sont ces distinctions que Deleuze reprend pour son compte, à savoir la copie comme imitation d'un modèle, et le simulacre comme imitation faussement ressemblante au modèle.

Platon, « Le sophiste », *op. cit.*, p. 78-79.

<sup>156</sup> Igor Krtolica résume bien l'interprétation deleuzienne de Platon, révélant que l'essence transcendante (ou l'Idée-modèle) que Platon a prise pour une véritable présence divine n'est pour Deleuze qu'une simple représentation abstraite : « Pour Deleuze, le platonisme est la vérité du monde de la représentation, son origine et son aboutissement. Car la différence y est mesurée en fonction d'un principe transcendant qui la soumet à la forme du Même, l'Idée comme fondement identique à soi; car la vie y est jugée d'après des valeurs supérieures, condamnée à n'être que le reflet de l'essence. Et tout cette métaphysique traduit plus profondément un désir moral, celui d'éliminer la différence en tant que telle, de refouler les différences libres et non liées qui animent le plan de nature, d'exorciser la puissance de métamorphose qui caractérise les simulacres dénués de ressemblance à l'Idée ». D'un point de vue deleuzien, c'est dire que Platon a voulu éliminer le « monstre » que serait la différence au nom de l'identique.

Igor Krtolica, *Gilles Deleuze (Que sais-je ?)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 38-39.

modèles représentés de façon médiate sont des présences immédiates qui existeraient dans une transcendance divine.

En ce qui concerne les « mauvaises » images, Deleuze affirme que c'est là ce que Platon appelle des « simulacres » ou des « phantasmes ». Les *simulacres-phantasmes* se trouveraient du côté des faux prétendants, lesquels n'aspireraient en rien à copier l'Idée-modèle. Dans leur délire, ils seraient tournés vers le monde sensible, vers les apparences, vers les différences matérielles et les images lumineuses. Suivant Deleuze, les faux prétendants chez Platon n'auraient cure de ressembler à une forme transcendante, à laquelle ils se conformeraient : ils se construiraient plutôt sous le mode de la dissemblance à travers les forces immanentes, où ils se modèleraient. Les simulacres-phantasmes n'auraient rien à faire des Idées-modèles : leur prétention serait ailleurs, dans les *idées-crées*, où tout serait dissemblance, disparité – ce à quoi Deleuze ajoute le devenir-fou et le devenir-autre, l'esprit se détournant du bon sens relatif aux formes « parfaites » au profit du délire des forces « monstrueuses ». Dans le texte « Platon et le simulacre », publié dans l'appendice à la fin de *Logique du sens* (1969), paru près d'un an après *Différence et répétition*, Deleuze est clair quant à la nature du simulacre tel qu'il le conçoit :

Le simulacre est construit sur une disparité, sur une différence, il intériorise une dissimilitude. C'est pourquoi nous ne pouvons même plus le définir par rapport au modèle qui s'impose aux copies, modèle du Même dont dérive la ressemblance des copies. Si le simulacre a encore un modèle, c'est un autre modèle, un modèle de l'Autre dont découle une dissemblance intériorisée.<sup>157</sup>

Le simulacre tourné vers le monde sensible, c'est d'après Deleuze tout ce qu'a rejeté Platon. Il va jusqu'à dire que ce dernier a cherché à bloquer les simulacres-phantasmes en les ligotant au fond de sa caverne :

Imposer une limite à ce devenir, l'ordonner au même, le rendre semblable – et, pour la part qui resterait rebelle, la refouler le plus profond possible, l'enfermer dans une caverne au fond de l'Océan : tel est le but du

---

<sup>157</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 297.

platonisme dans sa volonté de faire triompher les icônes sur les simulacres.<sup>158</sup>

De toute évidence, Deleuze se réfère à la célèbre allégorie de la caverne de Platon, présente dans le septième livre de la *République*, l'intérieur de la caverne étant à saisir comme le monde faux du sensible et des copies, et le dehors, comme le monde vrai de l'intelligible et des modèles. Ce à quoi Deleuze renchérit en affirmant que Platon a voulu faire triompher les copies-icônes sur les simulacres-phantasmes par l'entremise de sa méthode de division, c'est-à-dire de sa dialectique de la rivalité selon laquelle il importe de distinguer ceux qui prétendent ressembler aux Idées-modèles de ceux qui préfèrent se tourner vers les idées-crées dissemblantes.

Deleuze, pour sa part, souhaite sans surprise renverser le platonisme en affirmant le caractère positif des simulacres-phantasmes contre les copies-icônes. Il s'agit même là selon lui de la tâche principale de la philosophie moderne, la pensée de Platon ayant en quelque sorte inauguré la soumission de la différence au principe d'identité : « Renverser le platonisme signifie ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets<sup>159</sup> ». Par ailleurs, Deleuze soutient de façon étonnante que celui qui aurait préparé le renversement du platonisme ne serait autre que Platon lui-même (!)<sup>160</sup>. Seulement, Platon aurait cru que les simulacres-phantasmes comme différences ou dissemblances étaient indignes d'être réfléchies face au modèle divin. Tandis que, pour sa part, *Deleuze ne souhaite rien de mieux que de penser les différences à travers les idées-crées que constituent selon lui les simulacres-phantasmes.*

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>159</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 92.

<sup>160</sup> Igor Krtolica ne manque pas de le souligner en ces termes : « Cet échec auquel Deleuze donne une portée générale explique le jugement ambivalent qu'il porte sur l'ensemble du platonisme. Pour lui en effet, Platon n'inaugure pas le monde de la représentation sans en manifester en même temps l'essentielle précarité. C'est lui qui cherche à soumettre la différence au Même, mais c'est aussi lui qui, dans son échec, introduit un pur concept de différence, le simulacre qui se dérobe à toute identité. Deleuze peut donc proclamer : Platon est le premier à indiquer la voie du renversement du platonisme! ». Igor Krtolica, *op. cit.*, p. 39.

Suivant la philosophie deleuzienne, renverser le platonisme, au bout du compte, c'est se distancier du rapport entre l'essence comme Idée-modèle et l'apparence comme copie-icône – comme s'il y avait une structure transcendante qui donnerait forme à la matière, une telle structure inaugurant pour Deleuze le monde de la représentation. C'est que, dans le sens de notre interprétation de Deleuze, si l'Idée-modèle chez Platon appartient à la transcendance divine, les copies-icônes, elles, appartiennent à l'empirisme des formes, les « vrais » prétendants platoniciens, nous semble-t-il, suivant cette perspective, n'étant autres que des esprits dotés de bon sens, percevant et comprenant le monde sous cette lunette. Cependant, aux yeux de Deleuze, l'existence d'un idéal transcendant s'avère douteuse pour des raisons que nous aborderons dans notre second chapitre. Quant aux simulacres-phantasmes, nous soutenons qu'ils *découlent* chez lui de l'empirisme des forces, les faux-prétendants étant des esprits délirants qui sentent passivement la réalité matérielle tout en voyant s'ouvrir à eux tout un domaine fêlé où la création d'idées nouvelles s'avère effective. Entre les copies-icônes et les simulacres-phantasmes, il y a donc dans la pensée deleuzienne la même différence de nature qu'entre l'empirisme des formes et le produit de l'empirisme des forces, entre les représentations abstraites et les effets générés par les présentations concrètes, entre les images découpées en extension et ce que crée l'intrusion des images lumineuses intensives – entre, d'un côté, le présent vivant comprenant la différenciation et la répétition matérielle et, de l'autre côté, le temps du dispar qui nous échappe toujours, et qui nous rendra compréhensible les conditions deleuziennes sous-jacentes à la différenciation ainsi qu'à la répétition matérielle. De là pourquoi, dans notre étude de Deleuze, nous n'assimilons pas les simulacres-phantasmes directement avec l'empirisme des forces : ils en *découlent*, c'est-à-dire qu'ils sont générés, produits – *créés* par l'intrusion des forces propres à cet empirisme. Où ? Dans le dehors proprement métaphysique qui nous paraît toujours obscur. Disons pour le moment que, puisque les simulacres-phantasmes sont, chez Deleuze, des effets issus des causes que sont les différences matérielles, il va sans dire que de telles idées-crées ne sont autres que les *idées-réelles* dont nous avons parlé dans la partie précédente.

Renverser le platonisme, c'est donc pour Deleuze se tourner vers les simulacres qui, pensons-nous, sont chez lui des idées-crées (réelles), lieu des connexions entre matières divergentes, mettant ces éléments disparates en relation sans les structurer en fonction du Même, d'un modèle, ne donnant lieu à aucun « Semblable », à aucune copie. Notons que, à la manière des idées platoniciennes, *les idées-crées deleuziennes se veulent réelles* – mais, non pas dans la transcendance divine. Une telle transcendance n'est pour Deleuze qu'une fiction et ne peut qu'être dissoute *du moment où l'immanence intramondaine surgit*. La métaphysique deleuzienne n'est pas un au-delà du monde réel, mais un *en-deçà* de ce monde : elle est *relation structurelle*. Le dehors chez Deleuze est un sans fond, qu'il se plaît à appeler un *effondement*, lieu des simulacres-phantasmes, des idées-réelles créées en tant qu'effets par la violence que les forces provoquent chez l'esprit<sup>161</sup>. Et, pour Deleuze, c'est bien dans ces effets que la contraction s'effectue en tant que synthèse du sensible qui relie des termes disparates. C'est aussi dans ces effets que, selon lui, le passage du présent vivant se déploie. Autrement dit, sous la différenciation propre au présent vivant, il y a chez Deleuze tout un jeu de simulacres-phantasmes. Et, de son avis, si dans l'apparition des états de choses il y a des ressemblances, ce n'est pas qu'elles dérivent de modèles transcendants : *elles dérivent de modulations immanentes*, la répétition matérielle n'étant que *simulée* comme effet des simulacres. D'où ces mots de *Logique du sens* :

La ressemblance subsiste, mais elle est produite comme l'effet extérieur du simulacre, pour autant qu'il se construit sur les séries divergentes et les fait résonner. L'identité subsiste, mais elle est produite comme la loi qui complique toutes les séries, et les fait toutes revenir en chacune au cours du mouvement forcé. Dans le renversement du platonisme, c'est la ressemblance qui se dit de la différence intériorisée, et l'identité, du Différent comme puissance première. Le même et le semblable n'ont plus

---

<sup>161</sup> Pour expliquer l'impact que les forces ont sur l'esprit passif, Deleuze en parle souvent en tant que signes, tel que nous l'avons brièvement évoqué plus tôt, et ce que Frédéric Boutin explique ici en termes clairs : « L'esprit, l'âme et l'organisme réagissent à partir d'un signe, d'une force, d'une intensité masquée, et non au contact d'une représentation. Le signe n'est pas médiation, il est la chose, la force et l'intensité même qui éveillent l'esprit, qui forcent à penser ».

Frédéric Boutin, « *Différence et répétition*. Œuvre de simulacre », *Protée*, Vol. 27, n° 3, 1999, p. 123-124.

pour essence que d'être *simulés*, c'est-à-dire d'exprimer le fonctionnement du simulacre.<sup>162</sup>

Suivant ces propos, tout comme, dans la philosophie deleuzienne, les idées-réelles sont des *effets créés par la matière sentie*, les formes intellectuelles sont des *effets des idées-réelles*. Pour l'instant, comprenons que le présent chez Deleuze passe par la mise en communication de différences matérielles – ce qui explique pourquoi le précurseur sombre s'appelle aussi le dispar, *reliant les termes disparates*. Deleuze formule :

De tels systèmes, constitués par la mise en communication d'éléments disparates ou de séries hétérogènes, sont fort ordinaires en un sens. Ce sont des systèmes signal-signé. Le signal est une structure où se répartissent des différences de potentiel, et qui assure la communication des disparates; le signe est ce qui fulgure entre les deux niveaux de bordure entre les deux séries communicantes. Il semble bien que tous les phénomènes répondent à ces conditions pour autant qu'ils trouvent leur raison dans une dissymétrie, dans une différence une inégalité constitutives : tous les systèmes physiques sont des signaux, toutes les qualités sont des signes.<sup>163</sup>

L'effondement comme domaine des simulacres chez Deleuze, c'est là que s'inscrit d'après nous sa métaphysique de l'immanence. C'est là que s'effectue chez lui la synthèse contractive de toute chose – synthèse qui, estime-t-il, permet de surpasser le platonisme en ce qu'elle rend compte du caractère fictif de tout modèle, toute forme étant « l'effet de fonctionnement du simulacre en tant que machinerie, machine dionysiaque<sup>164</sup> ». Sous la ressemblance, Deleuze soutient qu'il y a toujours du devenir, tout comme il y a des mises en connexion des forces derrière toute forme. Bref, sous le mouvement formel du présent vivant, il y a selon lui les *processus aformels* propres à un temps effondé – lieu constitué de « machines », puisque des connexions s'y effectuent sans cesse. Cela va sans dire que, en voulant plonger dans ce lieu des simulacres-phantasmes, nous pouvons considérer Deleuze comme un métaphysicien. En effet, derrière la profondeur des choses physiques,

<sup>162</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 303.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 301-302.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 303.

des différences matérielles, il tend vers ce qu'il appelle la *surface* des choses métaphysiques, là où les idées s'apparentent à des effets créés *entre les termes matériels, là où tout est relations*<sup>165</sup>. Toutefois – et il importe d'insister – contrairement à Platon, la métaphysique deleuzienne ne se veut pas tournée vers la transcendance inscrite au-delà de la réalité matérielle : c'est une *métaphysique de l'immanence* cherchant à explorer les idées-réelles créées *entre* les données empiriques, c'est-à-dire parmi la réalité matérielle, dans ce qui connecte les différences matérielles entre elles. Le dehors que veut explorer Deleuze n'est donc pas celui du ciel éclairé comme lieu des Idées-modèles, mais bien celui du précurseur sombre comme lieu des idées-modulantes, lieu de la contraction et du passage. Du reste, aux côtés de Platon, Deleuze se tourne vers Hegel et Leibniz pour en finir avec l'illusion de la représentation, question d'ouvrir davantage la fêlure de l'empirisme simple. C'est donc de ce côté que nous devons aussi nous tourner.

#### 1.4.3 – La représentation de l'identique : l'ennemie de la matière sensible et du processus créatif

L'empirisme des formes que nous discernons chez Deleuze, nous l'avons décrit comme une intellectualisation du monde. Selon ce dernier, l'esprit doté de bon sens perçoit des

---

<sup>165</sup> Après avoir évoqué la métaphore de Platon selon laquelle la recherche de l'être s'apparente à un nettoyage des apparences qui le cachent, à l'instar de la statue du dieu Glaucos recouverte d'une boue superficielle, Arnaud Villani affirme avec raison que, chez Deleuze, la recherche de la différence et de la répétition *en soi* se fait par un processus inverse, en se détournant de la profondeur des choses pour en gagner la superficie : « Deleuze d'inverser la profondeur en *surface des simulacres*. Car le "nettoyage" deleuzien, au lieu de s'attaquer à la croûte superficielle pour atteindre ce qui subsiste éternellement *sous* les apparences, fait juste l'inverse. Il fait remonter, suer et sourdre à la surface pelliculaire de la "statue d'un dieu" ou de tout ce dont on cherche l'être en tant que tel, la croûte infiniment embrouillée et complexe, qui manifeste ce qu'est en réalité la chose "même". La surface c'est ce que *secrète* la profondeur de son être même, loin qu'il faille déceler le secret dans la prétendue profondeur. Si, plus tard, Deleuze a pu considérer ces métaphores comme dépassées, regrettant certains points de vue de *Logique du sens*, ce n'est pas que l'idée en ait été fautive, c'est seulement que surface et profondeur, simulacres et réalités sont à ce point mêlés qu'ils ont fondu en "extrême voisinage", en zone d'indécidabilité, un bloc de réel-en-vie ». Ainsi la profondeur sécrèterait-elle de la surface – ou, dans nos mots, les différences matérielles senties *créent-elles* chez Deleuze *des idées-réelles*, en-deçà du monde empirique.

Arnaud Villani, *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, p. 51.

objets découpés spatialement dans ce qu'il sent, en plus de comprendre ces objets par le recours aux abstractions. Dans *Différence et répétition*, Deleuze se réfère à un tel empirisme sous l'appellation de la représentation *organique*, une telle représentation du monde étant liée non seulement aux formes finies, mais à l'organisation en général<sup>166</sup>. De son avis, c'est Aristote qui a développé cette représentation organique (ou finie) par le recours aux notions de genre et d'espèce. Ainsi se serait-il détaché de la méthode platonicienne de division vis-à-vis de l'Idée-modèle pour se tourner vers une méthode de spécification, l'idée-catégorie permettant de classer les choses, de les organiser en représentations finies liées aux genres et aux espèces. Alors que l'Idée-modèle de Platon s'apparente pour Deleuze à une présence brute, l'idée-catégorie d'Aristote relève quant à elle de la représentation conceptuelle. Deleuze affirme qu'Aristote a mis en place toute une métaphysique de la représentation selon laquelle l'être se trouve formé – ou catégorisé – en plusieurs étants indépendants les uns des autres, ce qui en fait une pensée de l'équivocité, l'être se disant en plusieurs sens. Or, soutient Deleuze, c'est là une erreur qui consiste à voir dans la forme des choses une structure prédéterminée qui organiserait la matière. C'est pourquoi il reproche à Aristote de ne penser les êtres formés qu'en fonction de l'identité ou de la détermination finie, la forme étant chez le stagirite supérieure à la matière<sup>167</sup>. Selon Deleuze, il s'ensuit dans la pensée aristotélicienne une négligence par rapport aux différences ontologiques, à l'immédiateté concrète des forces matérielles au nom de leur médiation abstraite<sup>168</sup>. Une telle représentation aristotélicienne du monde

<sup>166</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 61-65 (cf. p. 44-46, 51-52 et 337).

<sup>167</sup> L'identité, c'est précisément ce que cherche à faire éclater Deleuze, comme le souligne Pierre Zaoui : « L'un des noyaux les plus constants de la philosophie deleuzienne tient dans sa critique de la catégorie d'identité, celle-ci étant pensée aussi bien comme principe ontologique – l'identité de l'Un, l'identité de l'origine de l'Être dans le platonisme – que comme opérateur catégorial ou générique – comme, par exemple, dans l'aristotélisme. Pour Deleuze, que l'identité soit pensée au niveau de l'être ou au niveau du concept (ou de la représentation), "l'identité de l'Un comme principe" constitue "la plus grande, la plus longue erreur", qui s'énonce avec Platon et culmine avec Hegel comme réunion de l'Être et du concept (infini) sous cette même catégorie d'identité ». Avec l'éclatement de l'identité comme catégorie, c'est pour Deleuze le même, la ressemblance, l'analogie, l'opposition – bref, tout l'empirisme des formes qui s'égraine de manière à faire surgir les différences matérielles et leurs effets, soit les idées-réelles. Pierre Zaoui, « La "grande identité" Nietzsche-Spinoza : quelle identité ? », *Philosophie*, n° 47, Paris, Éditions de Minuit, 1995, p. 64.

<sup>168</sup> Pierre Montebello a réfléchi le rapport de Deleuze à l'aristotélisme, montrant que, dans une perspective deleuzienne, Aristote a soumis la différence au même : « La manière aristotélicienne

provoque un primat des formes sur les forces, de l'organique sur l'anorganique. Cela signifie pour Deleuze que la logique organisatrice domine tout, les différences matérielles s'y trouvant mise à l'écart. Le passage sous-jacent au présent vivant serait mis de côté par Aristote, les formes organisées prenant le dessus sur le processus même permettant l'organisation de ces formes.

C'est le christianisme qui, affirme Deleuze sans élaborer le sujet, a poussé la représentation en dehors de ses limites, vers l'*infini*<sup>169</sup>. La quête de l'infiniment grand et de l'infiniment petit ne serait plus l'affaire de la représentation organique, mais de la représentation *orgique*, venant briser les catégories finies et les organisations formelles. Ce qui surgit, c'est selon Deleuze le domaine aformel de la *Différence* – avec une majuscule, pour la distinguer des différences empiriques : « Quand la représentation trouve en soi l'infini, elle apparaît comme représentation *orgique*, et non plus *organique* : elle découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre<sup>170</sup> ». Ce monstre, c'est ici la Différence avec une majuscule. Deleuze précise au reste que la représentation orgique a beau être infinie, elle reste toujours conceptualisée intellectuellement. Il estime que la représentation orgique est malheureusement toujours de l'ordre du conceptuel. Toutefois, selon lui, contrairement à la représentation organique, les concepts de la représentation orgique ne sont pas figés dans des limites formelles : ils suivent le fondement métamorphique des différences internes à la Différence – les idées-réelles – avec leurs apparitions et leurs disparitions :

---

d'inscrire la différence dans la structure de la représentation, dans l'organisation harmonieuse du logos, scelle limpide l'alliance fondamentale de la représentation et de la différence. Chez Aristote, va montrer Deleuze, l'effort de la pensée consiste à enfermer la différence dans ce quadrilatère de la représentation : identité et opposition, analogie et ressemblance ». Au regard de Deleuze, Aristote a tenté de freiner le devenir différentiel du monde au profit d'une vision figée de celui-ci – comme si les formes abstraites emmaillotaient entièrement les forces concrètes. Montebello renchérit : « L'aristotélisme, et avec lui, la Grèce, est perçu par Deleuze comme l'instauration d'une pensée qui ne subit pas l'impact de la différence, qui bride le flux dionysiaque, qui soumet le cosmos à la représentation humaine ».

Pierre Montebello, *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 64 et 68.

<sup>169</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 65 (cf. 243, 338 et 340-341). Deleuze accuse effectivement Hegel et Leibniz, que nous aborderons bientôt, d'avoir été trop près d'une certaine théologie, ne développant toutefois guère sur le sujet.

<sup>170</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 61.

C'est la notion même de limite qui change complètement de signification : elle ne désigne plus les bornes de la représentation finie, mais au contraire la matrice où la détermination finie ne cesse pas de disparaître et de naître, de s'envelopper et de se déployer dans la représentation orgique.<sup>171</sup>

En ce sens, le fondement métamorphique supplante la forme figée, tout comme l'illimité triomphe sur les limites – ou encore, les idées-réelles sur les formes déterminées. Suivant Deleuze, la représentation orgique apparaît comme cette tentative de saisir le processus obscur de mise en communication, inscrit entre les termes empiriques, et cherchant à comprendre le présent vivant non pas par l'entremise de la ligne du temps, d'un temps spatialisé formellement, organisé intellectuellement – mais, par l'entremise du devenir lui-même, aformel et anorganique, c'est-à-dire par le passage.

C'est dire que, d'après Deleuze, la représentation orgique *exprime* les choses dans leur dynamisme. Elle s'insinue pour ainsi dire *entre* la finitude des choses de la même façon que les relations infinies s'inscrivent entre deux termes finis, l'un se défaisant et l'autre se faisant grâce à cette infinité dynamique :

La représentation orgique ne peut découvrir en soi l'infini qu'en laissant subsister la détermination finie, bien plus, en disant l'infini *de* cette détermination finie elle-même, en la représentant non pas comme évanouie et disparue, mais comme évanouissante et sur le point de disparaître, donc aussi bien comme s'engendrant dans l'infini.<sup>172</sup>

Selon Deleuze, c'est Hegel qui a représenté l'infiniment grand de façon orgique. L'infiniment grand hégélien concerne à ses yeux la *contradiction* entre deux choses dont la différence est infinie. En d'autres termes, Deleuze estime que, chez Hegel, ce qui est infiniment grand, c'est le caractère contradictoire entre deux contraires. Il formule à ce sujet : « Hegel, comme Aristote, détermine la différence par l'opposition des extrêmes ou des contraires. Mais l'opposition reste abstraite tant qu'elle ne va pas à l'infini, et l'infini

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 63.

reste abstrait chaque fois qu'on le pose hors des oppositions finies<sup>173</sup> ». Bref, d'après Deleuze, au même titre que la représentation orgique se situe entre les choses finies, l'infiniment grand se trouve entre deux contraires finis. Et, pense-t-il, c'est là que Hegel souhaite échapper au pur abstrait pour faire d'une telle représentation quelque chose d'essentiellement concret, touchant de près la réalité sous le mode du mouvement. Dans *La phénoménologie de l'esprit*, la partie intitulée « La certitude sensible ou *le ceci* et le *point de vue intime* » rend effectivement compte d'une volonté d'appuyer la représentation universelle sur la sensibilité concrète, Hegel y expliquant que la vérité s'appuie sur l'être sensible, ce qui en fait à ses yeux un savoir riche. Toutefois, ajoute-t-il, la certitude qui s'énonce à propos de l'être sensible est d'une grande pauvreté, vu la simplicité de l'affirmation « c'est ». Dans ses mots : « Le savoir qui est d'abord, ou qui est immédiatement notre objet ne peut être autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de ce qui *est*<sup>174</sup> ». Un peu plus loin, il continue : « Or cette *certitude*, en fait, se donne elle-même pour la *vérité* la plus abstraite et la plus pauvre. Elle ne dit de ce qu'elle sait que ceci : *c'est*, et sa vérité contient uniquement l'*être* de la chose<sup>175</sup> ». Pour Hegel, la médiation doit ainsi s'emparer de l'immédiateté pour enrichir une telle vérité abstraite.

Deleuze rapporte au demeurant que la contradiction hégélienne se traduit dans le négatif en tant que, d'une part, ce négatif rend possible le devenir du positif (quand le positif se nie et disparaît) et, d'autre part, en tant qu'il permet le revenir du positif (quand le négatif se nie à son tour, faisant ainsi réapparaître le positif). Il s'ensuit dans les termes de Deleuze que, chez Hegel, « la différence est poussée jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au fondement qui n'est pas moins son retour ou sa reproduction que son anéantissement<sup>176</sup> ». Et, *la différence comme fruit de la négativité* : voilà pour Deleuze ce qu'est la représentation orgique proprement hégélienne. De la même manière, « dans l'infiniment grand, l'égal contredit l'inégal, pour autant qu'il le possède en essence, et se contredit lui-même pour autant qu'il

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>174</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2008, p. 89.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 89-90.

<sup>176</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 65.

se nie lui-même en niant l'inégal<sup>177</sup> ». Il en découle d'après Deleuze que, malgré la différence infiniment grande séparant les deux contraires, ceux-ci entrent en rapport l'un avec l'autre sous l'aspect de séries tendant vers une même fin : l'Absolu comme concept, le mouvement de l'être s'effectuant de la sorte à travers une dialectique de la contradiction aboutissant à l'être-pensé<sup>178</sup>. Pour cette raison, Deleuze affirme que l'hégélianisme s'avère une philosophie de l'essentiel. Ce qu'il veut dire par là, c'est que les séries de contraires ont beau chez Hegel être infiniment différentes, elles entrent dans des rapports de *convergence*. Ce qui, selon Deleuze, conduit Hegel à prendre une voie similaire à celle de Platon : celle de l'identité contre la différence, *rejetée* chez Platon, *niée* chez Hegel. Les simulacres-phantasmes ne seraient plus ligotés au fond de la caverne, étant cette fois niés au profit du devenir-identique vers l'Absolu comme centre. Ainsi Deleuze écrit-il :

La représentation a beau devenir infinie, *elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence ni le décentrement*. Il lui faut un monde convergent, monocentré : un monde où l'on n'est ivre qu'en apparence, où la raison fait l'ivrogne et chante un air dionysiaque, mais c'est encore la raison « pure ». C'est que la raison suffisante, ou le fondement, n'est rien d'autre que le moyen de faire régner l'identique sur l'infini lui-même, et de faire pénétrer dans l'infini la continuité de ressemblance, le rapport d'analogie, l'opposition des prédicats. À cela se réduit l'originalité de la raison suffisante : mieux assurer l'asservissement de la différence au quadruple joug.<sup>179</sup>

Bref, de l'avis de Deleuze, le mouvement dialectique hégélien va vers un centre unique en se servant de l'infinie différence comme moteur ayant pour fonction de déterminer l'être à

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>178</sup> Nous reviendrons sur la dialectique hégélienne lors de notre second chapitre, puisque Deleuze l'oppose au concept nietzschéen de distance, que nous étudierons plus tard. Quant à la critique deleuzienne de la contradiction, Monique David-Ménard l'exprime en ces mots : « Une contradiction, c'est une lutte constitutive entre deux termes dont l'un ruine l'autre tout en étant constitué par lui, par cette action-même, destructrice de soi. Pour Deleuze, la contradiction hégélienne est encore une victoire imaginaire du même sur la différence lorsqu'elle est mal pensée : deux termes, en effet, ne se rapportent l'un à l'autre contradictoirement que lorsqu'ils sont ramenés à une mesure commune qui ne laisse pas subsister la disparité chaotique qui a fait entrer ces deux termes en relation. Hegel ne sait pas penser les relations, il les dissout dans la contradiction qui revient à de l'homogène ». Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 16-17.

<sup>179</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 339.

coups de contradictions – différence qui se trouve aussitôt niée lorsque l'identité est affirmée. En ce sens, chez Hegel, les séries de contraires forment des cercles dialectiques *semblables* et tendent toutes vers un *même* centre, de l'ordre du concept, de l'être-pensé, ou encore de l'Idée-absolue. Pour Deleuze, Hegel reste ainsi proche de Platon en niant les différences au nom de l'identité, bien que l'Idée-absolue comme représentation infinie remplace l'Idée-modèle comme présence brute, tout comme les séries de contraires semblables s'affirmant et se niant remplacent les vrais et les faux prétendants. Les simulacres-phantasmes auraient ainsi échappé à Hegel, qui aurait préféré l'Idée-absolue aux idées-crées. Dans les mots de Deleuze :

Ainsi la contradiction hégélienne a l'air de pousser la différence jusqu'au bout; mais ce chemin, c'est le chemin sans issue qui la ramène à l'identité, et qui rend l'identité suffisante pour la faire être et être pensée. C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est *la plus grande* différence. Les ivresses et les étourdissements sont feints; l'obscur est déjà éclairci dès le début.<sup>180</sup>

Suivant Deleuze, l'opposition est toujours dérivée par rapport à la différence, et non l'inverse : « Ce n'est pas la différence qui suppose l'opposition, mais l'opposition qui suppose la différence; et loin de la résoudre, c'est-à-dire de la conduire jusqu'à un fondement, l'opposition trahit et dénature la différence<sup>181</sup> ». Deleuze juge que c'est là ce que Hegel n'a pas compris, puisqu'il a posé l'ici et le maintenant comme des universalités abstraites qui entraînent la différence avec elles vers l'identique; mais, selon Deleuze, elles sont vides, et dans un tel cas, « la différence ne suit pas du tout, et reste accrochée dans la profondeur de son espace propre, dans l'ici-maintenant d'une réalité différentielle toujours faite de singularités<sup>182</sup> ». Si certains penseurs – Zénon étant le plus fameux – ont affirmé l'impossibilité logique du mouvement, lequel a pourtant lieu, Deleuze considère que Hegel a fait tout l'inverse : il a fabriqué le mouvement à l'aide de mots et de représentations abstraites. Mais, dans une perspective deleuzienne, un tel mouvement s'avère fictif; de

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 338-339.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>182</sup> *Ibidem.*

sorte que rien de concret ne peut suivre un tel pseudo-mouvement. Deleuze ajoute : « il en est ainsi chaque fois qu'il y a médiation, ou représentation. Le représentant dit : "Tout le monde reconnaît que...", mais il y a toujours une singularité non représentée qui ne reconnaît pas, parce que précisément elle n'est pas tout le monde ou l'universel<sup>183</sup> ». Selon Deleuze, il est facile de parler du négatif, de l'antithèse au nom d'une prétendue synthèse; mais, la thèse affirmative n'a cure d'une telle médiation. À ses yeux, elle reste enfouie dans son immédiateté propre, c'est-à-dire dans le mouvement concret de la multiplicité différentielle, sans égard pour le principe d'identité : « La différence est le vrai contenu de la thèse, l'entêtement de la thèse<sup>184</sup> ». C'est pourquoi Deleuze soutient que l'identité issue de la médiation n'a affaire qu'au fantôme des différences véritables<sup>185</sup>.

\*

Quant au tenant de l'infiniment petit, Deleuze estime qu'il s'agit de Leibniz. Suivant son interprétation de celui-ci, l'infiniment petit ne concerne plus la contradiction, mais la *vice-diction*. Cette notion, que Deleuze invente pour l'appliquer au leibnizianisme, indique qu'il ne s'agit plus d'exprimer les oppositions (le *contra* de « contradiction»), mais les vicissitudes relatives au changement des choses qui diffèrent sans cesse (le *vice* de « vice-diction»). Si la contradiction est l'expression de l'*opposition* des contraires, Deleuze soutient que la vice-

---

<sup>183</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 74.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> Chez Deleuze, les différences sont *toujours positives*, et c'est sous ce prétexte qu'il considère être en opposition avec Hegel. À ce sujet, Vincent Jacques résume : « Deleuze fait de la différence un concept purement positif; non seulement en tant qu'affirmation est-elle première et se suffit à elle-même, mais elle n'a nul besoin d'une synthèse médiatrice pour créer un rapport. En effet, selon la dialectique hégélienne, une chose se détermine par tout ce qu'elle n'est pas, autrement dit par sa différence, intrinsèquement contradiction, moment d'opposition ou de non-relation résolu par la synthèse qui surmonte le conflit à un niveau supérieur où tout entre en relation dans l'identité. Qu'il faille de l'identité pour permettre la communication, rien n'est moins vrai. Selon Deleuze, au contraire, c'est la *différence qui est vecteur de communication*. Que ce qui radicalement sépare soit à la fois ce qui lie vraiment, c'est ce que développe Deleuze avec la notion de *synthèse disjonctive* ». La synthèse disjonctive chez Deleuze, c'est le disparaître, c'est-à-dire la synthèse passive qui, au sein de la sensibilité telle qu'il la conçoit, *met en relation les termes matériels sans les nier*, créant à partir d'eux de nouveaux modes d'existence. Nous développerons cette notion deleuzienne lors de notre second chapitre.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 80-81.

diction est, quant à elle, l'expression de la *liaison* des cas. Ainsi distingue-t-il Hegel de Leibniz : « Si Hegel découvre dans la représentation sereine l'ivresse et l'inquiétude de l'infiniment grand, Leibniz découvre dans l'idée claire finie l'inquiétude de l'infiniment petit, faite aussi d'ivresse, d'étourdissement, d'évanouissement, même de mort<sup>186</sup> ». Ce qui, d'après Deleuze, intéresse Leibniz, ce n'est plus le rapport essentiel entre les contradictoires, qui se réuniraient sous le sceau de l'un, de l'égal ou de l'identique – mais *l'inessentialité du multiple, de l'inégal et de la différence*. Bref, ce qui intéresse Leibniz selon Deleuze, ce sont les *cas particuliers*, et non les essences universelles. Et, ajoute Deleuze, deux cas ne se contredisent jamais. Ainsi, il n'y a aucun cas positif qui disparaîtrait au nom d'une quelconque négativité : *tous les cas sont positifs*, et au lieu de se contredire les uns les autres de manière à engendrer le devenir – par disparition et apparition sous le mode de la négation – ils se *vice-disent* au sein de l'infiniment petit, entrant dans des rapports positifs, sans négation. Cette vice-diction est pour Deleuze la représentation orgique proprement leibnizienne, plus près du fond infini et illimité des choses que la représentation organique ne l'est à son regard, fixant tout dans des limites finies. Comme il l'écrit :

[La représentation finie] représent[e] la différence en la médiatisant, en la subordonnant à l'identité comme genre, et en assurant cette subordination dans l'analogie des genres eux-mêmes, dans l'opposition logique des déterminations, comme dans la ressemblance des contenus proprement matériels. Il n'en est pas de même de la représentation infinie, parce qu'elle comprend le Tout, c'est-à-dire le fond comme matière première, et l'essence comme sujet, comme Moi ou forme absolue.<sup>187</sup>

S'il semble plus près de Leibniz que de Hegel, Deleuze se montre néanmoins critique sur un point le concernant. D'après sa lecture de Leibniz, les monades sont des points singuliers<sup>188</sup>. Autour de ces points, Deleuze affirme que des séries convergent et se

---

<sup>186</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 65.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>188</sup> Pour Leibniz, les monades sont en fait des substances non étendues : « 1. La *Monade*, dont nous parlerons icy, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; *simple*, c'est à dire, sans parties. 2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose, qu'un amas, ou *aggregatum* des simples. 3. Or là, où il n'y a point de parties, il n'y a ny étendue, ny figure, ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la

prolongent dans d'autres séries, lesquelles convergent autour d'autres monades ou points singuliers. Si ces séries entre monades sont convergentes, c'est dire selon lui qu'elles placent les monades dans un *même* monde. Pour Deleuze, ces séries convergentes entre points singuliers empêchent les monades d'avoir leur propre monde qui divergerait des autres, à savoir des mondes *impossibles*<sup>189</sup>. Au lieu de cela, renchérit-il, Leibniz parle de séries convergentes faisant entrer le monde de chaque monade dans un rapport de continuité ou de compossibilité avec le monde de chaque autre monade. Selon Deleuze, chaque monade a chez Leibniz son monde semblable à celui des autres monades, l'ensemble de leur monde pouvant être assimilé dans le « meilleur des mondes possibles » comme identité du monde (le Même). C'est dans son *Essai de théodicée* que Leibniz développe effectivement sa conception du meilleur des mondes possibles :

J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. Et quand

---

Nature, et en un mot les Elemens des choses ». Dans une note tirée de l'édition de la *Monadologie* à laquelle nous nous référons, et qui vise à éclaircir la notion de monade, Laurence Bouquiaux prend soin de préciser que « les atomes dont parle Leibniz sont des atomes métaphysiques, pas les atomes physiques de Démocrite ou de Gassendi. Ce sont les "véritables atomes" parce que, contrairement aux atomes physiques, ils n'ont aucune étendue, aucune figure, de sorte qu'il n'est même pas possible de les diviser par la pensée ». Les monades chez Leibniz ne sont donc pas physiques, mais *en-deçà* des éléments physiques : pour sa part, Deleuze les interprète comme des idées-réelles, qu'il nomme aussi « points singuliers ». Les monades s'inscrivent donc pour Deleuze dans les relations entre les termes. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 95 et p. 152.

<sup>189</sup> À propos de l'impossibilité telle que mise de l'avant par Deleuze, Takashi Shirani écrit : « Cette impossibilité leibnizienne est, selon Deleuze, la divergence des séries, que Leibniz ne voit pas comme objet d'affirmation, tandis que Deleuze pense que les impossibilités (vice-diction) appartiennent à un même monde, et peuvent s'affirmer. C'est pourquoi Deleuze introduit le concept de "synthèse disjonctive" (disjonction synthétique affirmative), selon lequel la divergence, la disjonction sont affirmées comme telles ». Lorsque Shirani mentionne que Deleuze considère dans sa propre pensée les impossibilités comme appartenant « à un même monde », nous pensons qu'il commet une erreur : celle consistant à penser qu'il y aurait *un* monde dans la pensée deleuzienne, où le cosmos se trouve pourtant éclaté en chaosmos, ce que nous verrons plus tard. En effet, pour Deleuze, tout n'a pas à être ramené à l'identique, qui n'est pour lui qu'une forme abstraite, ce qui vaut aussi pour le monde – quoiqu'il admette qu'il soit difficile de ne pas parler de « la » réalité, « du » monde, le vocabulaire et les habitudes nous y obligeant. Affirmer les différences concrètes reste selon lui la voie de l'affirmation de la réalité, avec son lot d'éléments matériels et de créations à partir de ces éléments, qui demeurent des différences.

Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 68.

on remplirait tous les temps et tous les lieux, il demeure toujours vrai qu'on les aurait pu remplir d'une infinité de manières, et qu'il y a une infinité de mondes possibles dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.<sup>190</sup>

Vers la fin de l'ouvrage, Leibniz met d'ailleurs l'accent sur la connaissance que Dieu a de toutes les relations qu'il y a entre les termes. Cela justifie son choix de faire converger l'ensemble des mondes vers le meilleur, puisque « rien n'[est] absolument indifférent à Dieu qui connaît tous les degrés, tous les effets, tous les rapports des choses, et qui pénètre tout d'un coup toutes leurs liaisons possibles<sup>191</sup> ». C'est cette convergence des mondes que Deleuze évoque avec l'idée de compossibilité. Pour lui, cela signifie qu'il n'y a chez Leibniz aucune place à la création de mondes divergents, aussi singuliers que les monades elles-mêmes.

Deleuze soutient que Leibniz va certes plus loin que Hegel en matière de délire orgique de par son intérêt pour les cas inessentiels et l'infiniment petit. Selon lui, le fond gronde avec plus de puissance chez Leibniz : « l'ivresse et l'étourdissement y sont moins feints, l'obscurité mieux saisie, et plus réellement proches les rivages de Dionysos<sup>192</sup> ». Et pourtant, la représentation orgique, tant hégélienne que leibnizienne, comporte à ses yeux un défaut majeur : *elle reste liée au principe d'identité*. D'un point de vue deleuzien, Hegel et Leibniz sont restés dans la représentation, puisque le lien demeure entre le même et le semblable. Le même règne alors dans l'illimité, et le semblable, dans la continuité, fidèle à l'illimité. Pour Deleuze, l'essence hégélienne nie la différence au nom d'une progression continue de l'identique vers l'infiniment grand (l'Être-pensée); et l'inessentiel leibnizien affirme les cas, les points singuliers, les monades dans l'infiniment petit – *pour aussitôt faire converger leur monde respectif dans des séries continues menant à un monde identique* (le « meilleur » possible). D'après Deleuze, les essences hégéliennes et les cas leibniziens ont beau être orgiques, l'un essentiel et le multiple inessentiel *restent des représentations*, et par suite des

<sup>190</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée*, Paris, Flammarion, 1969, p. 108.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>192</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 340.

*abstractions* qui se complètent en ce qu'ils sont des contraires – de là pourquoi il leur oppose la notion de multiplicité en dénonçant le « pseudo-délire » de la représentation orgique :

Dans la représentation infinie, le délire n'est qu'un faux délire préformé, qui ne trouble en rien le repos ou la sérénité de l'identique. La représentation infinie a donc le même défaut que la représentation finie : celui de confondre le concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans l'identité du concept en général.<sup>193</sup>

Le vrai délire dans la philosophie de Deleuze, c'est celui qui consiste à ne jamais nier la différence, à l'affirmer pleinement. Le vrai délire selon Deleuze, c'est celui qui consiste à ne jamais faire converger les mondes vers un même monde, comme si notre monde était semblable à celui des autres – c'est affirmer son monde comme différence pure, comme création effectuée depuis le précurseur sombre, depuis cette obscurité où la contraction et le passage mettent en branle les différences matérielles de manière à créer du mouvement, soit de la différenciation et de la répétition matérielle.

\*

Résumons : le présent vivant, c'est ainsi que Deleuze nomme le temps extensif que l'esprit doté de bon sens appréhende selon lui par la perception de formes et la compréhension abstraite de la ligne temporelle. Mais, le processus du passage reste encore inexpliqué, soit le temps intensif rendant effectif le mouvement du présent vivant. Nous avons ensuite abordé la notion de synthèse, que Deleuze emprunte à Kant, bien que, contre lui, il l'arrache à l'entendement du sujet actif pour la placer dans la sensibilité de l'esprit passif. Ainsi en fait-il un pouvoir de contraction, c'est-à-dire de mise en relation des données empiriques. Une telle synthèse est dite passive par Deleuze, puisque la subjectivité n'y est pour rien : la contraction des différences matérielles s'effectue dans l'inconscient de l'esprit, le tout malgré lui. Ce qui, d'après Deleuze, est synthétisé, ce sont en somme des forces disparates, des éléments matériels comme différences empiriques – et, il en découle

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 71.

des formes abstraites. Suivant notre interprétation de la philosophie deleuzienne, l'idée d'un *passage allant de l'empirisme des forces à l'empirisme des formes* se révèle à nous. Chez Deleuze, ce passage n'est en lui-même pas empirique, ce qui suggère à notre avis la présence d'une métaphysique deleuzienne.

Voilà pourquoi nous nous sommes tournés vers le rapport de Deleuze à Platon, question de mieux cerner comment il aborde la métaphysique. Après avoir compris sa critique de la transcendance des idées platoniciennes vu la détermination abstraite qui, selon lui, s'en dégage – la recherche du « même » et d'un modèle identique étant pour Deleuze l'expression d'un désir de nier les différences factuelles – nous avons vu qu'il reprend néanmoins la conception de l'idée comme étant quelque chose de réel. Seulement, l'idée n'est plus chez lui transcendante, mais *immanente*. Les idées deleuziennes s'inscrivent dans les relations entre les termes, *étant créées par la sensation de la matière sous l'aspect du simulacre*. Il s'est alors avéré que la métaphysique de Deleuze est une *métaphysique de l'immanence* – non pas située en dehors de la réalité matérielle, mais *en dedans* d'elle, entre les éléments qui la composent. Une telle métaphysique concerne le devenir du monde. Ce devenir, Deleuze affirme que Hegel et Leibniz l'ont abordé à leur façon, mais ils sont demeurés dans la représentation abstraite, bien qu'elle soit orgique vu le caractère infini qui, selon lui, caractérise cette représentation. Avec Hegel, soutient Deleuze, c'est bien l'infini qui importe sous l'aspect du devenir, mais celui-ci s'effectue vers l'identité, par la négation de la différence; et, chez Leibniz, estime-t-il, si l'infini concerne les cas différentiels, lesquels constituent autant de mondes qu'il y a de monades, ces cas sont aussi mis dans des rapports de convergence qui tendent vers le meilleur des mondes possibles, ce qui révèle une fois de plus une tendance vers le même et l'identique.

Ce que Deleuze souhaite, c'est affirmer la différence contre Hegel, et affirmer la divergence des mondes contre Leibniz. Notre problème consistait à savoir comment sont impliquées les différences matérielles dans l'idée du passage sous-jacent au présent vivant. Il s'est avéré que, *chez Deleuze, la matière est sentie par l'esprit, créant ainsi des idées-réelles dans celui-ci, et plus*

*précisément dans les relations immanentes entre les termes empiriques* – de telles relations étant internes au monde, certes, mais également internes à l'esprit. Quant au passage en lui-même, nous n'en savons rien pour le moment. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'empirisme deleuzien s'est fissuré afin de révéler l'existence d'un tel passage, et puisque nous venons de mentionner qu'un tel processus s'apparente à une mise en relation ou un pouvoir synthétique interne non seulement au monde empirique, mais aussi à l'esprit, il va sans dire que l'esprit chez Deleuze est lui-même fêlé. C'est donc cet esprit qu'il s'agit pour nous d'aborder.

#### 1.5 – La fêlure de l'esprit matériel : vers la création du sujet formel (problème 5)

Au début du présent chapitre, nous avons mentionné qu'*Empirisme et subjectivité* était la première publication importante de Deleuze, ce qui nous a permis de développer sur l'empirisme simple constitutif d'une partie de sa pensée – empirisme qui, nous l'avons constaté, va bien au-delà de la pensée humienne. Nous avons choisi de décortiquer cet empirisme simple en deux revers, selon nous bien présents dans la philosophie deleuzienne, même si Deleuze ne les explicite pas lui-même. Le premier revers, nous l'avons appelé l'empirisme des forces, et il concerne les données empiriques brutes, non intellectualisées. Ces données sont chez Deleuze des différences matérielles, ou encore des images lumineuses comme signes ou forces concrètes pouvant être senties par l'esprit, lequel se trouve au milieu de toutes ces données. Or, nous avons jusqu'ici négligé la deuxième notion du titre de l'ouvrage de Deleuze, à savoir la notion de *subjectivité*, qui est pourtant cruciale dans sa pensée. En effet, ce dernier aborde le thème du sujet humain d'un bout à l'autre de son œuvre. Comment l'aborde-t-il ? Par une *critique sévère*, rien de moins. Pourquoi une telle critique de la subjectivité ? Parce que, chez Deleuze, du point de vue de l'empirisme des forces, une telle notion n'a aucun sens. À ses yeux, dans les différences matérielles brutes, tout est indéterminé, le seul mode de contemplation possible de cette réalité matérielle sauvage étant celui du délire. Comment pourrions-nous alors parler d'un sujet dans cette perspective qui se veut concrète ? Deleuze écrit :

Ainsi l'expérience est la succession, le mouvement des idées séparables en tant qu'elles sont différentes, et différentes en tant qu'elles sont séparables. De *cette* expérience il faut partir, parce qu'elle est *l'expérience*. Elle ne suppose rien d'autre, rien ne la précède. Elle n'implique aucun sujet dont elle serait l'affection, aucune substance dont elle serait la modification, le mode.<sup>194</sup>

Donc, suivant notre compréhension de la pensée deleuzienne, l'empirisme des forces, des différences matérielles brutes, des images lumineuses indéterminées, des données concrètes sauvages est vide de toute substance. Nous avons mentionné auparavant qu'il n'y a pour Deleuze aucun objet déterminé dans cet empirisme : il n'y a pas plus de sujet déterminé comme substance<sup>195</sup>. C'est pourquoi nous avons traité l'esprit deleuzien comme étant simplement *quelque chose* – sorte d'*aliquid* qui contemple, qui constate, qui se questionne, qui devient perplexe. C'est quelque chose d'aussi indéterminé que la réalité des forces au milieu desquelles il se situe, en plus de les subir passivement. Il n'a ni pensée volontaire, ni corps organisé. Au mieux l'imagination travaille-t-elle à l'intérieur de lui, qui en ressent les effets. Mais, sans plus. Des contractions d'habitudes se créent en dedans de lui, c'est tout. Cela fait partie de son délire sauvage. D'ailleurs, dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze distingue le sujet comme lieu de la fantaisie abstraite de l'esprit comme « Moi » qui, dans son délire, subit le monde sous le mode de la passion :

Voilà donc le sujet qui subit des pressions, tourmenté de mirages et sollicité par la fantaisie. Et ses passions, ses dispositions de l'instant l'amènent à seconder les fictions. En un mot, nous ne sommes pas que

<sup>194</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 93.

<sup>195</sup> Le mot « substance » est une invention de Boèce qui, vers le 6<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans ses commentaires d'Aristote, a cherché un terme pouvant traduire le mot grec *ousia*. La notion de substance se rapporte généralement à l'idée de propriété d'un être, ce qui en suggère l'immutabilité – aspect qui, déjà, entre en contradiction avec la philosophie deleuzienne, où prime le devenir. Une substance, c'est donc ce qui persiste dans un sujet en changement, ce qui en fait un être déterminé, une chose bien réelle. D'où cette définition d'Aristote dans la cinquième partie de ses *Catégories* : « La substance est ce qui se dit proprement, premièrement et avant tout; ce qui à la fois ne se dit pas d'un certain sujet et n'est pas dans un certain sujet ». Selon lui, la substance ne se dit pas d'un sujet, car *elle est* le sujet en tant qu'elle est une réalité première. Il serait tout aussi absurde de dire qu'elle est dans un sujet : pour Aristote, c'est l'équivalent d'affirmer qu'un sujet est dans un sujet, ce qui ne veut rien dire. Or, chez Deleuze, il n'y a pas de sujet substantiel, puisque, comme nous le constaterons, le sujet est pour lui une production dérivée tout à fait abstraite, soit l'effet des simulacres – une « illusion », pourrions-nous dire.

Aristote, *Catégorie – Sur l'interprétation : Organon I-II*, Paris, Flammarion, 2007, p. 113.

sujet, nous sommes autre chose, nous sommes encore un Moi, toujours esclave de son origine.<sup>196</sup>

C'est ce « Moi » comme origine qu'il s'agit de situer dans la présente partie afin de mieux comprendre ce qui sous-tend la subjectivité humaine dans la philosophie deleuzienne. Mais avant, revenons à l'empirisme : à notre avis, il y a chez Deleuze un second revers, que nous avons nommé l'empirisme des formes, et qui concerne les cadres empiriques dérivés – découpés intellectuellement, pouvons-nous préciser dans des termes bergsoniens, selon nous tout à fait applicables à la pensée de Deleuze. Ces cadres sont chez lui des représentations spirituelles, les images lumineuses ayant été découpées en formes abstraites et extensives, lesquelles peuvent être perçues par l'esprit dans le cours de l'expérience. C'est bien dans ce revers formel de l'empirisme que s'inscrit pour Deleuze la subjectivité humaine. C'est donc du point de vue de l'empirisme des formes que la notion deleuzienne de sujet prend tout son sens. D'après Deleuze, par les représentations formelles, la réalité matérielle est déterminée – et, puisque l'esprit s'y trouve en son milieu, il va sans dire qu'il est lui aussi déterminé abstraitement. Cette détermination de l'esprit, c'est précisément ce qui l'ouvre au bon sens, et Deleuze estime qu'il devient par là un *sujet*. Ce qui, dans la pensée deleuzienne, ressort de tout cela, c'est que, à l'instar de l'empirisme des formes qui dérive de l'empirisme des forces, les différences matérielles étant mises en forme par un processus obscur, toujours inconnu, *la subjectivité dérive de l'esprit indéterminé*. Deleuze considère qu'elle est un *effet*, un *résultat*<sup>197</sup>. Selon lui, il en va de même pour le bon sens, dérivé du délire comme contemplation primitive. Et, c'est avec ce thème de la critique deleuzienne de la subjectivité que nous choisissons de clore le premier chapitre de notre

---

<sup>196</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 146.

<sup>197</sup> Comme l'écrit avec justesse Arnaud Bouaniche à propos de la conception deleuzienne de la subjectivité : « Le sujet n'est pas une donnée originaire, mais quelque chose de dérivé et de second. Plutôt qu'une origine, le sujet émerge à partir d'un donné divers qui le précède sous la forme d'impressions sensibles, et sur le fond d'une certaine passivité. Surtout, les processus par lesquels le sujet se construit sont des "principes", que l'on peut certes découvrir, mais non pas constituer, en ce sens qu'ils nous précèdent et nous déterminent absolument ». Nous verrons que de tels « principes » sont bien chez Deleuze constitués, mais non par nous, ce que précise Bouaniche. C'est l'ensemble des forces du monde qui, dans l'expérience des cas et des circonstances, semble les constituer. Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 57.

thèse, puisqu'une telle critique contient la brèche qui nous ouvrira à un autre revers de la réalité, moins clair que celui des images lumineuses, des différences matérielles et du présent vivant comme monde spatio-temporel qui se différencie. C'est la critique de la subjectivité qui, dans la pensée de Deleuze, nous enfoncera définitivement dans le domaine des connexions ou des relations, de même que dans le revers dynamique de la réalité, là où l'obscurité a besoin du recours de l'imagination schématisante pour faire naître des réflexions, c'est-à-dire de la pensée abstraite.

Voici le problème qui nous occupera dans cette ultime partie de notre chapitre : considérant que la subjectivité dérive de l'esprit dans la pensée deleuzienne, est-ce à dire qu'elle est pour Deleuze une forme établie sur une multiplicité de forces ? Et, donc, que l'esprit deleuzien est lui-même composé de différences matérielles ? La subjectivité chez Deleuze est-elle alors une création fondée sur les données empiriques ? Si oui, où s'inscrit ce sujet créé ? Quelle est sa place dans l'esprit contemplatif ? Comment peut-il y avoir du bon sens établi sur du délire ? Pour surmonter ce problème, nous reviendrons sur l'apport de la pensée humienne chez Deleuze, qui s'empare de l'idée selon laquelle l'esprit doit être considéré en tant qu'il est affecté par le monde où il vit. Après quoi nous nous demanderons si l'esprit est bel et bien pour lui de la matière contractée, puisqu'il le caractérise par la multiplicité, comme il le fait avec les différences matérielles, ce qui éliminerait l'idée d'un moi unitaire. Hume semble d'ailleurs avoir pressenti cela, ce que nous détaillerons par la suite. Nous serons alors en mesure de comprendre que l'unité formelle et déterminée de la subjectivité deleuzienne procède d'une multiplicité de forces indéterminées, faisant du sujet une création dérivée de la contemplation de la matière. Puis, nous nous tournerons vers la notion de processus développée par Whitehead, qui a notamment voulu comprendre comment se crée la subjectivité dans la réalité empirique, Deleuze s'étant largement inspiré de cette conception du devenir-sujet. Après quoi notre premier chapitre sera clos – l'empirisme simple chez Deleuze aura été exploré de long en large, de même que les divers rapports entre la matière et la création qui s'y trouvent.

### 1.5.1 – De la fiction des idées-copies chez Hume à la matérialité des idées-crées chez Deleuze

Dans ses réflexions sur la nature humaine, Hume s'est questionné par rapport au pouvoir – ou à l'énergie – qui nous meut. Il constate que ce pouvoir *échappe à notre conscience*. Plus encore : il semble dire que cela peut appartenir à quelque chose d'« inconscient » qui permettrait de résoudre le vieux problème de l'union de l'âme et du corps :

N'y a-t-il dans toute la nature un principe plus mystérieux que l'union de l'âme et du corps, qui permet à une substance spirituelle d'acquiescer une telle influence sur une substance matérielle que la pensée la plus subtile est capable d'animer la matière la plus grossière ?<sup>198</sup>

Bien sûr, Hume ne développe aucunement l'idée d'un inconscient, vu l'époque à laquelle il appartient – mais, il reconnaît la part de mystère qu'il y a à réfléchir les connexions senties par l'esprit non seulement entre deux choses matérielles, mais aussi entre une chose spirituelle et une autre matérielle. Par expérience, nous dit-il, nous savons qu'un événement en suit un autre sans pour autant comprendre la connexion qui les lie. Nous avons beau savoir qu'un corps est mu par ses muscles, ses nerfs – ses « esprits animaux », mentionne-t-il en empruntant cette expression à Descartes<sup>199</sup> – l'énergie même demeure secrète. Reconnaître qu'il existe un pouvoir de la volonté, ce ne serait pas pour autant « connaître » ce pouvoir.

---

<sup>198</sup> David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, p. 132.

<sup>199</sup> Chez Descartes, les esprits animaux sont des corpuscules qui voyagent dans le sang, allant du cerveau aux muscles et permettant au corps de se mouvoir : « ce que je nomme ici des esprits ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre propriété sinon que ce sont des corps très petits et qui se meuvent très vite, ainsi que les parties de la flamme qui sort d'un flambeau : en sorte qu'ils ne s'arrêtent en aucun lieu; et qu'à mesure qu'il en entre quelques-uns dans les cavités du cerveau, il en sort aussi quelques autres par les pores qui sont en sa substance, lesquels portes les conduisent dans les nerfs et de là dans les muscles, au moyen de quoi ils meuvent le corps en toutes les diverses façons qu'il peut être mu ». Aujourd'hui, sans doute parlerions-nous simplement d'influx nerveux.  
René Descartes, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, p. 106.

Bref, au regard de Hume, il y a toujours quelque chose qui échappe à la conscience, et dont nous n'avons par conséquent aucune connaissance. D'après lui, la seule idée que nous en avons est tirée du sentiment de la volonté, et non de l'énergie elle-même qui expliquerait l'union de l'âme et du corps. Sans compter que si nous pouvions saisir le pouvoir des relations entre les termes, nous comprendrions comment naissent les idées, ce qui n'est pas le cas selon Hume :

Mais avons-nous la prétention de connaître la nature de l'âme humaine et la nature d'une idée, ou l'aptitude de l'une à produire l'autre ? C'est une création réelle; une production de quelque chose à partir du néant; ce qui implique un pouvoir si grand qu'il peut sembler, à première vue, hors de la portée de tout être autre qu'infini. Du moins, faut-il avouer qu'un tel pouvoir n'est ni senti, ni connu, ni même concevable par l'esprit.<sup>200</sup>

D'un point de vue deleuzien, lorsque Hume parle d'une « création » d'idées, il faut l'entendre sous l'aspect d'une *création fantaisiste* en ce que les idées sont ici une copie des impressions. En effet, selon Deleuze, nous l'avons vu, les idées humiennes sont des idées-copies. Par rapport à leur origine naturelle, en morale comme en métaphysique, Hume affirme qu'elles restent floues, obscures. Aux côtés du pouvoir énergique permettant aux données de l'expérience de se connecter dans des rapports de causalité, quoi de plus vague que leurs idées ? Ce serait d'autant plus vrai en sachant qu'elles sont de pâles copies de nos impressions. D'ailleurs, Hume estime que c'est pareil pour les sentiments de l'esprit, les opérations de l'entendement, les agitations des passions – bref, pour toutes les *relations* entre les termes, y compris celles qui, dans l'esprit lui-même, rendent possible la naissance des idées. Selon lui, nous avons beau y réfléchir, ces choses nous échappent. Même les objets de nos souvenirs ont à ses yeux un degré de clarté plus faible que les objets originaux que nous aurions contemplés au cours d'une expérience passée.

Dans la pensée humienne, les tréfonds de l'esprit humain nous échappent donc totalement. Nous ignorons comment nous pensons, comment nous voulons, comment

---

<sup>200</sup> David Hume, *op. cit.*, p. 135.

nous contrôlons notre corps – n’ayant de tous ces faits que des impressions et des idées copiées de ces impressions, lesquelles laissent obscures et inaccessibles les *conditions* derrière tout cela : pouvoir, énergie, connexions... Hume souligne :

N’y a-t-il pas ici, soit dans une des deux substances, spirituelle ou matérielle, soit dans les deux, quelque secret mécanisme, quelque secrète structure des parties dont dépend l’effet et qui, nous étant entièrement inconnue, rend le pouvoir et l’énergie de la volonté également inconnus et incompréhensibles ?<sup>201</sup>

Ce que Hume demande à connaître, il nous semble que c’est une structure – ou, mieux encore : une *puissance* qui structurerait les données de l’expérience et, du même coup, le fonctionnement même de l’esprit humain dans son rapport avec le corps matériel. Mais, croyant cette connaissance impossible, Hume abandonne son enquête sur ce point et se tourne vers une attitude sceptique. Le doute permanent est donc la conclusion humienne à ce problème – d’après lui insoluble – des relations entre les termes.

Deleuze accorde à Hume le mérite d’avoir étudié non pas l’esprit lui-même du point de vue de sa nature essentielle, mais l’esprit en tant qu’il expérimente la réalité matérielle, c’est-à-dire en tant qu’il est en contact avec les données de l’expérience. Il soutient que, chez Hume, « il s’agit de *substituer à une psychologie de l’esprit une psychologie des affections de l’esprit*<sup>202</sup> ». Toutefois, Deleuze rejette l’idée selon laquelle les affections de l’esprit donneraient lieu à la production de copies des impressions sous la forme d’idées. De son côté, insistons, Hume refuse de réfléchir aux conditions rendant possible la production des idées-copies. À son avis, nous avons beau vouloir connaître ce mode de production, cela est non seulement impossible, mais le pouvoir de la volonté est lui-même mystérieux. Et, c’est bien là que Deleuze se détache de Hume pour se tourner vers une réflexion de type kantienne : connaître les connexions rendant possible la production des abstractions et le fonctionnement de la volonté, et tout le reste que nous avons mentionné auparavant

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>202</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 1.

(la nature des souvenirs, les opérations de l'entendement, etc.) c'est non seulement possible, estime-t-il, mais c'est *inévitable*(!). Néanmoins, pour Deleuze, ce n'est certainement pas une affaire de volonté, ni une affaire de copies : c'est une affaire de *passivité* et de *création*. Alors que, chez Kant tel qu'il l'interprète, l'esprit se trouve, face aux forces sublimes du monde qui le débordent, contraint à penser via l'imagination qui le met en branle par un libre jeu de schématisation, chez Deleuze, les différences matérielles s'imposent de manière si violente à l'esprit, lequel sent leurs forces, leurs impressions, que *cet esprit se trouve propulsé en dehors de l'expérience, dans la fêlure du monde empirique*. Les différences matérielles causent dans l'esprit deleuzien non pas des copies d'idées tirées des impressions, mais des *créations d'idées comme effets dans la structure d'un inconscient de l'esprit*. Cette structure, nous pensons que c'est celle que Hume se refuse à penser, celle où il devine néanmoins la présence d'un fonctionnement mystérieux de l'esprit et du mouvement en général – structure que Deleuze, sous l'influence de Kant, cherche à penser dans un dépassement de l'empirisme simple.

Pour Deleuze, l'erreur de Hume est d'avoir limité l'esprit – ou plutôt son mode de connaissance – à des principes d'association desquels ne pourraient résulter que des liens de conjonctions fictifs. Les idées-copies seraient associées les unes aux autres, tel un assemblage de pièces distinctes, donnant alors lieu à des croyances imaginaires. Prenons un exemple afin de comprendre la pensée humienne telle que comprise par Deleuze : il y a du feu, et je sais par une habitude très vite développée dans mon enfance que, lorsque je mets ma main trop près de lui, une sensation de brûlure emplit mon esprit; donc, puisqu'il y a du feu, je peux par association croire que, si je mettais maintenant ma main trop près de lui, je sentirais une sensation de brûlure similaire. Cette croyance, plusieurs éléments distincts m'ont permis de l'inférer : l'idée-copie du feu de mon enfance; l'idée-copie de ma main mise près du feu actuel; l'idée-copie de la sensation de brûlure; l'impression du présent feu – les trois premières idées-copies étant associées non seulement entre elles, mais avec l'impression que j'ai en ce moment du feu devant moi. Ai-je de la sorte une connaissance du pouvoir énergétique qui engendre ce rapport de causalité entre le contact

de ma main et du feu, d'un côté, et la brûlure comme effet, de l'autre, le sentiment de cette brûlure étant seulement l'idée-copie d'une impression ancienne ? Aucunement, dirait Hume; de sorte que ma croyance, en n'étant guère le résultat d'une connaissance des connexions, ne peut qu'être celle d'une habitude développée par le passé. Le reste ne serait qu'associations, assemblages, collages fictifs de pièces distinctes. Et pourtant, d'après Hume, je devine l'existence d'un tel pouvoir énergétique, d'une connexion nécessaire – mais, c'est là une simple inférence<sup>203</sup>. Pour Hume, l'imagination ne peut qu'inférer des relations par un *effort d'invention*, ce qui pousse l'esprit à seulement *croire* en ces relations.

Ainsi, estime Deleuze, les principes d'association que sont la ressemblance, la causalité et la contiguïté sont des espèces de fictions rendant compte de liens de conjonction entre les choses – les véritables connexions demeurant obscures dans la philosophie humienne. Selon cette perspective, l'esprit chez Hume n'étant jamais poussé à plonger en dehors de l'expérience, soit entre les données empiriques, il ne peut que s'en tenir à ces données, qu'il associe par inférence, inventant des fictions qui ne sont autre chose pour Deleuze que des assemblages d'idées-copies. De son avis, Hume est resté trop près de l'expérience, il s'en est trop tenu au monde empirique, passant à côté du reste. Chez lui, la contiguïté serait tirée de la perception, et la ressemblance, de la mémoire, ces deux principes d'association

---

<sup>203</sup> Tout en mettant l'accent sur ceci, que Hume serait demeuré collé sur les impressions empiriques au point d'en faire dériver des idées sous le mode de la copie, Patricia De Martelaere formule : « Strictement parlant, la relation d'*identité* est une *fiction* qui, à tort, attribue une existence invariable et continue à des "objets" dont seules sont données en réalité des perceptions variables et sans cesse interrompues. Que la relation de *causalité* soit extérieure à ses termes, Hume le montre surabondamment : elle est fondée, en ce qui concerne l'expérience, sur les relations de ressemblance et de contiguïté, mais l'idée d'un rapport nécessaire, essentielle pour l'inférence causale, n'est rien d'autre que la réflexion idéelle de la contrainte intérieure de procéder à l'inférence. Mais qu'en est-il des relations de ressemblance et de contiguïté mêmes ? Il paraît insensé de soutenir que ces relations, principalement celle de contiguïté, ne soient pas d'une manière ou l'autre données dans les impressions et, partant, dans les idées mêmes. Hume lui-même semble à plusieurs reprises indiquer cette direction ». De Martelaere conclut que, chez Hume, les relations établies entre les données perçues de l'expérience ne sont en rien des qualités internes à celles-ci, étant plutôt le ressenti dans l'esprit d'un certain dehors extérieur. Pour sa part, *Deleuze place les idées dans ce dehors* – qui, nommons-le enfin, n'est autre que le plan du *transcendantal* – par rapport à l'expérience. Toutefois, pour lui, elles ne sont plus de simples copies donnant lieu à des relations fictives : *elles sont des créations faisant connaître intuitivement les relations réelles*. Patricia De Martelaere, « Gilles Deleuze, interprète de Hume », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 82, n° 54, 1984, p. 232.

étant collés sur l'expérience. Pour sa part, Deleuze ne retient guère ces principes, qui sont à ses yeux sans intérêt<sup>204</sup>. De son point de vue, assembler des idées-copies, mise à part à des fins de perceptions et de reconnaissance de choses dans la différenciation et la répétition matérielle sur le plan de l'empirisme des formes, cela n'est rien au niveau de l'empirisme des forces en comparaison avec la création des idées-réelles concrètes que sont les simulacres. Et, puisque de telles idées sont d'après Deleuze des effets produits dans l'esprit sous l'influence des différences matérielles, ce dernier ne retient de Hume qu'un seul de ses principes d'association : la *causalité*. Toutefois, rappelons-le, chez Hume, la causalité est comprise comme un rapport de cause à effet entre deux choses matérielles. Il s'ensuit que, dans sa philosophie, la cause est placée dans un premier terme matériel, et l'effet, dans un second terme matériel, la relation entre les deux ne pouvant être connue. Au mieux peut-elle selon lui être inférée, mais jamais découverte<sup>205</sup>. À son regard, la relation causale ne peut qu'être inférée sous le mode d'une croyance fictive.

Or, chez Deleuze, qui, dans un rapport de causalité, considère le premier terme comme une cause, le second terme également comme une cause, l'effet étant déplacé par lui dans la relation entre les deux, il va sans dire que cette relation n'est ni inférée fictivement, ni découverte par un effort volontaire – mais, qu'elle est *générée* dans l'esprit passif, qui se trouve malgré lui propulsé dans le dehors de l'expérience. Le déplacement de l'effet dans la pensée substitue à la croyance fictive des idées-copies la *connaissance intuitive des idées-crées*.

---

<sup>204</sup> Nous verrons néanmoins dans notre chapitre deux que Deleuze reprend les principes d'association pour conceptualiser la synthèse active, créatrice d'abstractions. Il reste que le tout est pour lui dérivé des forces matérielles et des idées-réelles, appartenant à un empirisme des formes qu'il ne rejette pas totalement, mais qu'il met de côté pour réfléchir à ce qui se trame derrière cet empirisme.

<sup>205</sup> C'est encore Patricia De Martelaere qui nous éclaire à cet égard : « en ce qui concerne le statut de [la relation de causalité], Hume se prononce de manière très catégorique et non équivoque: elle est formée; il n'est pas question qu'elle puisse être découverte dans des éléments de quelque nature que ce soit. La question que Hume se pose n'est pas de savoir comment le *donné* – dans la perception ou dans la mémoire, qui forment ensemble l'expérience – peut être connu de l'esprit humain ou peut influencer sur le comportement, mais de quelle manière le *non-donné* [...] peut faire son entrée dans l'esprit humain et y devenir l'objet d'une véritable *croyance*. La réponse, dans chacun de ces cas, tourne autour de la relation causale qui, à l'opposé des autres relations, est essentiellement une inférence et qui, par définition, ne peut être découverte, parce qu'elle est une relation dont l'un des deux termes n'est pas donné ». *Ibid.*, p. 246-247.

La causalité deleuzienne n'est pas un principe d'association entre deux termes, mais une affaire de *rencontre* entre une pluralité de termes et un esprit affecté par ces termes. Voilà en définitive ce qu'est pour Deleuze une connexion : *c'est une rencontre entre un esprit et des différences matérielles qui l'affectent, le forçant à penser l'intrusion d'idées non copiées sur les données empiriques, mais créées sur un plan inscrit en dehors de ces données*. Ce n'est chez lui ni une croyance, ni un « sentiment de la volonté », mais une affection de l'esprit, qui ne peut même pas encore vouloir, ne pouvant même pas encore agir. Il n'est pas encore à ce stade un sujet personnel. Chez Deleuze, les rencontres se font dans l'impersonnalité de l'empirisme des forces. Qu'est-ce alors que cet esprit passif conçu par ce dernier ? De quoi est-il composé avant même la génération du sujet actif, laquelle exige un dépassement de l'expérience – dépassement vers lequel nous tendons toujours plus dans nos investigations ?

#### 1.5.2 – L'esprit passif comme multiplicité de petits « moi » matériels

Dans *Différence et répétition*, tel que nous l'avons exposé, Deleuze mentionne dans un vocabulaire humien que les habitudes se contractent dans l'esprit par un travail de l'imagination. Un tel travail s'effectue selon lui au niveau de la contemplation passive; de sorte que l'expérience et, du même coup, les différences matérielles comme forces brutes ont une influence certaine sur cet esprit. Celui-ci subit ce qui le déborde, ce qui, estime Deleuze, génère en lui des idées-réelles comme effets des différences matérielles senties comme signes. Il va sans dire que, dans la pensée deleuzienne, cette passivité de l'esprit entre en contradiction avec l'idée d'un sujet, laquelle présuppose une certaine activité, ce que Deleuze laisse entendre en ces termes : « constituante, [la contraction] n'est pas pour cela active. Elle n'est pas faite par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit qui contemple, précédant toute mémoire et toute réflexion<sup>206</sup> ». L'esprit deleuzien est forcé, violenté, étant tout à fait passif. Pour Deleuze, seule une conscience active peut être qualifiée de « sujet ». Le sujet est d'ailleurs chez lui le produit d'une habitude – la contraction de cette « habitude-sujet » étant néanmoins profondément asubjective. Et, comme nous le développerons lors de

<sup>206</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 97.

notre second chapitre, l'action consciente doit selon Deleuze passer par la médiation d'une mémoire et d'un entendement. Ce sont là d'après lui deux capacités nécessaires à l'activité d'un sujet. Or, affirme-t-il, ces choses manquent chez l'esprit passif – de sorte que, il importe de le préciser, lorsque nous parlons chez Deleuze de l'esprit doté de ce bon sens le rendant apte à percevoir des formes ainsi qu'à reconnaître certaines d'entre elles qui se ressemblent, nous parlons d'un esprit *déjà devenu sujet*. Il s'ensuit qu'ici, seul l'esprit délirant doit être pris en considération.

L'esprit délirant – que Deleuze, malgré son caractère asubjectif, accepte d'appeler un « moi » dans *Différence et répétition* – s'avère tout à fait passif. L'idée d'une espèce d'inconscient se fait ici sentir. Si nous nous référons à cet inconscient en tant que multiplicité, c'est que Deleuze a beau affirmer l'existence d'un esprit passif, d'un « moi » asubjectif, il ajoute que cet esprit n'est en rien une unité. Il s'agit chez lui d'une pluralité, ou mieux encore : d'une *multiplicité*<sup>207</sup>. Est-ce à dire que, dans un sens deleuzien, chaque fois que nous parlons de l'esprit contemplatif au singulier, nous le faisons seulement en droit ? Et que, dans les faits, nous parlons d'une *multiplicité* de « micros-esprits » contemplatifs ? C'est bien ainsi qu'il faut le comprendre, Deleuze se servant d'ailleurs de l'expression « moi dissous » pour désigner l'esprit. Chez lui, c'est donc le *moi dissous en petits moi* qui contemple les images lumineuses, qui constate de la différenciation et de la répétition dans le mouvement des différences matérielles, qui subit les effets provoqués par toutes ces causes. Et, d'après Deleuze, puisque le présent vivant constitue une synthèse

---

<sup>207</sup> En ne manquant pas de souligner le rôle de la matière dans le processus de contraction de l'esprit passif chez Deleuze, François Zourabichvili montre que le sujet actif deleuzien n'est pas autre chose qu'un produit créé par cette contraction depuis les différences matérielles : « Qui suis-je ? Une habitude contemplative, prise en contractant des éléments matériels ou sensoriels qui composent un milieu où je peux vivre et agir. Ou bien la multiplicité des habitudes liées aux milieux divers que je contracte, certains ne m'ayant pas attendu pour se former : milieu social, linguistique, etc. J'ai exactement la consistance de mes habitudes; mes actions et réactions supposent la contraction préalable d'un milieu, que dès lors je suis. Cela s'appelle au sens propre habiter, et le cogito deleuzien est un "J'habite", ou "Je prétends" (à ce que je contracte) ». Nous comprenons mieux pourquoi Deleuze tient à placer l'idée kantienne de synthèse dans la sensibilité : le sujet dérive selon lui de la rencontre avec des forces sensibles et matérielles, lesquelles sont mises en communication de manière synthétique. François Zourabichvili, « Deleuze. Une philosophie de l'événement », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 71.

empirique créée dans l'esprit, serait-ce qu'il est lui aussi une synthèse ? Nous reviendrons sur ce point. Tenons-nous en ici à la multiplicité qu'il constitue. En tant qu'il est un moi dissous, l'esprit deleuzien est composé d'éléments distincts, séparés. Deleuze formule :

Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif. Nous ne disons « moi » que par ces mille témoins qui contemplent en nous; c'est toujours un tiers qui dit moi. Et même dans le rat du labyrinthe, et dans chaque muscle du rat, il faut mettre de ces âmes contemplatives.<sup>208</sup>

Deleuze estime qu'il y a de la contemplation dans les muscles, qu'il y a une multiplicité de petites contemplations des différences matérielles, elles-mêmes multiplicités<sup>209</sup>. Serait-ce que les petites contractions dont il parle, les petits moi sont eux-mêmes des différences matérielles ? Est-ce la matière qui revêt une nature contemplative ? Ou encore, est-ce des différences matérielles qui contemplent d'autres différences matérielles ? Nous croyons que c'est le cas chez Deleuze, ce qui confirme selon nous la présence chez lui d'un certain néo-platonisme qui, vraisemblablement, met en rapport la contemplation de Plotin avec la contraction d'habitudes de Hume. Un autre passage de *Différence et répétition* confirme que l'esprit deleuzien est bien généré par la contraction des différences matérielles rencontrées, une telle contraction étant la condition du constat de la répétition matérielle :

La répétition est donc représentée, mais sous la condition d'une âme d'une tout autre nature, contemplante et contractante, mais non représentante et

---

<sup>208</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 103.

<sup>209</sup> Manola Antonioli reprend les mots de Deleuze afin de comprendre le rôle que joue chez lui la contraction de la matière sur la création des habitudes : « L'habitude s'étend aux muscles, aux nerfs, aux cellules : nous sommes des habitudes contractées, nous sommes constitués d'une infinité de rythmes organiques qui tendent à se reproduire ». C'est dire que, selon cette interprétation, les habitudes sont des contractions *de la matière elle-même*, dont le caractère pluriel explique la présence d'une même pluralité chez l'esprit, fait de petits moi. Antonioli ajoute en se référant au vocabulaire leibnizien dont Deleuze se sert dans son livre sur Leibniz : « Une perception consciente ne pourrait jamais avoir lieu si elle n'intégrait pas un ensemble infini de microperceptions, plis dans plis, plis sur plis. Toute conscience est un seuil, qui ne peut se fonder que sur un ensemble infini de variations microscopiques, où ce qui est clair ne se détache que sur un fond d'obscurité. L'opération de la perception constitue l'infinité de plis qui constituent les monades, mais ces plis sont en une correspondance (qui n'est jamais causalité directe) avec les replis d'une matière ». L'idée d'une « correspondance » nous amène à cette nuance : l'esprit deleuzien n'est pas en lui-même matériel, mais il s'inscrit *entre* les termes matériels. Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Kimé, 1999, p. 68 et 115.

non représentée. La matière est en effet peuplée, revêtue de telles âmes, qui lui donnent une épaisseur sans laquelle elle ne présenterait, en surface, aucune répétition nue.<sup>210</sup>

Bref, suggère Deleuze, l'esprit ne fait pas que contempler la réalité : *il s'y trouve lui-même*. Ce qui, estimons-nous, explique ces mots : « Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude. Il n'y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique<sup>211</sup> ». C'est dire que l'esprit deleuzien non seulement contemple passivement la matière, mais qu'il est lui-même de nature matérielle.

Dans la philosophie deleuzienne, l'esprit passif s'avère donc de la matière contractée, le moi dissous étant la multiplicité des différences matérielles senties comme pluralité grouillante de forces. Or, de même que, chez Deleuze, l'esprit intuitionne la présence de relations entre les termes, ou encore d'un processus obscur reliant les images lumineuses, le tout dans le cours de l'expérience où il contemple, puis constate de la différenciation et de la répétition dans le présent vivant comme synthèse empirique, voilà qu'en se révélant lui-même sous l'aspect d'une contraction de différences matérielles, il apparaît qu'*il y a un pouvoir de connexion ou de mise en relation entre ses petits moi contemplatifs*. Autrement dit, l'esprit deleuzien sent qu'il y a un précurseur sombre en lui. Entre ses moi disparates se trouve un dispar. Sans doute cela s'apparente-t-il à ce que Hume appelle des principes d'association – mais, pour Deleuze, nous le savons, ceux-ci ne prennent en charge que des idées copiées des impressions, ce qui limite les connaissances de l'esprit, lesquelles se fondent sur la croyance comme ensemble de tracés schématiques de nature fantaisiste. Deleuze, quant à lui, refuse de s'en tenir à des principes d'association qui fonctionneraient à partir d'idées copiées du sensible : chez lui, le précurseur sombre n'a cure des copies, préférant *créer* des idées-réelles comme effets inscrits dans le dehors auquel il appartient lui-même. Le sujet deleuzien n'est pas l'un de ces effets : *il est plutôt l'effet abstrait (fiction) des effets concrets (idées-*

---

<sup>210</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 366.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 101.

*réelles*). Pour l'heure, nous ne pouvons en dire plus, la nature des idées-réelles chez Deleuze nous étant inconnues.

Nous avons vu dans la partie précédente que l'empirisme deleuzien contient une fêlure mystérieuse : il s'avère que l'esprit deleuzien contient cette même fêlure, vu les relations qu'il y a entre les termes que sont ses petits moi passifs. Et, suivant Deleuze, puisque ceux-ci sont des différences matérielles, il va sans dire que ce qui est vrai pour l'ensemble de la réalité matérielle s'avère aussi vrai pour l'esprit contemplatif. Lorsque nous entrevoyons la fêlure de cet esprit, c'est tout un fourmillement obscur qui se fait sentir. Ce grouillement, c'est chez Deleuze le lieu des simulacres, des idées-réelles, des effets sentis depuis les causes matérielles – c'est le précurseur sombre, le disparus comme mise en relation des éléments matériels disparates. C'est le lieu des processus sous-jacents à la naissance de la subjectivité. Il importe à présent de nous pencher sur cette notion de processus, laquelle devrait nous permettre de plonger définitivement dans le lieu obscur des relations dans la philosophie de Deleuze, tant au niveau de la réalité matérielle que de l'esprit contemplatif, tous deux étant composés de différences matérielles comme termes reliés.

### 1.5.3 – Une plongée depuis la clarté matérielle dans l'obscurité des processus créateurs

La démarche entreprise par Deleuze pour explorer la fêlure de l'empirisme est assez similaire à celle d'un philosophe que nous n'avons que rapidement évoqué, et qui l'a pourtant bien influencé : il s'agit d'Alfred North Whitehead, célèbre notamment pour avoir coécrit les *Principia Mathematica* avec Bertrand Russell. C'est toutefois son ouvrage *Process and Reality* qui intéresse Deleuze, étant selon lui « un des plus grands livres de la philosophie moderne<sup>212</sup> ». Deleuze a d'ailleurs partagé son admiration vis-à-vis du penseur britannique à Arnaud Villani : « Je me souviens seulement de mon éblouissement devant le surgissement des catégories si bizarres, au début de *Process and Reality*; puis d'une sorte

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 364.

d'hypnose que j'éprouvais devant les Objets Éternels. Quel livre!<sup>213</sup> ». Comme Deleuze, Whitehead s'intéresse à la réalité matérielle d'un point de vue empirique, qu'il considère aussi comme le début de toute pensée, pas tant parce que les données de l'expérience forceraient l'esprit à penser que parce que l'esprit s'inscrit selon lui au milieu de ces données, appartenant lui-même au monde empirique. Dans ses mots :

Notre donné est le monde actuel, qui nous inclut; et ce monde actuel se manifeste en lui-même à notre observation comme lieu de notre expérience immédiate. Éclaircir l'expérience immédiate est la seule justification de toute pensée; et le point de départ de la pensée est l'analyse des composés de l'expérience observée.<sup>214</sup>

Si Deleuze prend ses distances avec la méthode analytique, il y a chez lui un point de départ relativement semblable : toute réflexion commence *au milieu*. Au milieu de quoi ? Au milieu des données empiriques – « milieu » étant ici à entendre dans le sens de « entre ». Ce milieu pour Deleuze, c'est le lieu des relations entre les termes – c'est la fêlure de l'empirisme, la fêlure de la subjectivité humaine. Chez Whitehead, ce milieu est celui du *processus*. Deleuze reprend cette idée d'un milieu procédural en affirmant qu'il s'agit du temps lui-même, et plus précisément du *temps hors de ses gonds*<sup>215</sup>. Il ne s'agit pas chez Deleuze du présent vivant comme temps extensif et déterminé abstraitement par la ligne du temps, ou perceptivement par la saisie du mouvement, c'est-à-dire du changement de position des

---

<sup>213</sup> Gilles Deleuze, *Lettres et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2015, p. 87-88.

<sup>214</sup> Nous traduisons. Voici le texte original: « Our datum is the actual world, including ourselves; and this actual world spreads itself for observation in the guise of the topic of our immediate experience. The elucidation of immediate experience is the sole justification for any thought; and the starting-point for thought is the analytic observation of components of this experience ».

Alfred North Whitehead, *Process and Reality : An Essay in Cosmology*, New York, Free Press, 1978, p. 4.

<sup>215</sup> Ces mots, Deleuze les emprunte à Hamlet, dans la pièce éponyme de Shakespeare : « The time is out of joint ». Il s'y réfère entre autres dans *Différence et répétition* (voir p. 119-120 et 147) pour désigner non pas le temps du présent vivant, mais le temps du passage qui est la condition rendant effectif le présent vivant. Selon lui, c'est un temps qui relie les différences matérielles, étant une pure relation entre des termes disparates, ce qu'indique par ailleurs cette autre traduction des mots de Hamlet : « Ce temps est disjoint ». C'est le dispart, que Deleuze appelle souvent le temps de la *synthèse disjonctive*. Shakespeare, *Hamlet*, Paris, Flammarion, 1995, p. 130-131.

objets dans l'espace – mais, il s'agit d'un autre temps, *intensif*, et lequel doit être saisi comme étant la *condition* du temps extensif, tout mouvement perçu dérivant du processus senti.

Revenons à Whitehead : il soutient que nous nous trouvons dans un univers matériel composé d'images claires que nous percevons par le biais de nos sens. La texture de ces données est d'après lui partout la même, car « toute expérience indifférenciée doit manifester la même texture<sup>216</sup> ». Et pourtant, Whitehead reconnaît que ce sont là des différences, malgré leur texture commune. Or, ce n'est pas là ce qui l'intéresse, puisque toute analyse du monde empirique aboutit selon lui à une « atomisation » artificielle de ce qu'il appelle le « continuum extensif » – soit la réalité en tant qu'elle procède – ce qui, estime-t-il, nous borne dans ce qui est déjà devenu<sup>217</sup>. Ce qu'il importe de voir selon lui, ce sont les processus en devenir qui relient les différentes données empiriques.

Nous avons parlé plus tôt du dispar, du précurseur sombre, comme du lieu des relations obscures chez Deleuze – c'est-à-dire, pouvons-nous maintenant préciser, des *processus créateurs*. Whitehead conçoit lui aussi un revers créateur des processus et, comme pour Deleuze, cette création opère par la mise en relation d'éléments disparates. Il écrit : « La "créativité" est le principe de la *nouveauté*. Une occasion actuelle est une entité nouvelle, distincte de toute entité dans la "diversité" qu'elle unifie. Ainsi, la "créativité" introduit de la nouveauté dans le contenu de la diversité, celle-ci constituant l'univers disjoint<sup>218</sup> ». De plus, pour Whitehead comme pour Deleuze, si les processus se déroulent bien à travers les données matérielles, lesquelles se trouvent mises en mouvement, ils n'appartiennent pas au monde empirique, s'inscrivant dans un dehors, entre les données empiriques. C'est pourquoi, suivant Whitehead, il importe de recourir à la métaphysique pour formuler ces

---

<sup>216</sup> Dans le texte original : « All related experience must exhibit the same texture ».

Alfred North Whitehead, *op. cit.*, p. 4.

<sup>217</sup> Voir *Process and Reality*, p. 66-67.

<sup>218</sup> Texte original : « "Creativity" is the principle of *novelty*. An actual occasion is a novel entity diverse from any entity in the "many" which it unifies. Thus 'creativity' introduces novelty into the content of the many, which are the universe disjunctively ».

*Ibid.*, p. 21.

principes fluents. Qu'est-ce que la métaphysiques chez lui ? C'est simplement la *schématisation en métaphores* des processus comme relations dynamiques, lesquelles ne peuvent être appréhendées autrement. En effet, précise-t-il, le langage ordinaire ne peut en rien capter ces principes métaphysiques :

Les philosophes ne peuvent finalement espérer formuler ces premiers principes métaphysiques. La faiblesse de la perspicacité et les déficiences du langage leur font inexorablement obstacle. Les mots et les phrases doivent être tirés vers une généralité étrangère à leur usage ordinaire; et, bien que de tels éléments du langage soient fixés en tant qu'outils techniques, ils demeurent des métaphores, tous attrayants pour le bond de l'imagination.<sup>219</sup>

Au même titre que Deleuze réclame un dépassement de l'empirisme simple, Whitehead exige cette démarche menant l'imagination à bondir schématiquement – ou, affirme-t-il aussi, métaphoriquement – *au-delà de l'expérience* afin de se saisir des relations dynamiques sous-tendant tout mouvement. De la sorte, Whitehead veut explorer ce qui s'inscrit en-deçà des données empiriques afin de saisir les processus sous-jacents à l'ensemble du réel, qu'il s'agisse des êtres matériels, esthétiques, sociaux-politiques, etc. Il demeure néanmoins prudent : dans sa démarche, l'imagination ne doit pas bondir n'importe comment, au risque de manquer les processus réels dans son entreprise schématisante. Elle doit selon lui se laisser guider par la logique et la cohérence afin de ne pas dévier vers de simples chimères. Pour Deleuze, il est tout aussi nécessaire de sortir de l'usage ordinaire du langage; cependant, chez lui, ce qui guide l'imagination, ce n'est pas comme chez Whitehead la logique et la cohérence, qu'il juge trop abstraites, mais *le choc que provoque sur l'esprit passif la rencontre concrète avec les différences matérielles*. Ce qui en résulte d'après lui, ce n'est pas des métaphores tracées schématiquement par l'imagination, mais des idées-réelles, bien concrètes, à partir desquelles l'imagination peut se lancer dans son activité schématisante.

---

<sup>219</sup> Texte original : « Philosophers can never hope finally to formulate these metaphysical first principles. Weakness of insight and deficiencies of language stand in the way inexorably. Words and phrases must be stretched towards a generality foreign to their ordinary usage; and however such elements of language be stabilized as technicalities, they remain metaphors mutely appealing for an imaginative leap ». *Ibidem*.

Le caractère dérivé des idées comme effets des causes matérielles pousse ainsi Deleuze à croire qu'elles ne sont pas du n'importe quoi, mais qu'*elles rendent compte de la réalité elle-même*. De telles idées-réelles font selon lui partie intégrante du processus comme temps intensif « hors de ses gonds », lequel peut être senti, voire intuitionné.

Selon Whitehead, pour devenir un sujet, l'esprit doit rencontrer les données matérielles sous le mode de la passion, de telles données étant prises en charge par tout un processus de *préhension*. Cette notion, Whitehead la définit en ces mots simples : « Chaque processus d'appropriation d'un élément particulier est appelé une préhension<sup>220</sup> ». La préhension, c'est ce processus consistant à s'emparer des données empiriques pour produire ce que Whitehead appelle une « entité actuelle », laquelle, nous semble-t-il, s'apparente à l'idée-réelle deleuzienne. Ainsi la préhension s'empare-t-elle chez lui de la matière reçue par l'esprit pour constituer, dans les relations internes à celui-ci, des entités actuelles qui lui permettent de devenir un sujet, le processus de préhension faisant de lui non pas un sujet ou un sub-jet, mais un *super-jet*<sup>221</sup>. Bref, chez Whitehead, le super-jet est un esprit qui « préhende » des éléments disparates dans la matière environnante : « Les préhensions en disjonction sont des abstractions<sup>222</sup> ». Puis, après avoir préhendé les données matérielles, l'esprit whiteheadien procède en tant que super-jet à la production de la forme abstraite

---

<sup>220</sup> Texte original : « Each process of appropriation of a particular element is termed a prehension ». *Ibid.*, p. 219.

<sup>221</sup> Dans un article exposant le rapport entre Whitehead et Deleuze, Michael Halewood résume : « Whitehead's ontological position focuses upon process and becoming as the ultimate characterization of being and of materiality. It aims to avoid a positing of subjects or objects as the starting point for meaning or existence; instead, it emphasizes flux (i.e., becoming), but moves quickly to an account of the enduring status of materiality. In this way, it attempts to circumvent the traditional distinction between the fixed objects analyzed by science and the thinking or thought of human subjects as analyzed by the humanities. Given that an actual entity is not a thing, as commonly conceived, and (to further complicate matters) is to be defined in terms of its process, Whitehead faces the task of offering a way into thinking about the status of such entities. His response is to state that "*experience involves a becoming, that becoming means that something becomes, and that what becomes involves repetition transformed into novel immediacy*" ».

Michael Halewood, « On Whitehead and Deleuze : The Process of Materiality », *Configurations*, Vol. 13, N° 1, John Hopkins University Press, Winter 2005, p. 63.

<sup>222</sup> Texte original : « The prehensions in disjunction are abstractions ». Alfred North Whitehead, *op. cit.*, p. 235.

qu'est le sujet unitaire. Le super-jet, c'est donc chez Whitehead le passage de la diversité empirique préhendée par l'esprit au sujet abstrait comme forme créée. Il s'ensuit que le sujet whiteheadien est une sorte de *création dérivée de la matière* rencontrée dans l'expérience, et préhendée par l'esprit dans les relations entre les termes, c'est-à-dire dans le domaine des processus où grouillent des « idées-réelles » que Whitehead appelle des entités actuelles. Tel qu'il le formule :

Les philosophies de la substance présupposent un sujet qui rencontre un donné, et puis qui réagit à ce donné. La philosophie de l'organisme présuppose un donné rencontré par les passions, celles-ci atteignant progressivement l'unité d'un sujet. Mais, avec cette doctrine, « super-jet » serait un meilleur terme que « sujet ». <sup>223</sup>

Précisons que, si l'esprit est pour Whitehead un super-jet, c'est parce qu'il est projeté, depuis le passé, vers l'avenir, un tel processus étant nécessaire au devenir-sujet. Le sujet n'est ainsi pour lui qu'une fiction utile dans le revers empirique de la réalité, et plus précisément dans l'empirisme des formes, n'étant rien dans les faits<sup>224</sup>. Chez Whitehead, ce qui est réellement, c'est le tiraillement allant du passé vers l'avenir, le tout au sein du processus qui, à ses yeux, préhende dans la matière et qui, depuis les entités actuelles qui en découlent à la manière du simulacre deleuzien, crée des abstractions, le sujet étant l'une d'elles – ce qui, selon nous, ressemble beaucoup à la pensée de Deleuze, pour qui l'esprit doit sentir les différences matérielles, être affecté par elles, pour activer en quelque sorte

---

<sup>223</sup> Texte original : « The philosophies of substance presuppose a subject which then encounters a datum, and then reacts to the datum. The philosophy of organism presupposes a datum which is met with feelings, and progressively attains the unity of a subject. But with this doctrine, 'superject' would be a better term than "subject" ».

*Ibid.*, p. 155.

<sup>224</sup> Mireille Buydens résume le caractère dérivé du sujet chez Whitehead, lequel est créé depuis la matière comme multiplicité de forces indéterminées – ou *aliquid*, « quelque chose » – dans l'esprit, dans son processus de préhension interne, entre les données empiriques : « Si tout individué, toute forme, doit être considérée comme le pliage d'un substrat aformel, soit encore la condescence de singularités préindividuelles, il en résulte que le sujet ne peut plus être considéré comme un *sub-jet*, présupposé, préexistant, instance donnée *a priori*, mais au contraire, selon une expression de Whitehead que reprend Deleuze, comme un super-jet, une instance seconde, produit d'un processus de subjectivation fonctionnant sur un substrat préindividuel. Le sujet, *pli métaphysique d'une surface transcendantale*, quand il ne serait pas aussi pli physique d'une matière relativement aformelle (épigénèse) ». Mireille Buydens, *Sahara – L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, p. 41.

sa pensée et, du même coup, engendrer sa subjectivité. Comme chez Whitehead, le sujet deleuzien est donc toujours travaillé de l'intérieur au fil de l'expérience. Pour Deleuze, un tel travail s'effectue dans l'esprit, dans le milieu comme dispar ou précurseur sombre, dans le processus qui génère la subjectivité comme forme depuis la multiplicité des forces. De là pourquoi, dès *Empirisme et subjectivité*, Deleuze parle du sujet comme d'un « effet-résonance » dans l'esprit passif, lequel devient peu à peu actif en étant projeté dans les abstractions : « À mesure que les principes enfoncent leur effet dans l'épaisseur de l'esprit, le sujet, qui est cet effet lui-même, deviendrait de plus en plus actif, de moins en moins passif. Il était passif au début, il est actif à la fin<sup>225</sup> ». La subjectivité deleuzienne est donc créée à partir d'idées-réelles, elles-mêmes créées depuis l'impact de la matière sur l'esprit passif. Ce qui, estimons-nous, rend compte ici d'un double rapport entre la matière et la création chez Deleuze, l'un *immédiat* (les différences matérielles créent les idées-réelles), l'autre *médiat* (les différences matérielles créent le sujet *par la médiation* des idées-réelles).

\*

En définitive, Deleuze conçoit avec Hume que l'esprit est en contact avec les données matérielles dans le cours de l'expérience. Toutefois, si Hume a cru qu'il était impossible de connaître les connexions entre les éléments matériels sous prétexte que les idées de l'esprit ne sont que des copies des impressions sensibles, Deleuze estime plutôt que les idées de l'esprit proviennent de la rencontre violente avec la matière comme multiplicité de forces. De cette rencontre, il soutient que l'esprit se trouve propulsé en dehors de la réalité empirique, étant projeté dans un dehors où grouillent des idées non copiées des impressions, mais des idées *réelles*, concrètes, de l'ordre de la structure ou des relations entre les termes. De son avis, ces idées-réelles rendent bien compte des connexions entre les différences matérielles. Pour s'ouvrir à elles, encore faut-il à ses yeux délaisser le bon sens et la subjectivité humaine, qu'il considère comme des fictions de droit, afin de se

---

<sup>225</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 127 (cf. 150-151; et, pour l'idée de l'effet-résonance, p. 39, 126 et 150-151).

tourner vers le délire propre au moi dissous, soit à l'esprit comme multiplicité de forces qui, à coups de contractions d'habitudes, permet une compréhension formelle et abstraite du monde empirique, bien que ce soit uniquement en droit. Dans les faits, affirme Deleuze, l'esprit est pluriel, et il est composé d'idées-réelles, créées sous l'impact des forces matérielles senties dans l'expérience, et qu'il ne peut appréhender qu'intuitivement, sous le mode du délire factuel. De telles idées-réelles comme structure ou relations entre les termes relèvent selon lui d'un processus ou d'un en-train-de-se-faire. C'est toute la fêlure de l'empirisme qui s'ouvre à nous dans la philosophie deleuzienne, et qu'il s'agit pour Deleuze d'investiguer en congédiant tout ce qui relève du droit : les représentations abstraites, la perception formelle, le sujet fictif, les habitudes fantaisistes, etc.

Notre cinquième problème se trouve ainsi résolu : la subjectivité chez Deleuze dérive bien de l'esprit, car elle est *créée sous le mode de l'invention* depuis l'esprit par un processus encore obscur pour le moment, mais qui, nous l'avons vu, lui a été inspiré notamment par Whitehead. Quant à l'esprit en tant qu'il est présubjectif, s'il s'apparente chez Deleuze à une multiplicité de contractions dans les forces matérielles, il nous apparaît désormais plus juste d'affirmer qu'il est non pas matériel en lui-même, mais qu'il *dérive de la matière* en ce qu'il est un ensemble de *relations* entre les termes matériels, étant ainsi une multiplicité de connexions grouillant d'idées-réelles. L'esprit deleuzien s'inscrit dans la fêlure de l'empirisme, ou encore dans le disparu ou le précurseur sombre. Il est un *délire affecté passivement par la sensation des forces matérielles*. Et, puisque, pour Deleuze, le sujet relève du bon sens, étant une invention de droit dérivée de l'esprit, il va sans dire qu'il dépend *indirectement* de la réalité empirique, *sa création devant passer par le délire du moi dissous*. En ce sens, le sujet doté de bon sens dérive de l'esprit délirant. Tout cela s'éclaircira dans notre second chapitre, puisque nous ne savons jusqu'ici à peu près rien de ce qui constitue la fêlure de l'empirisme simple chez Deleuze.

## Récapitulation du premier chapitre

Dans la partie 1.1, nous avons souligné la présence d'un empirisme simple dans la philosophie deleuzienne. Les données empiriques, ce sont pour Deleuze les éléments matériels que l'esprit sent comme présences brutes. Cette matière s'impose chez lui de manière évidente à l'esprit. La réalité matérielle doit donc être ici saisie sous l'aspect d'une multiplicité d'images lumineuses. Il importe toutefois de distinguer chez Deleuze la matière *sentie* comme forces de la matière *perçue* comme formes. Dans la philosophie deleuzienne, les forces matérielles sont des présences indéterminées, et les formes, des représentations abstraites découpées intellectuellement dans les forces à des fins d'utilité, soit pour que l'esprit puisse se repérer dans le monde. Afin de bien distinguer ces deux revers, nous avons divisé l'empirisme deleuzien en deux : d'un côté, l'*empirisme des forces* concerne les différences matérielles *dans les faits* (forces concrètes, images indéterminées, signes sentis); tandis que, de l'autre côté, l'*empirisme des formes* concerne la détermination *en droit* de ces différences matérielles (formes abstraites, images déterminées, choses perçues).

Quant à la partie 1.2, nous y avons abordé l'esprit deleuzien. Cet esprit contemple les différences matérielles, sentant leurs forces dans son délire, et percevant leurs formes sous la lunette du bon sens. Selon notre interprétation de Deleuze, cette lunette appartient à l'empirisme des formes, et c'est là que l'esprit deleuzien constate en droit de la *différenciation*. Dans le mouvement des différences matérielles, il voit des formes apparaître et d'autres disparaître. De plus, certaines formes reviennent, révélant la présence d'une répétition dans la matière, que Deleuze nomme la *répétition matérielle*. Or, ce n'est là d'après lui que du mouvement extensif, c'est-à-dire représenté abstraitement, le tout accompagné d'une simple reconnaissance de formes qui pousse l'esprit à croire que les choses sont identiques. Mais, estime Deleuze, ce n'est là qu'une apparence, les choses étant toujours différentes. C'est que, à ses yeux, il se passe quelque chose de plus réel du côté de l'empirisme des forces. Selon lui, sous le mouvement, un véritable processus créateur se devine sous

l'aspect d'une mise en relation dynamique des différences matérielles, et les formes en découlent à titre dérivé.

Dans la partie 1.3, il s'est avéré que, dans la philosophie deleuzienne, sous l'influence des deux constats que sont la différenciation et la répétition matérielle, l'attente apparaît chez l'esprit contemplatif sous le mode de la croyance. Il s'agit là pour Deleuze d'une création qui, non seulement rend cet esprit perplexe, mais qui ouvre aussi la voie à un dépassement de l'expérience. L'imagination y joue un rôle majeur, puisqu'elle établit selon lui des liens entre les divers cas sentis ou perçus, engendrant des déterminations formelles par tracés schématiques. Il en découle des fictions de droit, par lesquelles l'esprit deleuzien perçoit et reconnaît intellectuellement des formes dans les faits que constituent les forces matérielles. D'après Deleuze, les tracés schématiques sont des créations, qui sont ici à comprendre comme des *inventions fantaisistes*, lesquelles permettent à l'esprit perplexe de répondre à ses questionnements. Le tout s'effectue selon nous dans l'empirisme des formes, l'esprit deleuzien constatant du mouvement et le retour d'états de choses par un travail intensif de schématisation. Ici, c'est le bon sens qui prime. Et pourtant, chez Deleuze, l'empirisme des forces grouille sous les formes déterminées, la sensation de la matière affectant l'esprit, poussant son imagination à contracter les données reçues de manière à créer des déterminations abstraites, utiles en droit, mais vides dans les faits. Le passage des forces aux formes demeure toutefois obscur, ce qui suggère pour Deleuze la présence d'une *connexion* entre les différences matérielles, que Hume a de son côté refusé d'explorer en ce qu'il a cru que les idées étaient des copies des impressions sensibles. Pour sa part, Deleuze pense que les idées sont des *effets créés depuis la sensation de la matière*, les forces faisant violence à l'esprit – ce qui, prétend-il, rejoint le sublime kantien, la violence des forces poussant l'esprit hors des limites formelles déterminées. Les idées créées se veulent réelles, concrètes, et non de simples copies abstraites. Selon Deleuze, elles s'inscrivent dans les relations entre les termes, étant créées *entre* les différences matérielles, par l'impact effectif de ces différences.

Avec la partie 1.4, nous avons vu que la différenciation et la répétition matérielle appartiennent à un temps que Deleuze appelle le présent vivant. C'est pour lui le temps formel des habitudes, le passé étant retenu et le futur attendu par l'esprit qui saisit le passage sous la forme abstraite d'une ligne du temps. Le passage en lui-même reste toutefois obscur. Chez Deleuze, le présent vivant appartient donc à l'empirisme des formes, étant une invention schématique issue de l'imagination, ou encore le fruit d'une synthèse. Mais, contrairement à Kant, la synthèse deleuzienne n'est pas le propre de l'entendement en tant qu'il unifie en concepts déterminés les données senties de l'expérience : Deleuze soutient qu'elle opère *à même les sensations*, avant le travail de l'entendement. La synthèse, il considère que c'est la contraction elle-même, c'est-à-dire le travail de l'imagination qui s'effectue dans l'esprit. C'est pourquoi il en parle comme d'une synthèse « passive », l'esprit subissant selon lui la contraction synthétique qui crée des habitudes, le présent vivant étant l'une d'elles. La synthèse deleuzienne n'opère pas par médiation des différences matérielles, mais dans l'immédiateté de celles-ci. Deleuze affirme pour cette raison que le tout s'effectue de façon concrète, dans les relations entre les termes, relations qui opèrent sous l'aspect d'un processus. Puisque, d'après ce dernier, ces relations ne sont pas en elles-mêmes matérielles, elles ne sont pas davantage physiques, ni empiriques. Il y a donc à notre avis une *métaphysique deleuzienne*, non transcendante – comme chez Platon, qui cherche des Idées-modèles existantes au-delà du monde – mais *immanente*, étant le lieu de la création d'idées-réelles depuis la matière sentie. C'est chez Deleuze une métaphysique du devenir, que Hegel et Leibniz ont selon lui effleurée. Toutefois, estime-t-il, ils se sont tous deux tournés vers la représentation : Hegel en niant les différences au nom de la médiation vers l'identique; Leibniz en faisant converger la pluralité des mondes vers l'identité du meilleur des mondes possibles. S'ils ont eu le mérite d'avoir introduit le devenir dans leur conception de la réalité, Deleuze leur reproche d'avoir bloqué la création des idées-réelles comme présences brutes inscrites entre les différences matérielles, le tout au nom de la conservation de l'identique comme représentation dérivée.

Enfin, dans la partie 1.5, la subjectivité deleuzienne s'est révélée sous l'aspect d'une création inventée en droit par les tracés schématiques de l'imagination, ce qui en fait le propre de l'empirisme des formes. Le sujet, c'est chez Deleuze l'esprit doté de bon sens en tant qu'il perçoit des choses reconnues dans les images lumineuses, et en tant qu'il les réfléchit abstraitement. Au niveau des faits, l'esprit deleuzien appartient à l'empirisme des forces, étant un pur délire, vu la multiplicité qui caractérise la réalité matérielle indéterminée. Si Hume a reconnu l'existence d'un mystère concernant l'énergie qui nous meut, Deleuze affirme quant à lui qu'il y a un inconscient de l'esprit, lequel subit la violence des sensations issues des différences matérielles comme forces – cet inconscient étant le lieu des relations entre les termes, là où s'inscrit la fêlure de l'empirisme. C'est pourquoi, étant donné son appartenance à l'empirisme des forces, l'esprit deleuzien doit être dit multiple, fait de petits moi passifs que Deleuze nomme le *moi dissous*. C'est l'esprit en tant qu'il délire au milieu de la sensation du monde matériel où il se situe lui-même. Suivant cette perspective, ses petits moi grouillent dans les forces, et des contractions se créent entre ces forces matérielles. L'esprit deleuzien se veut donc une multiplicité où s'opère un processus métaphysique sous la pression des éléments physiques. Whitehead a influencé Deleuze en développant l'idée d'une nature procédurale de l'esprit, qui s'apparente à un devenir, une mise en relation perpétuelle d'éléments matériels disparates. L'esprit deleuzien, c'est un dispar, un précurseur sombre, un temps vide et disjoint qui synthétise les différences matérielles de manière à créer des idées-réelles en son sein, le tout aboutissant à la création des abstractions – le sujet étant l'une d'elles. C'est dire que, pour Deleuze, il prend l'allure d'un devenir-sujet, ou d'un super-jet.

D'après nous, les différents rapports entre la matière et la création que nous avons discernés dans la philosophie deleuzienne peuvent être pour le moment réduits à ces deux rapports : (1) l'impact sensoriel ou affectif de la matière sur l'esprit passif crée en lui des idées-réelles, inscrites dans les relations qui le composent; (2) les différences matérielles senties et perçues par l'esprit se trouvent contractées par l'imagination, laquelle crée des fictions abstraites comme tracés fantaisistes ou schématiques – et, parmi ces inventions, il

y a la subjectivité, les objets déterminés, la perception extensive, la compréhension intellectuelle, la différenciation comme mouvement externe, la répétition matérielle comme reconnaissance d'états de choses, le présent vivant et les habitudes en général – bref, suivant Deleuze, tout ce qui se rapporte à l'identité, à l'analogie, à l'opposition ainsi qu'à la ressemblance. Si les idées-réelles sont pour ce dernier des créations de fait comme effets causés immédiatement par la matière sensible, les déterminations abstraites sont chez lui des créations médiates de droit comme inventions fantaisistes de l'imagination schématisante. Pour le reste, de l'empirisme des forces à l'empirisme des formes, un passage s'effectue. Mais, qu'est-ce que ce passage ? Quel est le processus qui, dans la pensée deleuzienne, rend compte du devenir de la réalité matérielle, et à partir duquel s'invente sous le mode d'une création fantaisiste l'ensemble des déterminations formelles ? Pour Deleuze, la réponse se trouve dans le *revers transcendantal de la réalité*. À son avis, l'erreur de l'empirisme simple est de ne pas chercher à comprendre les relations entre les termes<sup>226</sup>. Les empiristes conçoivent selon lui les termes comme des atomes indifféremment diversifiés, négligeant les déterminations réelles, lesquelles permettent de comprendre l'*articulation* des termes matériels. Or, pense Deleuze, le caractère extrinsèque demeure insuffisant pour comprendre le mouvement du monde.

Bref, alors que Hume s'en est tenu à un empirisme mêlé de scepticisme en ayant cru que les connexions étaient impensables, Deleuze prétend qu'elles peuvent être connues par le ressenti qui, sous la violence des forces matérielles, propulse l'esprit en dehors du monde empirique. C'est pourquoi il tente de conduire la philosophie vers ce lieu du processus où l'en-train-de-se-faire peut d'après lui être saisi. Il ne s'agit pas de délaisser l'empirisme, mais de le *radicaliser* en le mêlant à un transcendantalisme afin d'en saisir la structure

---

<sup>226</sup> Levi R. Bryant a d'ailleurs lui aussi pris en compte la présence chez Deleuze d'un empirisme simple. Un tel empirisme doit toutefois être dépassé de l'avis de ce dernier, ce que Bryant explique ici : « The problem with mere empiricism based on sensible givens received in passive intuition is that insofar as it treats differences as being external differences between terms, it is unable to give an internal determination of what makes a being what it is ». La détermination interne, c'est le transcendantal que Deleuze s'efforce d'explorer, ce que nous aborderons dans notre chapitre deux.

Levi R. Bryant, *Difference and Givenness : Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Illinois, Northwestern University Press, 2008, p. 19-20.

dynamique<sup>227</sup>. En somme, plonger dans les relations entre les termes, c'est chez Deleuze sortir de la clarté empirique des images lumineuses pour plonger dans une obscurité où tout est à créer d'un point de vue idéal et conceptuel. Suivant l'image utilisée par lui dans *Logique du sens*, c'est suivre les traces d'Alice qui sort du monde commun, ordinaire, en se jetant dans le terrier obscur menant à tout un univers de processus créatifs. C'est en cela faire de la philosophie dans la fêlure de l'empirisme.

---

<sup>227</sup> L'idée d'un empirisme radical, Deleuze l'emprunte à William James. Une définition simple se trouve dans l'ouvrage de Jean Wahl consacré à l'histoire de l'empirisme, qui a été pour Deleuze une grande source d'inspiration : « l'empirisme radical qui apparaît d'abord comme l'affirmation de l'identité entre la pensée et l'être apparaît aussi comme l'affirmation d'une multiplicité essentielle. Le monde est si divers que l'on ne peut même pas dire qu'il soit entièrement divers, qu'il soit uniquement multiple, discontinu, hétérogène, il s'y trouve ça et là des courants continus, des blocs homogènes, des unités ». Et puis : « James ajoute que c'est un empirisme radical parce qu'il prête attention, non pas seulement aux faits, mais aussi aux relations entre les faits ». C'est exactement la voie que prend Deleuze. Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 122.

## CHAPITRE 2 – L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL COMME CRÉATIONS IDÉELLES ET MATÉRIELLES

Un approfondissement de l'empirisme simple dans la pensée deleuzienne nous a permis de comprendre la notion de synthèse passive : il s'agit d'une contraction d'habitudes qui, d'après Deleuze, s'effectue dans l'esprit, et qui permet à celui-ci de se repérer dans le présent vivant. Si ce dernier estime que cette synthèse est passive, c'est non seulement parce que l'imagination contracte *malgré l'esprit* la matière sentie ou perçue, mais c'est aussi parce que cette matière est *reçue* dans le cours de l'expérience. Une telle matière constitue chez Deleuze la multiplicité des différences matérielles. D'un côté, pense-t-il, l'esprit sent ces différences comme forces lorsqu'il met de côté les représentations abstraites au profit du « délire » dans les présences brutes – et, il importe de rappeler que le concept deleuzien du délire n'a rien à voir avec un quelconque trouble psychique de l'esprit, se rapportant plutôt à l'absence de représentation formelle et abstraite du monde, c'est-à-dire au niveau où se situe l'esprit lorsqu'il ressent la réalité autour de lui avant même d'y percevoir ou d'y comprendre quoi que ce soit. Et, de l'autre côté, l'esprit deleuzien perçoit à titre dérivé ces mêmes différences matérielles comme formes lorsqu'il se tourne vers le bon sens et qu'il se représente les choses en les découpant spatialement. Pour Deleuze, c'est parce que l'esprit subit ces différences matérielles qu'un travail de l'imagination est provoqué en son sein et, du même coup, une contraction d'habitudes.

Telle est en somme la synthèse passive dite « empirique » dans la philosophie deleuzienne. C'est qu'il y a une autre synthèse passive chez Deleuze, celle-ci étant de nature *transcendantale*. La subjectivité n'y joue toujours aucun rôle pour des raisons similaires à celles que nous avons vues lors de notre premier chapitre : pour Deleuze, le sujet est une fiction inventée en droit, *l'esprit étant en réalité une pluralité de moi passifs*, ou encore un moi dissous dans la multiplicité des forces matérielles. Dans la pensée deleuzienne, les deux

synthèses passives relèvent bien d'une capacité, mais celle-ci provient de forces matérielles asubjectives – d'où, une fois de plus, la passivité de l'esprit qui, au centre de cette asubjectivité à laquelle il appartient, subit les effets de ces forces en dedans de lui. Avec la synthèse passive transcendante, l'esprit deleuzien reste donc passif; mais, ce n'est plus une contraction d'habitudes qui en résulte. Qu'en résulte-t-il alors ? D'après Deleuze, il en résulte précisément la *création* de ce qui rend possible cette contraction d'habitudes, à savoir la création des *conditions* de cette contraction d'habitudes. Et, plus globalement, *la création du transcendantal lui-même*.

En quoi consiste le transcendantal d'un point de vue général ? Cette notion a une longue histoire que nous pouvons résumer sommairement afin de mieux comprendre ce que Deleuze entend par celle-ci. Chez les scolastiques, le transcendantal se rapporte à certains attributs qui dépassent les catégories aristotéliennes et qui s'accordent avec tous les êtres. Les trois principes transcendants classiques sont l'unité, le vrai et le bien. C'est avec Philippe le Chancelier, théologien ayant vécu entre les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, que ces notions deviennent des attributs transcendants<sup>228</sup>. Avec la *Summa theologiae* de Roland de Crémone, vers le début du XIII<sup>e</sup> siècle, le transcendantal prend une tournure ontologique, puisqu'il devient la détermination de l'être avec de nouveaux attributs qui se substituent

---

<sup>228</sup> Selon Henri Pouillon, la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier constitue l'origine de tous les traités portant sur les propriétés transcendantales. Sous l'influence d'un certain néoplatonisme, Le Chancelier a pour but l'étude du bien. Il place toutefois aux côtés de celui-ci le vrai et l'unité. Le bien reste néanmoins sa visée principale, et le caractère transcendantal qu'il lui accorde en fait son originalité. Pouillon écrit : « Mais pourquoi Philippe ne voit-il partout que le bien transcendantal ? Évidemment, l'influence néoplatonicienne peut l'expliquer dans une certaine mesure. L'atmosphère intellectuelle du Chancelier était saturée de néoplatonisme : Platon, S. Augustin, Denys, Boèce, etc. En plus de son pouvoir propre de séduction, le système se recommandait par la sainteté de plusieurs de ses patrons. Or le néoplatonisme ne voit que le bien partout. Cette influence ne pourrait-elle suffire à expliquer l'éclosion de la première *Summa de bono* ? Avant Philippe, le néoplatonisme avait joui d'une souveraineté presque exclusive. Il n'a pas produit de *Summa de bono*. D'ailleurs l'aristotélisme montait irrésistiblement depuis le XII<sup>e</sup> siècle, refoulant les courants néoplatoniciens. Le bien cédait la place à l'être ». C'est effectivement l'être au lieu du bien qui sera concerné dans les pensées transcendantalistes de Roland de Crémone – un contemporain de Le Chancelier, bien qu'ils ne se soient ni connus, ni lus – d'Albert le Grand et de Jean Duns Scot.

Henri Pouillon, « Le premier traité des propriétés transcendantales. La *Summa de bono* du Chancelier Philippe », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 42<sup>e</sup> année, Deuxième série, n° 61, 1939, p. 74.

aux trois autres, à savoir l'être (*ens*), la chose (*res*) et le quelque chose (*aliquid*) – ce qu'Albert le Grand retient à sa façon à la même époque. De fait, inspiré entre autres par le néoplatonisme d'Avicenne et d'Alfarabi, celui que l'on connaît comme étant le maître de Thomas d'Aquin tente le premier d'harmoniser le système aristotélicien dans son ensemble avec la pensée chrétienne. Ainsi, suivant son interprétation d'Aristote, Albert le Grand affirme que l'origine des idées est l'abstraction, l'intelligence abstrayant des choses leur universalité jusqu'à l'atteinte de la vérité absolue. Il considère l'universel de trois façons : d'après le concept abstrait (*post rem*); d'après ce qui, dans la réalité individuelle, correspond à ce concept abstrait (*in re*); et, d'après l'exemplaire à partir duquel les deux autres sont formés (*ante rem*). Selon Albert le Grand, l'exemplaire ne repose pas sur un monde platonicien rempli d'idées, mais sur l'intelligence infinie de Dieu – cause exemplaire éternelle de toute créature. Le fondement absolu de la connaissance se trouve donc à son avis dans la relation de nos pensées avec les idées divines, ce qui en garantit la certitude absolue. L'idée divine la plus simple, il affirme que c'est l'idée d'être – idée première, présupposée par toute autre connaissance. C'est exactement là qu'apparaît chez Albert le Grand la notion du transcendantal, qui se définit comme le *principe de mise en forme de la matière*<sup>229</sup>. Pour ce dernier, alors que l'être ultime est indéterminé, c'est-à-dire sans forme, étant alors *aliquid* (quelque chose), les principes transcendants déterminent les êtres individuels à partir de cet *aliquid*<sup>230</sup>. L'unité déterminée à partir de l'*aliquid*, il soutient que c'est un être (*ens*), ou encore une chose (*res*). Le transcendantal albertinien est donc *l'ensemble des principes de mise en forme de l'être premier en êtres individuels*, le tout à partir des

---

<sup>229</sup> Tel qu'écrit par Louis de Raeymaeker : « Autour de cette notion centrale de l'être, Albert développe sa doctrine des propriétés transcendantales. Il traite *ex professo* de l'un, du vrai, du bien; quand l'occasion s'en présente, il étudie *res* et *aliquid*. Il s'est constitué sur ce point une théorie très cohérente et complète, dans laquelle les propriétés transcendantales sont intimement rattachées à l'idée d'être, grâce au concept de "forme" ». Chez Albert le Grand, le transcendantal concerne donc la mise en forme de l'être indéterminé (ou de l'*aliquid*).

Louis de Raeymaeker, « Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 35<sup>e</sup> année, Deuxième série, n° 37, 1933, p. 16.

<sup>230</sup> Encore une fois, Louis de Raeymaeker précise : « la forme détermine et circonscrit la matière de manière à constituer un tout indivis, une unité. L'un suit logiquement l'être : seul ce qui est peut être déterminé ». Le transcendantal apparaît encore une fois sous l'aspect d'un principe de mise en forme de la matière, donnant lieu à la production d'êtres individuels.

*Ibidem*.

exemplaires que sont les idées de Dieu, donnant non seulement naissance aux êtres individuels, mais aussi aux concepts qui leur correspondent. Qui plus est, pour Albert le Grand, le transcendantal s'inscrit *au-delà* de la réalité factuelle, puisqu'il constitue le principe qui rend celle-ci possible.

Si nous choisissons d'aborder cette conception albertinienne du transcendantal comme principe de mise en forme de la matière, c'est qu'elle a inspiré un penseur dont l'influence sur la philosophie deleuzienne est des plus manifestes : il s'agit de Duns Scot, qui développe la notion du transcendantal sous l'aspect d'une métaphysique générale. Pour lui, la métaphysique est la science universelle de l'étant. Cette science a pour sujet non pas Dieu – un tel sujet étant à ses yeux la science de la théologie – mais *l'être en tant qu'être ainsi que ses propriétés*. Or, pour que l'étant soit une science, il faut selon lui qu'il soit unitaire. Le concept de l'étant ne peut donc en ce sens être équivoque, c'est-à-dire qu'il ne peut se dire en plusieurs sens. Si c'était le cas, estime Duns Scot, la science de l'étant ne serait pas rigoureuse, vu l'absence d'universalité qui caractériserait l'équivocité. Ce dernier pose alors *l'univocité de l'étant*. Autrement dit, il estime que l'être en tant qu'être, qu'il considère comme l'étant premier, se dit en un seul sens, ce qui lui permet d'assurer la science d'une métaphysique unitaire. Et, *cette univocité, c'est précisément là le transcendantal scotiste*<sup>231</sup>. Du point de vue d'une telle science, Dieu est considéré comme un étant parmi d'autres, bien qu'il reste premier. D'où l'idée scotiste d'une séparation entre une métaphysique générale, portant sur les propriétés communes de l'étant, et une métaphysique spéciale, portant sur l'étant premier qui est Dieu – séparation que Duns Scot finit par rejeter au nom d'une

---

<sup>231</sup> Tel que rapporté par Dominique Demange : « Le caractère universel, c'est-à-dire trans-générique, de la métaphysique de l'étant univoque, lui donne un statut de science transcendantale (*scientia transcendens*). Les propriétés de l'étant en tant qu'étant, les propriétés univoques de l'étant, sont universelles, elles transcendent tous les genres ontologiques, ce sont des transcendants (*transcendentia*) ».

Introduction, traduction et notes de Dominique Demange, « L'objet de la philosophie première, selon Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot », *Le Philosophoire* 2003/2 (n° 20), p. 180.

seule métaphysique, l'ensemble des étants faisant partie intégrante de celle-ci en tant qu'expressions de l'étant premier<sup>232</sup>.

Ce qu'il importe pour nous de retenir ici, c'est qu'à l'origine, dans son sens médiéval, le transcendantal revêt une portée ontologique en tant qu'il est ce principe métaphysique déterminant le monde physique, de même que ses genres généraux. Et, nous verrons que, à travers Duns Scot, ce caractère ontologique du transcendantal scolastique influencera de près la philosophie de Deleuze.

\*

C'est à l'époque moderne, avec Kant, que le concept du transcendantal devient célèbre. Dans la philosophie kantienne, le transcendantal prend une tournure nouvelle : il s'agit désormais de la *réflexion philosophique sur la structure de la connaissance humaine*. Kant veut comprendre cette structure afin d'en finir avec les illusions dogmatiques qui, à son regard, ont nui au développement de la métaphysique. Une telle réflexion de type transcendantal exige selon lui une prise de distance avec tout le domaine de l'empirisme, qui appartient à la réalité matérielle; en effet, chez Kant, cette réalité n'a rien à voir avec le transcendantal comme connaissance de la structure de l'esprit humain, si ce n'est qu'elle est ce qui se trouve organisé par les facultés transcendantales de cet esprit, lequel en reçoit les données dans l'expérience. Ainsi la philosophie transcendantale exige-t-elle pour Kant que nous nous coupions de l'expérience par un effort de pensée afin de connaître la structure de l'esprit humain de façon nécessaire et universelle, c'est-à-dire en ayant recours à des

---

<sup>232</sup> De là, chez Duns Scot, l'appartenance du transcendantal de tout étant à l'être éminent, comme le formule une fois de plus Dominique Demange : « Duns Scot définit la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être et de ses propriétés transcendantales (*transcendentia*) – comme *scientia transcendens* ». Et, plus loin, elle ajoute à propos des premières causes de l'étant : « Pour Duns Scot, ces causes de l'étant sont elles-mêmes des étants, elles sont donc considérées à l'intérieur de la métaphysique universelle de l'étant. Dieu lui-même, comme première cause de l'étant, est considéré par la métaphysique sous la raison d'étant (en tant que premier étant, étant infini, etc.); l'étude métaphysique de Dieu constitue donc une partie (éminente, certes) de la métaphysique ». *Ibid.*, p. 181-182.

connaissances *pures*, soit *totalement indépendantes de l'expérience* – ce qu'il explique brièvement ici : « Je nomme *pures* (au sens transcendantal) toutes les représentations dans lesquelles ne se rencontre rien qui appartienne à la sensation<sup>233</sup> ». Chez Kant, le transcendantal n'apparaît plus comme un principe ontologique déterminant l'être, mais comme un *principe épistémologique déterminant la connaissance de l'être*. Et, considère-t-il, ce principe s'inscrit avant toute psychologie humaine. Alors que la psychologie concerne la connaissance empirique, tournée vers les choses matérielles (connaissance que Kant qualifie d'*a posteriori*, puisqu'elle *provient de l'expérience*), le transcendantal concerne l'étude de la structure de l'esprit, laquelle *rend possible* cette connaissance empirique. Kant estime ainsi que cette structure peut être pensée *a priori*, c'est-à-dire *avant* l'expérience, indépendamment de celle-ci<sup>234</sup>.

Il importe de noter que, dans la pensée kantienne, toute connaissance *a priori* n'est pas forcément transcendantale, puisqu'il y a selon Kant de l'*a priori* métaphysique, liée à la recherche des principes des propriétés de l'être lui-même, soit de l'être en tant qu'être. Or, comme nous venons de le voir, le transcendantal chez les scolastiques est lié de près à une telle métaphysique, tandis que, chez Kant, il s'en détache en tant qu'il précède désormais cette métaphysique, n'étant plus réductible à elle, puisqu'il la rend possible<sup>235</sup>. Autrement

---

<sup>233</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 118.

<sup>234</sup> Dans son étude sur la philosophie kantienne, Alexis Philonenko approfondit bien la distinction chez Kant entre le psychologique et le transcendantal : « *C'est la philosophie transcendantale [...] qui rend possible la psychologie empirique comme science de l'homme considéré comme un phénomène et ce n'est pas la psychologie qui rend possible la philosophie transcendantale. [...] la psychologie étudie le "comment" des jugements, leurs implications psycho-physiologiques, et elle n'a pas à se préoccuper de la question de savoir si le jugement est vrai ou faux, car vrai ou faux un jugement est toujours un phénomène psychologique, qui comme tel possède des causes et des raisons. En revanche la philosophie transcendantale s'applique uniquement à la question de savoir comment les jugements peuvent être dits vrais, à délimiter leur valeur de connaissance* ». Philonenko définit ensuite le transcendantal kantien comme une méthode de « *description principielle* des structures a priori de la connaissance ». Il conçoit ainsi l'idéalisme critique de Kant et la méthode transcendantale qui lui appartient sous l'aspect d'une « *description pure de la connaissance en tant qu'elle rend l'expérience possible* ». Ce qui, nous semble-t-il, confirme le caractère épistémologique du transcendantal kantien.

Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant : la philosophie critique – Tome I*, Paris, Vrin, 2003, p. 120-121.

<sup>235</sup> Dominique Demange montre bien la différence qu'il importe de cerner chez Kant entre les théories métaphysique et transcendantale de la connaissance : « Tandis que la métaphysique entendait rendre compte des propriétés de l'être en soi, c'est-à-dire des structures ultimes de la réalité, la théorie transcendantale exprime au contraire les propriétés de l'être, non pas en tant qu'être (comme le propose la métaphysique), mais en tant qu'*objet*, c'est-à-dire en tant que corrélat d'un connaître *possible*. La

dit, le transcendantal kantien n'est plus l'affaire de la connaissance des propriétés ontologiques de l'être en tant qu'être, mais *celle des conditions épistémologiques de la connaissance de l'être en tant qu'objet* – connaissance *exclusivement a priori*, c'est-à-dire nécessaire et universelle. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant formule : « il ne faut pas appeler transcendantale [...] toute connaissance *a priori*, mais uniquement celle par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles exclusivement *a priori*<sup>236</sup> ». L'idée d'une connaissance comme représentation « exclusivement *a priori* » signifie pour Kant qu'une telle connaissance a atteint un haut niveau d'abstraction, n'ayant plus rien à voir avec la contingence propre au monde empirique. C'est précisément ce niveau de connaissance qu'il qualifie de *pur*. Ainsi écrit-il :

L'expérience ne donne jamais à ses jugements une universalité véritable ou rigoureuse, mais seulement une universalité supposée et comparative (par induction), tant et si bien que ce qu'il faut entendre proprement par une telle *universalité*, c'est que, si nombreuses qu'aient été jusqu'ici nos perceptions, il ne se trouve vis-à-vis de telle ou telle règle aucune exception. Si par conséquent un jugement est pensé selon une rigoureuse universalité, c'est-à-dire de telle manière que pas la moindre exception ne soit admise comme possible, il n'est pas déduit de l'expérience, mais possède sa valeur absolument *a priori*.<sup>237</sup>

Quant à la structure transcendantale en elle-même, elle a beau d'après Kant ne pas être psychologique, elle n'en est pas moins subjective. Il affirme en effet qu'elle appartient à un *sujet transcendantal* – un sujet non substantiel, sans personnalité, sans identité, sans histoire,

---

question de la *possibilité* de la connaissance objective précède et prédétermine désormais toute étude des propriétés de l'être lui-même, c'est-à-dire toute ontologie ». Demange ajoute : « pour la critique transcendantale, l'usage métaphysique des concepts relève [...] d'un réalisme naïf : le métaphysicien chosifie les concepts, il en fait des structures réelles, alors qu'ils n'ont de validité qu'en tant que fonctions dans la synthèse de l'expérience ». C'est dire que Kant souhaite atteindre un plus haut niveau d'abstraction par l'étude transcendantale des conditions *a priori* de la connaissance de l'être au lieu de s'en tenir à l'*a priorité* métaphysique des anciens comme simple connaissance de l'être, sans égard vis-à-vis de ses conditions.

Dominique Demande, « Théorie métaphysique et théorie transcendantale de la connaissance », *Le Philosophoire*, N° 9bis, 2006, p. 90-91.

<sup>236</sup> Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 147.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 95.

etc. Selon lui, pour que l'esprit ait conscience de lui-même et de la réalité environnante, il faut qu'il y ait un « je » comme principe identique et unificateur du divers sensible qui traverse le temps. Il estime qu'un tel « je », en tant que structure transcendantale, n'a rien d'empirique et ne peut qu'être présupposé *a priori*. Dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future*, il est clair à ce propos : « le Moi n'a rien d'un concept, c'est uniquement la désignation de l'objet du sens interne, en tant que nous ne pouvons le connaître au moyen d'aucun prédicat<sup>238</sup> ». Chez Kant, le sujet transcendantal s'apparente ainsi à une structure nécessaire et universelle de l'ordre de la subjectivité, et qui comporte en son sein les facultés de percevoir et de connaître. C'est pourquoi le transcendantal kantien se décline en deux moyens – ou deux sources – de la connaissance objective : d'abord, du côté de la sensibilité, il est ce qui permet de donner forme à la matière sous l'aspect de phénomènes, faisant apparaître les données matérielles reçues dans l'expérience par l'entremise de ses deux formes *a priori* que sont l'espace et le temps, un tel revers transcendantal étant de type esthétique, puisque la connaissance s'avère ici intuitive (ou sensible); puis, du côté de l'entendement, le transcendantal est ce qui permet de connaître les phénomènes sentis à l'aide de concepts également *a priori*, que Kant nomme les catégories, ce qui constitue un revers transcendantal de type logique, la connaissance intuitive se trouvant alors conceptualisée (ou intellectualisée). Ce dernier résume :

Une science de tous les principes de la sensibilité *a priori*, je la nomme *esthétique transcendantale*. Il doit donc nécessairement y avoir une telle science, qui constitue la première partie de la théorie transcendantale des éléments, par opposition à celle qui contient les principes de la pensée pure et est appelée logique transcendantale.<sup>239</sup>

Cette logique transcendantale, c'est donc pour Kant la science des principes intellectuels *a priori*. L'espace et le temps, d'un côté, et les catégories, de l'autre, constituent ainsi chez lui la structure du sujet transcendantal. Et, insistons, il estime que cette structure ne peut être connue qu'indépendamment de l'expérience, c'est-à-dire *a priori*, soit à un haut niveau

<sup>238</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1986, p. 109.

<sup>239</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 118-119.

d'abstraction où le recours à l'expérience se trouve écarté au profit d'une connaissance des *conditions nécessaires et universelles* de l'expérience en général. Il va sans dire que, considérant que la connaissance découle ici de la sensibilité et de l'entendement comme facultés inhérentes à la structure de l'esprit, l'ontologie à proprement parler s'avère impossible au regard de Kant, qui écrit à propos de l'entendement :

Ses principes sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et le nom orgueilleux d'une ontologie qui se fait fort, à propos des choses prises absolument, de fournir, dans une doctrine systématique, des connaissances synthétiques *a priori* (par exemple le principe de causalité), doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur.<sup>240</sup>

De son côté, Deleuze félicite Kant d'avoir mis l'accent sur le transcendantal, puisqu'il s'agit là selon lui d'une critique de la pensée *de nature immanente* – critique ayant pour fin d'éviter tout basculement dans l'illusion de la transcendance. Ainsi mentionne-t-il dans *Nietzsche et la philosophie* :

Le génie de Kant, dans *Critique de la raison pure*, fut de concevoir une critique immanente. La critique ne devait pas être une critique de la raison par le sentiment, par l'expérience, par une instance extérieure quelle qu'elle fût. Et le critiqué n'était pas davantage extérieur à la raison : on ne devait pas chercher dans la raison des erreurs venues d'ailleurs, corps, sens ou passions, mais des illusions provenant de la raison comme telle.<sup>241</sup>

À propos de la construction d'une méthode transcendantale permettant l'évacuation des illusions liées à la transcendance, Deleuze applaudit donc les efforts de Kant. Cependant, il s'éloigne de ce dernier quant à la façon d'y parvenir, c'est-à-dire qu'il prend ses distances par rapport à l'idée d'une critique de la raison *par la raison*. Dans ses mots : « Kant conclut que la critique devait être une critique de la raison par la raison elle-même. N'est-ce pas la contradiction kantienne ? faire de la raison à la fois le tribunal et l'accusé<sup>242</sup> ». Pour Deleuze,

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>241</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 104.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

l'exercice de la philosophie transcendante ne doit en rien s'appuyer sur la raison comme activité d'un esprit subjectif : *la méthode transcendante doit plutôt s'appuyer sur la sensibilité des forces matérielles qui portent violence à l'esprit passif*. C'est là précisément à ses yeux ce que Kant a écarté : la sensation en tant qu'elle s'avère dénuée de toute forme, c'est-à-dire *la sensation des forces matérielles*.

D'après Kant, nous l'avons vu, une sensation est construite sous le mode du phénomène au sein d'un sujet transcendantal, et plus précisément par les formes *a priori* que sont l'espace et le temps, sans quoi il n'y aurait pas de sensation possible. Deleuze se montre sévère vis-à-vis de cette conception de la sensation. Selon lui, Kant a conçu la forme *a priori* de l'espace en se fiant à l'espace extensif de la perception – un espace *de droit*, estime-t-il, et non l'espace factuel lié aux forces senties. Du même coup, suivant Deleuze, Kant a écarté l'idée d'un esprit non unifiable, soit d'un esprit relevant d'une multiplicité de moi passifs, fait de micro-contractions et de micro-contemplations. Il est vrai que, lorsqu'il décrit les deux formes *a priori* que sont chez lui l'espace et le temps, Kant ne recourt jamais aux notions de force, de contraction et de contemplation, lesquelles s'avèrent sinon absentes de son œuvre, du moins étrangères à son vocabulaire général. Mais, malgré tout, il y a bien chez lui un divers matériel et fluent qui empêche l'esprit d'être en réalité une stricte unité stable, même si celui-ci a pour condition *a priori* la subjectivité transcendante, ce que suggère ce passage de la *Critique de la raison pure* : « il ne peut y avoir dans ce flux de phénomènes internes un Moi stable ou permanent, et c'est là ce qu'on appelle communément le *sens interne* ou l'*aperception empirique* ». De son côté, Deleuze soutient que le transcendantal kantien présuppose d'emblée l'unité de l'esprit et la sensation formée (la perception phénoménale). De ce point de vue, Kant ne les a pas conceptualisées sous l'aspect de dérivés construits – créés – par cette *puissance* ou cette *capacité* antérieure qu'est pour Deleuze la synthèse passive, issue de la multiplicité des forces matérielles et de la sensation précédant toute forme perçue. Ces mots de *Différence et répétition* sont clairs à cet égard :

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

Aux côtés de sa critique un peu injuste de la sensibilité chez Kant, Deleuze se montre tout aussi sévère vis-à-vis de la conception kantienne de la synthèse, qu'il juge fondée sur la psychologie du sujet empirique<sup>243</sup>. Juste avant, il applaudit encore une fois Kant d'avoir conçu le transcendantal comme une méthode mise au service de l'immanence : « de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde<sup>244</sup> ». Après quoi cet éloge laisse rapidement place aux reproches, Deleuze trouvant dommage que Kant ait construit sa conception de la pensée de l'esprit en fonction d'une subjectivité unitaire dont l'activité synthétique tend vers la reconnaissance. Dans *Différence et répétition*, il critique de la sorte la conception kantienne de la synthèse :

Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, [Kant] décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la reconnaissance, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde

<sup>243</sup> Pour de plus amples détails, se référer à la partie 1.4.1 de notre étude.

<sup>244</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 176.

édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son « psychologisme ».<sup>245</sup>

Que sont ces trois synthèses chez Kant auxquelles Deleuze se réfère ici ? Il s'agit de la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, de la synthèse de la reproduction dans l'imagination et de la synthèse de la reconnaissance dans le concept<sup>246</sup>. À vrai dire, malgré la formulation de Deleuze, il ne s'agit aucunement de « trois synthèses », mais plutôt de trois *aspects* d'une même synthèse – synthèse complexe, certes, mais qui ne constitue pas moins un seul moment au sein de l'esprit. La critique deleuzienne de la synthèse de l'appréhension que nous retrouvons dans la citation ci-haut, il nous semble qu'il s'agit là de la même critique que nous venons tout juste d'aborder, à savoir celle de la sensation chez Kant, laquelle se rapporte au phénomène en tant qu'il est mis en forme par l'espace comme forme *a priori* de l'esprit. Ce que Deleuze souhaite développer pour son compte, c'est l'idée selon laquelle il y a *avant cela* des forces *aformelles* senties par l'esprit – ce que laissent entendre ces termes : « il y a de proche en proche une construction dynamique interne de l'espace qui doit précéder la "représentation" du tout comme forme d'extériorité<sup>247</sup> ». Selon Deleuze, Kant n'a pas pris en compte la sensation des forces matérielles, n'ayant considéré que la perception de la matière formée, à savoir la manière dont les choses apparaissent à l'esprit d'un point de vue externe. Or, dans la philosophie deleuzienne, nous le savons, c'est à titre dérivé que la matière est formée, c'est-à-dire *en droit*, dans l'empirisme des

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 176-177 (cf. p. 185-186 et 195).

<sup>246</sup> Puisqu'il ne s'agit pas pour nous de développer ces trois revers de la synthèse chez Kant, laissons Alexis Philonenko les définir brièvement : « La synthèse qui constitue en "un moment", en une unité absolue est la *synthèse de l'appréhension*. Empirique elle correspond à la *sensation* pour autant qu'elle est sentie – pure elle est la synthèse de la première dimension du temps : le *présent* [...] Encore faut-il que ce présent puisse être reproduit. C'est ici qu'intervient une seconde synthèse, celle de l'*imagination reproductrice*, qui va reproduire la sensation donnée et la relier à celles qui l'ont précédée. C'est ce qui correspond, pour parler le langage de Hume, à l'association des idées, par laquelle les phénomènes sont intégrés dans une totalité cohérente quoique non nécessaire ». Puis, concernant le troisième moment de la synthèse kantienne : « Ce qu'il faut maintenant c'est que la synthèse générale soit considérée comme nécessaire, c'est-à-dire reproductible – cette synthèse doit trouver son *unité*, qu'on la considère comme empirique ou pure. Cela n'est possible que par le concept qui exprime la règle de production de la synthèse et nous assure, en établissant l'identité de l'acte de synthèse, de sa reproduction indéfinie ». Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant : la philosophie critique – Tome I*, Paris, Vrin, 2003, p. 158-160.

<sup>247</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 40.

formes. Et, c'est justement parce que Deleuze estime que Kant n'a considéré *que* cette matière formée dans sa conception de la sensation – qu'il se serait donnée « déjà toute faite », comme le prétend Deleuze – que celui-ci parle d'une « psychologisation » du transcendantal kantien : *d'après Deleuze, Kant a construit son transcendantal sans prendre en considération la genèse des formes phénoménales, ayant vu dans la notion de forme non pas un dérivé de la structure transcendantale de l'esprit, mais un principe transcendantal en tant que tel inhérent à cette structure.* Cette genèse de la forme s'effectue selon Deleuze par la synthèse passive, soit sous le mode de la contraction de l'esprit comme multiplicité de forces ou de micro-contemplations, le tout sous l'aspect d'un processus dynamique qui demeure vague pour le moment, et que nous élaborerons bientôt.

Est-ce là une certaine mauvaise foi de la part de Deleuze vis-à-vis de Kant ? C'est que, dans la pensée deleuzienne, la mise en forme des forces matérielles s'effectuent en tant que celles-ci sont des termes mis en relation par un principe obscur de connexion. Il nous semble toutefois que Kant ne dit pas autre chose, puisqu'il parle lui aussi de mise en connexion depuis la réception des éléments matériels dans l'expérience, le tout s'effectuant de manière à mettre en forme sous un mode phénoménal cette matière reçue – et, ce principe de mise en connexion, c'est selon lui le temps comme *condition* formelle (ou sens interne). Ainsi écrit-il dans la *Critique de la raison pure* :

D'où que viennent nos représentations, qu'elles soient produites par l'influence de choses extérieures ou par des causes internes, qu'elles se constituent *a priori* ou de façon empirique, comme phénomènes, elles appartiennent néanmoins, en tant que modifications de l'esprit, au sens interne, et comme telles toutes nos connaissances sont en tout cas soumises finalement à la condition formelle du sens interne, à savoir le temps, dans la mesure où elles doivent toutes y être ordonnées, connectées et mises en rapport.<sup>248</sup>

Cette mise en rapport de la connaissance par la condition formelle du temps à partir des sensations phénoménales, c'est là toute la synthèse de l'appréhension dans l'intuition chez

---

<sup>248</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 179.

Kant. Mais, qu'est-ce qui, depuis cette condition formelle, permet la mise en forme de la matière, si ce n'est une activité ou une capacité de l'ordre de ce que Deleuze appelle pour sa part une « intensité » ? Sans compter que, dans les *Prolégomènes*, Kant évoque les « intuitions sensibles, c'est-à-dire les apparitions [en tant que leur] possibilité repose sur la relation entre certaines choses, en elles-mêmes inconnues, et quelque chose d'autre : notre sensibilité<sup>249</sup> ». Après quoi Kant n'hésite guère à parler d'une « détermination interne de tout espace<sup>250</sup> » – ce qui suggère que, dans sa pensée, les phénomènes comme apparitions d'un point de vue formel et extérieur sont bien des dérivés, malgré ce qu'en dit Deleuze.

Bref, non seulement semble-t-il y avoir chez Kant une capacité intensive et déterminante, à la manière des forces intensives et contractives chez Deleuze – bien que Kant considère les choses déterminées comme étant inconnues en soi, tandis que Deleuze défend l'idée de l'existence d'une matière intensive (les forces ou différences matérielles en elles-mêmes) – mais, ce que Kant a considéré sous l'aspect de formes *a priori*, en tant qu'il s'agit là de pures activités, s'apparente d'après nous à ce que Deleuze appelle avec Whitehead un *processus*, soit une *capacité de mise en forme de ce qui est reçu dans l'expérience*<sup>251</sup>. Et pourtant, Deleuze soutient que Kant a conçu les formes que sont l'espace et le temps en se fiant aux données empiriques, de l'ordre de la psychologie, ayant par là construit sa conception du transcendantal à partir du monde empirique. Ainsi Deleuze affirme-t-il qu'il n'y a aucune forme *a priori* à concevoir dans une étude critique de la pensée, toute forme devant être conçue comme étant dérivée d'un processus aformel de mise en forme – ce qui, pourtant, semble être le cas dans la pensée kantienne – processus qui, d'après Deleuze, est seul de l'ordre du transcendantal, toute forme appartenant selon lui en droit à l'empirisme des formes. Ce qui l'amène à cette critique virulente : *Kant a décalqué la structure de son transcendantal sur les données empiriques*<sup>252</sup>. Il va jusqu'à caricaturer ce dernier en évoquant une

---

<sup>249</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1986, p. 50.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> À propos de l'influence de Whitehead sur Deleuze, voir la partie 1.5.3 de notre étude.

<sup>252</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 176-177 (cette critique se trouve dans une citation que nous avons mise de l'avant un peu plus haut).

« méthode du décalque », Kant n'ayant à ses yeux pas pris en compte la violence des forces matérielles (la sensation relative à l'empirisme des forces) dans sa conception de la structure transcendantale de l'esprit. Les forces (ou différences) matérielles, Deleuze estime en effet dans *Différence et répétition* que Kant les a écartées, vu leur caractère *a posteriori* : « Chez Kant, donc, la différence reste extérieure, et à ce titre impure, empirique, suspendue à l'extériorité de la construction<sup>253</sup> ». Si ce dernier n'a pas pris en compte les différences matérielles, cela signifie pour Deleuze qu'il a construit sa philosophie en se basant sur autre chose : il a « décalqué » la structure transcendantale de l'esprit sur la représentation propre à l'empirisme des formes, soit sur la matière formée et la reconnaissance abstraite de celle-ci (la perception et la compréhension). Kant admet pourtant que les conditions de l'expérience possible (tant les formes que les catégories), avant même de déterminer cette expérience sous le mode de la connaissance, sont mises en activité par l'expérience elle-même, et principalement *par la matière en tant qu'elle affecte l'esprit*. L'introduction de la *Critique de la raison pure* est éloquent à ce propos :

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute; car par quoi le pouvoir de connaître devrait-il être éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par l'intermédiaire d'objets qui affectent nos sens et qui, pour une part, produisent d'eux-mêmes des représentations, tandis que, pour une autre part, ils mettent en mouvement l'activité de notre entendement pour comparer ces représentations, les relier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets, qui s'appelle expérience ? En ce sens, *d'un point de vue chronologique*, nulle connaissance ne précède en nous l'expérience, et c'est avec celle-ci que toute connaissance commence.<sup>254</sup>

En somme, pour Kant, la connaissance du monde se construit par l'entremise des formes et des catégories *a priori*, une telle activité s'exerçant au sein de l'esprit sous l'impact de la matière brute. S'il en est de même pour Deleuze quant à la matière qui affecte l'esprit de manière à provoquer en lui un exercice de l'ordre du transcendantal, une chose lui pose

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>254</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 93.

problème : les formes et les catégories en elles-mêmes. À son regard, Kant a conçu la structure transcendantale de la pensée en se basant sur les représentations formelles (du côté des formes) et abstraites (du côté des catégories), soit sur les phénomènes comme matière formée en droit, et les concepts empiriques comme connaissance générée également en droit. Et, de tels concepts, Deleuze juge que ce sont précisément ceux qui, chez Kant, relèvent de la synthèse de la reconnaissance, relative à l'entendement. C'est pourquoi il estime que l'erreur de ce dernier est d'avoir conçu la structure transcendantale à partir de la raison elle-même : *Kant aurait conçu les catégories à partir de notions abstraites, ce qui revient à dire qu'il a établi une critique de la raison par la raison.* Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze formule :

Il manquait à Kant une méthode qui permît de juger la raison du dedans, sans lui confier pour autant le soin d'être juge d'elle-même. Et en fait, Kant ne réalise pas son projet de critique immanente. La philosophie transcendantale découvre des conditions qui restent encore extérieures au conditionné. Les principes transcendants sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne.<sup>255</sup>

À quoi Deleuze pense-t-il lorsqu'il évoque une « méthode » qui aurait manqué à Kant ? Peut-être pense-t-il à quelque chose de l'ordre d'une méthode intuitive, comme chez Bergson, ou encore d'une méthode généalogique, comme chez Nietzsche. Une chose est certaine : Deleuze soutient que la construction d'une philosophie transcendantale ne doit pas s'effectuer par un effort rationnel, puisque c'est là selon lui prendre pour la structure de l'esprit ce qui relève d'un dérivé de droit, à savoir des représentations déjà toutes faites – ce qui, estime-t-il, a pour conséquence d'intégrer un certain jugement préétabli dans ce qui devrait se baser sur des faits, ou encore sur les forces matérielles issues du monde empirique. Tel qu'il écrit dans *Différence et répétition* :

Le jugement a précisément deux fonctions essentielles, et seulement deux : la distribution, qu'il assure avec le *partage* du concept, et la hiérarchisation, qu'il assure par la *mesure* des sujets. À l'une correspond la faculté dans le jugement qu'on appelle sens commun; à l'autre, celle qu'on appelle bon

---

<sup>255</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 104.

sens (ou sens premier). Toutes deux constituent la juste mesure, la « justice » comme valeur du jugement. En ce sens toute philosophie des catégories prend pour modèle le jugement — comme on le voit chez Kant.<sup>256</sup>

Voilà en quoi consiste d'après Deleuze le jugement intégré par Kant dans son étude du transcendantal : l'idée selon laquelle la structure de la pensée devrait tendre vers le sens commun (universalisation des formes et des catégories *a priori*) et vers le bon sens (une hiérarchisation de l'ordre de la morale). Deleuze précise :

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 (ce pourquoi il s'estime universellement partagé).<sup>257</sup>

Deleuze se montre alors de plus en plus sévère vis-à-vis de la pensée kantienne : non seulement les formes *a priori* sont-elles à son avis conçues à partir de la matière formée en droit, Kant n'ayant pas pris en compte les forces matérielles indéterminées (ce qui nous paraît tout à fait discutable), mais il prétend que Kant a conçu les catégories à partir de notions générales issues de la pensée ordinaire, ayant pris de telles notions pour ce qui est censé conditionner l'expérience possible, le tout afin de préserver le sens commun et le bon sens au nom d'un jugement moral. D'où ces mots tirés de *Différence et répétition* : « Kant ne voulait pas renoncer aux présupposés implicites [...] Il fallait que la pensée continuât à jouir d'une nature droite, et que la philosophie ne pût aller plus loin ni dans d'autres directions que le sens commun lui-même ou "la raison populaire commune"<sup>258</sup> ». L'ironie de Deleuze vis-à-vis de Kant va plus loin : « Il y a tout dans la Critique, un tribunal de juge de paix, une chambre d'enregistrement, un cadastre — sauf la puissance d'une nouvelle politique qui renverserait l'image de la pensée<sup>259</sup> ». Pour Deleuze — sans doute ici sous l'influence de Nietzsche (dont la connaissance de la pensée kantienne est d'ailleurs plutôt

---

<sup>256</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 50.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 179.

mince<sup>260</sup>) – Kant n’a pas fait que décalquer sa philosophie transcendantale sur les données psychologiques : *il l’a fait à partir d’un jugement moral de l’ordre de la psychologie*. Deleuze n’approfondit guère son propos, se contentant de répéter ici et là que les formes *a priori* chez Kant sont décalquées sur l’espace formel appartenant à l’extension de droit, dérivé d’un espace aformel de fait. Ce qui l’amène à affirmer, sans doute cette fois sous l’influence de Bergson, que les deux formes *a priori* que sont pour Kant l’espace et le temps sont simplement « statiques », relevant d’un espace intellectualisé (l’espace extensif et le temps successif) au lieu d’un espace factuel (l’espace intensif lié à la durée concrète). Dans *Différence et répétition*, il formule :

Ce sont des caractères formels et fixes qui découlent de l’ordre *a priori*, comme une synthèse statique du temps. Statique forcément, puisque le temps n’est plus subordonné au mouvement; forme du changement le plus radical, mais la forme du changement ne change pas.<sup>261</sup>

Deleuze écrit encore :

Les contenus empiriques sont mobiles et se succèdent; les déterminations *a priori* du temps sont fixes, au contraire, arrêtées comme sur une photo ou dans un plan figé, coexistant dans la synthèse statique qui en opère la distinction par rapport à l’image d’une action formidable.<sup>262</sup>

Ainsi Deleuze considère-t-il les formes transcendantales kantienne (et, à leurs côtés, les catégories) comme des espèces d’essences statiques. Suivant cette perspective, Kant a mis

---

<sup>260</sup> Dans sa biographie de Nietzsche, Curt Paul Janz a retracé l’une des principales sources de ce dernier quant à sa connaissance de la pensée kantienne : il s’agit d’un ouvrage de Heidelberg Kuno Fischer, intitulé simplement *Histoire de la philosophie moderne*. Selon Janz : « c’était essentiellement à Fischer qu[e Nietzsche] devait sa connaissance de Kant ». Nietzsche a pourtant bien lu la *Critique de la raison pure*, comme l’atteste cette lettre adressée à son ami Paul Rée : « Je lis en ce moment la *Critique de la Raison pure* [Kant], avec l’agréable sentiment de n’avoir pas besoin de la comprendre ». Que Nietzsche ait eu une connaissance approfondie de la philosophie kantienne nous apparaît ainsi quelque peu douteux; de sorte que les approfondissements que Deleuze établit vis-à-vis de la pensée kantienne dans son étude sur Nietzsche sont certainement de lui-même.

Curt Paul Janz, *Nietzsche, biographie tome II : Les dernières années bâloises, le libre philosophe*, Paris, Gallimard, 1978, p. 361 et 318.

<sup>261</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 120.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 376.

de l'avant une étude transcendantale de l'esprit en se fiant à des formes ainsi qu'à des notions dérivées de la psychologie et de l'empirisme de droit. Pour Deleuze, cela a eu pour conséquence chez ce dernier d'éclipser le caractère immanent de son étude critique de la pensée en ce qu'il se serait rapidement tourné vers la transcendance au nom du sens commun et du bon sens liés à l'universalité ainsi qu'au jugement moral. Par ailleurs, dans son dernier livre, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il revient sur Kant en soulevant une critique similaire, déplorant une fois de plus l'idée kantienne de la subjectivité transcendantale :

Kant récuse tout usage transcendant de la synthèse, mais il rapporte l'immanence au sujet de la synthèse comme nouvelle unité, unité subjective. Il peut même se donner le luxe de dénoncer les Idées transcendentes, pour en faire l'« horizon » du champ immanent au sujet. Mais, ce faisant, Kant trouve la manière moderne de sauver la transcendance : ce n'est plus la transcendance d'un Quelque chose, ou d'un Un supérieur à toute chose (contemplation), mais celle d'un Sujet *auquel* le champ d'immanence ne s'attribue pas sans appartenir à un moi qui se représente nécessairement un tel sujet (réflexion). Le monde grec qui n'appartenait à personne devient de plus en plus la propriété d'une conscience chrétienne.<sup>263</sup>

Deleuze a-t-il raison d'interpréter Kant de cette façon ? Afin d'élaborer sa philosophie transcendantale, Kant s'est-il vraiment basé sur un quelconque sens commun, sur de quelconques jugements moraux, voire sur une pensée traditionnelle de type chrétienne, comme le laisse entendre Deleuze ? Bien que nous ne puissions approfondir ce sujet en détail, malgré tout l'intérêt que nous lui portons, nous pouvons rapidement évoquer le souhait de Kant de soulever des principes nécessaires et universels au fondement de la possibilité de la connaissance, le tout sous l'influence non pas d'une tradition morale ou religieuse, mais sous celle de la *science* moderne (en particulier, celle de Newton<sup>264</sup>). Et, plus

---

<sup>263</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 48.

<sup>264</sup> Alexis Philonenko explique brièvement en quoi Kant se rapproche de Newton : « l'espace est un ordre de coexistence parce qu'il est d'abord un ordre de causalité. C'est en ce point que Kant rejoint Newton : l'espace n'est plus seulement la relation idéale de coexistence pensée pour une diversité, mais c'est une relation réelle et causale ». Philonenko mentionne toutefois que, « contre Newton, Kant affirme la subjectivité de l'espace ». Chez Kant, cette subjectivité de l'espace en tant que celui-ci relève d'une forme *a priori* à un niveau transcendantal n'écarte en rien le caractère réel et universel des relations qui

encore, Kant s'est inspiré de la logique afin de concevoir les catégories transcendantales, comme l'indique ce long passage des *Prolégomènes* qui vaut la peine d'être cité en entier :

Or pour découvrir un tel principe [la structure transcendantale de l'entendement], je me mis en quête d'une opération de l'entendement qui contient toutes les autres et ne se différencie qu'en modifications ou moments et qui permet de ramener le divers de la représentation à l'unité de la pensée en général, et je découvris alors que cette opération de l'entendement consiste dans le jugement. Dès lors je trouvai tout prêt à ma disposition, malgré les défauts qu'il comportait encore, le travail des logiciens qui me mettait à même de présenter une table complète des fonctions de l'entendement, fonctions pures tout en étant indéterminées relativement à tout objet. Enfin, je rapportais ces fonctions de jugement à des objets en général, ou plutôt à la condition qui permet de déterminer des jugements comme objectivement valables, et il en résulta des concepts purs de l'entendement, dont je ne pouvais douter que c'était précisément ceux-là, rien que ceux-là, pas un de plus ni de moins, qui sont capables de constituer toute notre connaissance des choses par entendement pur. Comme de juste je les appelai de leur ancien nom de *catégories*, me réservant de les compléter par ces concepts qui en dérivent, que ce soit par connexion entre elles ou avec la forme pure du phénomène (espace et temps), ou avec leur matière en tant qu'elle n'est pas encore empiriquement déterminée (objet de la sensation en général), sous la dénomination de *prédicables*, dès qu'il faudrait passer à la constitution d'un système de philosophie transcendantale, constitution en vue de laquelle je n'avais pour le moment à m'occuper que de la critique de la raison elle-même.<sup>265</sup>

D'après ces propos, il est évident que Kant aspire non pas à préserver le sens commun ou le bon sens au nom d'un quelconque jugement moral, mais à une rigueur scientifique et, par suite, à une certaine objectivité, sans doute dans le but de permettre à la métaphysique d'« emprunter la voie sûre d'une science<sup>266</sup> ». Deleuze paraît donc lui prêter des intentions. Et si, comme il le prétend, Kant s'est basé sur des présupposés formels et abstraits pour

---

s'y trouvent, ce qui rend compte à la fois de l'intérêt qu'il porte à la science newtonienne, et de l'erreur de Deleuze d'affirmer qu'il se serait inspiré d'une image traditionnelle de la pensée.

Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant : la philosophie critique – Tome I*, Paris, Vrin, 2003, p. 63 et 86.

<sup>265</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1986, p. 96.

<sup>266</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 77.

concevoir la structure transcendantale de l'esprit, nul doute que ce ne fut aucunement là son but.

\*

Ne nous avançons pas plus loin quant à la justesse de l'interprétation deleuzienne de la philosophie de Kant, et considérons ce que Deleuze souhaite de son côté en ce qui concerne une philosophie transcendantale. D'après ce que nous venons de voir, nous devinons qu'il veut mettre de l'avant des conditions transcendantales qui ne sont en rien à l'image de ce qu'elles conditionnent, soit à l'image des formes empiriques et des abstractions psychologiques, ce qui relève chez lui de la représentation de droit plutôt que des présentations de fait. À son avis, tout « décalque » des conditions transcendantales sur ce qui appartient à l'empirisme des formes aboutit à la construction d'un transcendantal de type « statique » (dans le sens d'intellectualisé), et, estime-t-il, simplement « possible » en ce que de telles conditions sont créées artificiellement, c'est-à-dire inventées par une fantaisie de l'imagination. Dans *Différence et répétition*, il écrit : « la critique kantienne reste sous la domination de l'image dogmatique ou du sens commun, Kant définit encore la vérité d'un problème par sa possibilité de recevoir une solution : il s'agit cette fois d'une forme de possibilité transcendantale<sup>267</sup> ». Notons que, pour Kant, la question de la possibilité est liée de près à sa recherche de principes nécessaires et universels de l'ordre du transcendantal, comme l'indique ce passage de la *Critique de la raison pure* : « Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est possible<sup>268</sup> ». Ici, la notion du possible signifie chez Kant que les conditions transcendantales rendent *possible* la connaissance du monde empirique – et, en ce sens, le transcendantal chez Deleuze n'est pas si différent, puisque, comme nous le verrons, il rend non seulement possible la connaissance du monde, mais *le monde lui-même* d'un point de vue réel et existentiel. La critique deleuzienne du possible concerne donc un sens différent

---

<sup>267</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 209.

<sup>268</sup> Emmanuel Kant, *op. cit.*, p. 277.

de cette notion : celui selon lequel le possible relève d'une représentation abstraite et formelle, c'est-à-dire une fiction fantaisiste<sup>269</sup>. Ce sens de la notion du possible chez Deleuze ne concerne guère ce que les conditions transcendantales rendent possibles, mais l'*origine* de ces conditions : sont-elles créées par l'impact de la matière comme multiplicité de présences brutes, ou sont-elles inventées par un effort rationnel tourné vers les représentations dérivées ? D'après Deleuze – à tort ou à raison – Kant a pris la seconde voie en ayant « décalqué » ses conditions transcendantales, s'étant alors tourné vers les possibilités abstraites et formelles, c'est-à-dire vers des inventions de droit; alors que, pour Deleuze, les véritables conditions transcendantales sont des *effets créés* par les causes que sont les forces matérielles, suivant une sorte de « genèse interne », comme il l'explique dans ce passage de *Différence et répétition* : « Ce qui est manqué, c'est la caractéristique interne du problème en tant que tel, l'élément impératif intérieur qui décide d'abord de sa vérité et de sa fausseté, et qui mesure son pouvoir de genèse intrinsèque<sup>270</sup> ». Cette genèse intrinsèque, c'est pour Deleuze quelque chose de réel, issu des forces matérielles dénuées de toute forme et de tout concept. C'est pourquoi il écarte non seulement la notion de

---

<sup>269</sup> Nul doute que Deleuze s'est inspiré de Bergson quant à une telle signification de la notion du possible. En effet, dans un texte intitulé « Le possible et le réel », présent dans *La pensée et le mouvant*, Bergson soulève deux conceptions du possible. La première concerne la possibilité en tant qu'abstraction, ce qu'il conçoit comme étant ce qui, dans le futur, *peut* être réalisé – par exemple, la création d'un personnage tel Hamlet : « *Hamlet* était sans doute possible avant d'être réalisé, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Dans ce sens particulier, on appelle possible ce qui n'est pas impossible : et il va de soi que cette non-impossibilité d'une chose est la condition de sa réalisation. Mais le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant ». Il s'agit là d'une projection tournée de façon imaginaire vers le futur, ou encore d'une espèce de calcul effectué par l'intelligence, ce que Bergson précise plus loin : « Je veux bien, encore une fois, que les états futurs d'un système clos de points matériels soient calculables, et par conséquent visibles dans son état présent. Mais, je le répète, ce système est extrait ou abstrait d'un tout qui comprend, outre la matière inerte et inorganisée, l'organisation ». C'est ce sens de la possibilité que Deleuze perçoit dans les conditions transcendantales kantiennes, qui sont d'après lui le fruit d'une projection ou d'un travail de l'imagination. Or, nous constaterons que, pour lui, le transcendantal rend bien possible une expérience réelle, puisqu'il contient en son sein une puissance de l'ordre du virtuel qui permet l'apparition de la nouveauté dans le monde – et, c'est là le second sens de la possibilité que Bergson élabore en ces termes : « le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir ». Ici, le possible prend l'aspect d'une mémoire virtuelle, ce que nous verrons bientôt avec Deleuze. Ainsi Bergson considère-t-il que le possible est « le mirage du présent dans le passé ».

Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1938, p. 109-114.

<sup>270</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 210.

forme de sa conception du transcendantal, mais également celle de catégorie, trop fixe, close et rigide à son regard. Ainsi souhaite-t-il développer une conception mouvante, ouverte et plastique du transcendantal, comme le laissent entendre ces mots de *Différence et répétition* :

Il est vain de prétendre qu'une liste de catégories peut être ouverte en principe; elle peut l'être en fait, mais non pas en principe. Car les catégories appartiennent au monde de la représentation, où elles constituent des formes de distribution d'après lesquelles l'Être se répartit entre les étants suivant des règles de proportionnalité sédentaire. C'est pourquoi la philosophie fut souvent tentée d'opposer aux catégories des notions d'une tout autre nature, réellement ouvertes, et témoignant d'un sens empirique et pluraliste de l'Idée : « existentiels » contre « essentiels », percepts contre concepts – ou bien la liste des notions empirico-idéelles qu'on trouve chez Whitehead.<sup>271</sup>

La référence à Whitehead indique selon nous que Deleuze cherche à étudier l'esprit par l'entremise d'une méthode transcendantale de l'ordre du processus. Avant d'aborder cela, il importe de saisir une chose : pour lui, la philosophie transcendantale n'a pas à établir de principes nécessaires et universels, comme c'est le cas chez Kant. Le transcendantal deleuzien ne se veut guère une réflexion philosophique sur la structure de la connaissance humaine, et encore moins une étude de la raison par la raison. Chez Deleuze, la philosophie transcendantale découle de la sensation de ce qui est indéterminé dans l'expérience, *étant en cela une philosophie des cas et des circonstances issus des forces matérielles qui affectent l'esprit*. Et, estime Deleuze, ce sont ces forces (ou différences) matérielles qui, en ce qu'elles portent violence à l'esprit, engendrent le plan transcendantal de l'esprit, le tout au fur et à mesure que l'expérience se déroule. En d'autres termes, Deleuze pense qu'une philosophie transcendantale relève d'une création provoquée par le hasard des rencontres que l'esprit effectue avec les éléments matériels qui l'environnent; de sorte que, *dans la pensée deleuzienne, le transcendantal concerne la structure de l'esprit en tant qu'il est passif et inconscient*. Ce qui conduit Deleuze à soutenir que les véritables conditions transcendantales de

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 364.

l'expérience sont celles issues de la matière non pas en tant qu'elle est mise en forme ou conceptualisée par l'entremise d'un exercice *a priori*, mais en tant qu'elle relève d'une multiplicité de forces indéterminées, c'est-à-dire aformelles et inconnaissables d'un point de vue psychologique.

De telles conditions transcendantales sont d'après Deleuze celles d'une expérience non pas possible, mais *réelle*. Pourquoi « réelle » ? Parce que, pour lui, la structure transcendantale de l'esprit, en plus de conditionner l'expérience, comme nous le verrons plus loin, *est elle-même conditionnée par l'expérience*, c'est-à-dire par les forces matérielles. Il s'ensuit à ses yeux la création des relations constitutives de cette structure, qui sont pour lui réelles en ce qu'elles s'inscrivent au milieu des éléments matériels – comme s'il y avait des relations métaphysiques immanentes aux termes physiques. Au lieu de « décalquer » la structure transcendantale de l'esprit en se basant sur des formes et des abstractions prédéterminées sur le plan de l'empirisme des formes, Deleuze pense que seules les différences matérielles indéterminées sur le plan de l'empirisme des forces sont à même de créer la structure transcendantale de l'esprit. C'est pourquoi il établit un rapport étroit entre la philosophie transcendantale et l'empirisme comme lieu des forces matérielles, celle-là étant dépendante de celui-ci, ce qu'il suggère dans *Différence et répétition* :

Le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur, seul capable d'en explorer le domaine et les régions, puisque, contrairement à ce que croyait Kant, il ne peut pas être induit des formes empiriques ordinaires telles qu'elles apparaissent sous la détermination du sens commun [.] Il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir, pourtant l'insaisissable aussi (du point de vue de l'exercice empirique).<sup>272</sup>

Qu'est-ce qui, pour Deleuze, est insaisissable et qui, pourtant, force l'esprit à penser en dehors de ses limites propres ? C'est la *matière* en tant qu'elle est aformelle et indéterminée,

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 186.

à savoir la matière *comme forces et différences senties*; de sorte que, chez Deleuze, ce qui crée la structure transcendantale de l'esprit, tout comme les conditions de l'expérience qu'elle contient, c'est non pas la raison, avec son lot de nécessité et d'universalité, mais la *sensation*, liée à la contingence ainsi qu'aux cas singuliers, et plus encore la synthèse passive en tant qu'elle permet la contraction des forces matérielles senties<sup>273</sup>. S'il y a des conditions transcendantales dans la philosophie deleuzienne, elles s'apparentent donc à des micro-contractions, lesquelles sont toujours nébuleuses pour le moment.

Ainsi Deleuze conçoit-il la structure transcendantale de l'esprit comme relevant des conditions d'une expérience non pas « possible », puisqu'il s'agit là selon lui d'une expérience conçue de façon fantaisiste, de tels principes étant « de simples conditions pour de prétendus faits<sup>274</sup> » – mais, de l'expérience qu'il juge *réelle*, en fonction de « principes génétiques et plastiques<sup>275</sup> », lesquels ne découlent selon lui en rien d'un effort de la raison, se déployant plutôt *contre* la raison, appartenant ainsi à une pensée profondément irrationnelle. Dans *Nietzsche et la philosophie*, il écrit à ses propres fins : « Dans l'irrationalisme, il ne s'agit pas d'autre chose que de la pensée, pas d'autre chose que de penser. Ce qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même; ce qu'on oppose à l'être raisonnable, c'est le penseur lui-même<sup>276</sup> ». Il nous semble que le transcendantal deleuzien se précise davantage : *il s'agit de la structure de l'esprit en tant qu'il est passif, inconscient et irrationnel, une telle structure étant dynamique en ce qu'elle ne cesse de changer au contact de l'expérience, se créant continuellement sous la violence des forces matérielles senties*. Le transcendantal chez Deleuze est donc asubjectif, n'étant pas une structure immanente à une quelconque unité subjective, comme c'est le cas chez Kant, étant plutôt l'effet des causes que sont les forces ou les

---

<sup>273</sup> L'interprétation d'Éric Alliez va dans ce sens : « Il faudra donc plonger dans la matière de la sensibilité pour en dégager le caractère transcendantal et *donner à l'esthétique transcendantale un statut réel* – et non plus seulement formel, aussi longtemps que les sensations sont rapportées à la forme *a priori* de leur représentation – en libérant le jeu des singularités d'un temps soumis au primat des catégories de la conscience... ».

Éric Alliez, *Deleuze : philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996, p. 33.

<sup>274</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 107.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> *Ibidem*.

différences matérielles. Et, puisque le monde empirique où s'inscrivent ces causes est en perpétuel mouvement, la structure transcendantale qui en résulte comme effet ne peut qu'être elle aussi en mouvement – de là, pour Deleuze, son caractère procédural sur lequel nous reviendrons. C'est d'ailleurs en cela que le plan transcendantal tel qu'il le conçoit s'avère plastique : il est en constante métamorphose, en fonction des cas et des circonstances qui frappent l'esprit. S'il y a chez Deleuze des « principes » transcendants, ils ne sont donc guère rationnels, étant plutôt libres et déréglés, selon ce qui est senti, ou encore en fonction d'une *logique de la sensation*.

C'est dire que le transcendantal dans la pensée deleuzienne, s'il n'est pas empirique en lui-même, *dépend de l'expérience*, étant affecté par les données empiriques. Il perd ainsi le caractère *a priori* que Kant lui attribue pour sa part. Chez Deleuze, le transcendantal n'a rien d'*a priori*, étant *a posteriori*, en ce sens qu'il est l'effet métaphysique des causes physiques que sont les forces matérielles. Cela signifie-t-il qu'il relève de la matière ? Aucunement, étant donné que le niveau transcendantal se situe d'après Deleuze non pas dans les forces matérielles, mais *entre* elles. En ce sens, les effets créés depuis les causes physiques ne sont autres que les *relations* entre les termes qui déterminent la structure transcendantale de l'esprit. La philosophie tournée vers les rapports entre les termes matériels et les relations structurelles entre ces termes, Deleuze la nomme « empirisme transcendantal », non pas parce que le transcendantalisme se confondrait avec l'empirisme, mais parce qu'elle en dépend : s'il n'y avait pas de termes au niveau de l'empirisme des forces, il n'y aurait guère plus de relations au niveau du transcendantalisme. Ainsi, dans la philosophie deleuzienne, *le transcendantal se crée au fil de l'expérience, sous l'influence de la matière*. Pour Deleuze, prendre cela en compte, c'est se tourner vers une véritable structure transcendantale de l'esprit – ce qui le conduit à affirmer que « l'empirisme transcendantal est [...] le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique<sup>277</sup> ». Le transcendantal deleuzien ne dérive donc pas de la représentation issue de l'empirisme des formes, mais des présences brutes propres à l'empirisme des forces.

---

<sup>277</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 187.

Du reste, les relations inscrites sur le plan transcendantal constituent pour Deleuze une synthèse passive, puisque l'esprit n'y est pour rien; en effet, ce qui est senti dans l'expérience de manière à créer en lui une structure transcendantale remplie de relations dynamiques se fait contre son gré. En outre, puisque les principes transcendants sont conditionnés par le cours contingent de l'expérience, ils conditionnent toujours de façon différente l'expérience, laquelle *se crée* perpétuellement de façon nouvelle. De fait, vu que la structure transcendantale de l'esprit n'est pour Deleuze jamais identique à elle-même, il en résulte de la création de nouveauté dans le monde empirique, qui n'est lui aussi jamais identique à lui-même. Notons au passage ce que nous avons rapidement suggéré : chez Deleuze, le transcendantal prend un certain recul avec le revers épistémologique que Kant lui confère sans pourtant s'en détacher entièrement. Le transcendantal deleuzien est *seulement à titre dérivé* l'affaire des conditions de la connaissance du monde, *étant avant tout l'affaire des conditions de l'être en tant que tel*. Nous constaterons effectivement que Deleuze élargit la structure transcendantale à l'ensemble de la réalité, les relations n'étant pas que celles de l'esprit passif et inconscient, étant également celles, métaphysiques, du monde en général. C'est là un revers ontologique que Deleuze décrit de la sorte à la toute fin de *Différence et répétition* :

Nous avons opposé aux catégories des notions d'une autre nature. Mais ce dont [l'être] se dit diffère, ce dont il se dit est la différence elle-même. Ce n'est pas l'être analogue qui se distribue dans des catégories, et répartit un lot fixe aux étants, mais les étants se répartissent dans l'espace de l'être univoque ouvert par toutes les formes.<sup>278</sup>

Nous estimons que, sur ce point, Deleuze revient en partie à une conception du transcendantal de type scolastique, notamment à travers la question de l'univocité, que nous avons effleurée avec Duns Scot. Cette question, Deleuze la reprend en effet pour son compte, et nous aurons l'occasion de la développer dans le présent chapitre. Tenons-nous en pour l'heure à ceci, que le transcendantal deleuzien est non seulement conditionné par l'être (la réalité matérielle), mais il conditionne cet être, notamment par la création de

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 388.

mélanges de forces dans les faits, et celle de formes nouvelles en droit. C'est pourquoi nous estimons que le transcendantal deleuzien est *à la fois ontologique et épistémologique* : il rend bien possible la connaissance de l'être, comme nous le verrons plus loin, mais il rend également effective la production concrète de nouveauté d'un point de vue matériel. En ce sens, le transcendantal deleuzien est tributaire tant de la pensée kantienne que de celle des philosophes médiévaux – la possibilité de la connaissance en dérivant, tout comme l'actualisation des choses physiques, de même que leur mise en forme.

\*

En résumé, le transcendantal constitue, depuis Albert le Grand, un *principe de mise en forme de la matière*. Il se caractérise en ce sens par l'ensemble des conditions rendant possible la réalité factuelle en déterminant formellement ce qui, à la base, est indéterminé et sans forme, soit l'*aliquid* ou le « quelque chose ». Avec Duns Scot est apparue l'idée selon laquelle un tel principe se dit en un seul sens de l'ensemble de l'être en tant qu'être, et il en découle l'expression d'étants diversifiés, ce qui confère au transcendantal une portée ontologique. C'est avec Kant qu'il a pris une tournure épistémologique en devenant le niveau où s'inscrivent les principes de la connaissance de l'être. Ces principes, ce sont ceux de la sensibilité (les formes *a priori* que sont l'espace et le temps), et ceux de l'entendement (les catégories), rendant possible la connaissance d'un point de vue sensible (intuitif) et intellectuel (conceptuel). Or, juge Deleuze, de telles formes et de tels concepts sont chez Kant le résultat d'un « décalque » depuis l'empirisme des formes, n'étant alors que des fictions de droit – et, nous avons estimé qu'il déformait quelque peu la pensée kantienne, peut-être afin de parvenir à ses propres fins<sup>279</sup>. De son côté, Deleuze introduit la

---

<sup>279</sup> Il est intéressant de noter que Kant a fait une critique similaire vis-à-vis des penseurs médiévaux. Dans son analyse du rapport de la pensée kantienne au transcendantalisme médiéval, Claudia Serban affirme que le souhait des penseurs médiévaux de déterminer des transcendantsaux « transcatégoriales » n'a abouti d'après Kant qu'à un développement de prédicats dont la signification ne serait pas ontologique, mais simplement logique : « Aux yeux de Kant, les transcendantsaux scolastiques sont en définitive de faux prédicats ontologiques : ils ne disent rien sur les choses mais se réduisent à des "critères de la pensée" qui n'ont qu'une "signification formelle", et même, à des prédicats qui travestissent les trois catégories de la quantité (unité, pluralité, totalité) ». Serban estime que c'est la raison pour laquelle

conception d'une philosophie transcendante liée à la sensibilité ainsi qu'à la synthèse passive : *il estime que les conditions transcendantales de l'expérience sont elles-mêmes générées dans le cours de l'expérience, étant alors dynamiques et dépendantes du cours des choses, en fonction des cas et des circonstances qui, matériellement, affectent l'esprit et le monde en général.* Dans la philosophie deleuzienne, il n'y a donc pas de formes ou de catégories *a priori* (avant toute expérience), puisque les conditions transcendantales sont les effets des forces ou des différences matérielles senties, étant par là profondément *a posteriori* (dépendantes de l'expérience). Enfin, chez Deleuze, le transcendantal est à la fois ontologique et épistémologique en ce qu'il génère tant les choses dans le monde comme présentations matérielles que la connaissance de ces choses du point de vue de la représentation formelle et abstraite.

Au cours du présent chapitre, nous nous pencherons dans un premier temps sur la question de la création du plan transcendantal chez Deleuze, la matière jouant ici un rôle crucial, ce qui nous permettra entre autres d'approfondir la notion du virtuel. Puis, dans un second temps, nous nous intéresserons à la création du monde empirique, c'est-à-dire des mélanges de forces dans la matière, le tout sous l'influence de la structure transcendante et des idées virtuelles qui s'y trouvent. Nous comprendrons alors ce qu'est pour Deleuze la différenciation (avec un *t*, et non plus un *c*) et la répétition spirituelle (et

---

Kant a élaboré sa théorie des catégories de l'entendement : « L'intention de cette confrontation avec la "philosophie transcendante des Anciens" est donc de défendre et de mettre à l'abri la "table transcendante des catégories" [...] en la préservant de toute confusion due à l'affinité terminologique et en prouvant du même coup implicitement que le transcendantal s'épuise dans les catégories, qu'il n'y a pas de transcendants transcategoriaux : seules les catégories permettent de penser les conditions de la possibilité objective ou réelle des choses, au-delà des conditions de leur connaissance ». Serban semble ici confirmer ce que nous avons mis de l'avant un peu plus tôt : la notion de possibilité dans l'idée de « conditions de *possibilité* » n'est pas abstraite au regard de Kant, mais bien *réelle*, basée sur des formes qui se déduisent de la structure même du monde empirique. Comme l'écrit Serban : « Kant vise à rendre compte d'une possibilité plus que logique, d'une possibilité objective ou réelle ». Suivant cette analyse, il nous semble encore une fois que Deleuze se montre injuste lorsqu'il accuse Kant d'avoir fondé son transcendantal sur les abstractions au lieu de la réalité concrète. L'intention de Kant fut bien de dégager la structure réelle du transcendantal, plutôt que de simplement inventer une structure en se basant sur les représentations formelles et abstraites.

Claudia Serban, « Le statut du possible dans le discours critique de Kant et "la philosophie transcendante des Anciens" », *Les Études philosophiques*, No. 2, Philosophie transcendante, phénoménologie, déconstruction (Avril 2013), p. 171-176.

non plus matérielle), tout comme le concept de l'individuation, tiré du penseur Gilbert Simondon, et celui de l'éternel retour, cette fois inspiré par Friedrich Nietzsche. Dans un troisième temps, nous aborderons les rapports matière-crédation en fonction des notions de sens et d'événement, la notion scotiste de l'univocité de l'être ayant ici influencé Deleuze, en plus de celles, tirées de la mythologie grecque, d'Aiôn et de Chronos, à partir desquelles il a développé une conception singulière du devenir et du temps empirique. Après quoi, dans un quatrième temps, nous comprendrons la genèse des abstractions dans la philosophie deleuzienne, tant du côté de la reproduction des souvenirs conscients que de la réflexion dans le temps présent, sans oublier la question de la schématisation du monde en formes perceptives. Et, enfin, dans un cinquième temps, c'est la question de la dramatisation comme mode de création concrète dans la réalité matérielle qui nous guidera dans notre étude de Deleuze. La question de la distribution (nomade et sédentaire), que nous avons rapidement évoquée dans notre premier chapitre, sera élaborée davantage, tout comme celle du schématisme, qui sera distinguée de la dramatisation, ce qui nous permettra d'aborder en fin de chapitre la question de la bêtise. Nous constaterons alors que, dans la pensée deleuzienne, tous ces sujets sont liés de près à la question des rapports entre la matière et la création. Sans plus attendre, tournons-nous vers la question chez Deleuze de la création de la structure transcendantale de l'esprit et du monde sous l'influence de la matière comme forces empiriques.

## 2.1 – De la création du transcendantal comme effets idéels des causes matérielles (problème 1)

Pour Deleuze, le véritable transcendantal se rapporte aux conditions de l'expérience réelle, puisqu'il relève d'une structure dynamique, changeante sous l'influence de l'expérience, soit de la sensation issue des forces matérielles. C'est ce que nous voulions dire dans notre partie 1.3.3, lorsque nous parlions des affections de l'esprit deleuzien, lequel voit en lui se créer des idées comme effets de sa rencontre avec la matière, plongeant alors dans le lieu transcendantal des connexions. Nous voilà en mesure de nous demander : puisque le

transcendental deleuzien constitue une synthèse passive sous-jacente à celle des habitudes et au présent vivant, qu'est-ce qui qualifie cette synthèse ? Deleuze répond que cette synthèse est de l'ordre de la *mémoire* et du *passé pur*. Selon lui, la mémoire transcendante rend possibles les habitudes empiriques, puisqu'elle est l'être du passé qui fait passer le présent. La contraction de la matière constitutive de l'esprit deleuzien effectue chez celui-ci des connexions nouvelles, ou encore des relations idéelles nouvelles – sorte de traces structurelles dynamiques que Deleuze attribue à une rétention du passé sous l'aspect d'une mémoire inconsciente et ontologique. Ce dernier estime que ce n'est pas là une affaire de fiction abstraite, mais une structure transcendante bien concrète, ou encore les conditions réelles de l'expérience – *conditions réelles, car elles sont créées au contact de l'expérience*<sup>280</sup>. Cette mémoire, Deleuze la conçoit sous l'aspect d'une mémoire *involontaire*, puisqu'elle se développe dans l'esprit, encore une fois *malgré lui*. Vu cette passivité de l'esprit, Deleuze considère que le passé pur n'est en rien une affaire de souvenirs qu'une conscience volontaire éveillerait à son gré – souvenirs qui seraient alors subjectifs et qui s'apparenteraient à des reproductions ainsi qu'à des représentations abstraites. Le passé pur chez Deleuze relève plutôt d'une mémoire concrète sous l'aspect d'une structure inscrite *entre* les différences matérielles. Et, pense-t-il, c'est cette structure idéelle qui non seulement s'enrichit et se transforme dans le cours de l'expérience, mais qui permet aussi la création d'habitudes selon des formes structurellement déterminées – formes qui, dans la pensée deleuzienne, ne font pas partie du plan transcendental de l'esprit (ou du monde), mais qui en dérivent au niveau de l'empirisme des formes. Bref, la mémoire involontaire chez Deleuze est l'ensemble des relations qui structurent les termes matériels. C'est une synthèse passive inscrite au niveau du transcendental.

---

<sup>280</sup> Alberto Gualandi rend compte avec justesse du caractère ontologique du passé pur chez Deleuze : « Le passé pur n'est pas un simple principe spirituel et psychologique, mais un vrai principe ontologique. Le passé est la mémoire-Être, la mémoire monde, la totalité dans laquelle tous les cercles du temps coexistent de façon virtuelle. Le passé est la forme la plus générale de la préexistence, de l'*a priori*, de la condition. L'Être du temps est l'Être virtuel et pré-individuel de l'Idée-Structure ». Pour notre part, nous remplacerions le terme « *a priori* » par « *a posteriori* », le passé pur chez Deleuze étant créé par les rencontres effectuées dans les cas et les circonstances relatives à l'expérience de la réalité matérielle. Le transcendental deleuzien se veut cependant bel et bien une mémoire ontologique. Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 75-76.

Deux figures ont spécialement inspiré Deleuze quant à sa conception de la structure transcendante comme mémoire involontaire, de l'ordre du virtuel, où le passé pur se trouve synthétisé : il s'agit de Bergson et de l'écrivain Marcel Proust. Dans *Le bergsonisme*, Deleuze écrit à leur propos :

Leur conception du temps est extrêmement différente; mais tous deux admettent une sorte de passé pur, un être en soi du passé. Il est vrai que, selon Proust, cet être en soi peut être vécu, éprouvé à la faveur d'une coïncidence entre deux instants du temps. Mais, d'après Bergson, le souvenir ou le passé purs ne sont pas du domaine du vécu.<sup>281</sup>

À la lumière de ces mots, Deleuze semble comprendre le passé pur proustien comme relevant du vécu empirique, soit comme un ensemble de souvenirs conscients qu'un esprit pourrait mettre en lien par un effort volontaire. Selon nous, la conception deleuzienne du passé pur ressemble davantage à celle de Bergson, le passé pur proustien se rapprochant d'un empirisme des formes, étant vécu par un sujet conscient. De fait, affirme Deleuze, l'être en soi du passé chez Proust est vécu dans le travail artistique, entre autres par la mise en forme littéraire et le style d'écriture. En ce sens, la mémoire proustienne est rappelée à la conscience par un effort inventif de réminiscence à travers l'art<sup>282</sup>. Du côté de Bergson tel que l'interprète Deleuze, le passé pur est considéré dans une perspective transcendante, étant différent en nature avec tout ce qui relève de l'empirisme. S'il y a bien chez Bergson une conception de la mémoire sous l'aspect du rappel à la conscience d'anciens souvenirs, il la considère néanmoins seconde par rapport à une autre conception de la mémoire, liée à l'*existence en soi* du passé, lequel est pour lui contemporain du présent<sup>283</sup>. Une telle conception de la mémoire, Deleuze l'interprète sous l'aspect d'une

---

<sup>281</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 55.

<sup>282</sup> Au début de notre chapitre trois, nous approfondirons l'utilisation que Deleuze fait de l'œuvre de Proust. Nous allons nous en tenir ici à Bergson afin d'éviter certaines confusions.

<sup>283</sup> Dans *Matière et mémoire*, Bergson élabore effectivement deux conceptions de la mémoire. D'un point de vue deleuzien, nous pouvons affirmer que la première est liée à l'empirisme des formes, puisqu'elle relève du souvenir, c'est-à-dire du rappel à la conscience d'un événement passé. D'après un exemple de Bergson, lorsque j'apprends une leçon par cœur en répétant les vers d'un poème, je peux par la suite avoir en mémoire le souvenir d'un moment où je répétais ces vers : « chacune de ces lectures repasse devant moi comme un événement déterminé de mon histoire. On dira encore que ces images

mémoire transcendante coexistant avec la perception empirique. Chez lui comme chez Bergson, le passé pur ne relève pas du vécu, étant plutôt quelque chose d'inconscient. C'est pourquoi Deleuze parle d'un « précurseur sombre » dans *Différence et répétition* pour désigner ce lieu inconscient et mystérieux qu'est à son avis le plan du transcendantal : en tant qu'elle est involontaire, de même qu'inscrite à un niveau transcendantal, la mémoire prend un caractère obscur, étant différente en nature de tout vécu clair et empirique.

Pour le reste, alors que, dans notre premier chapitre, nous avons expliqué la synthèse passive empirique des habitudes et du présent vivant, et que, un peu plus haut, nous avons introduit la synthèse passive transcendante de la mémoire et du passé pur, en plus d'avoir évoqué de manière évasive que, chez Deleuze, les deux synthèses sont liées l'une à l'autre dans des rapports de coexistence, il importe d'expliquer en quoi la pensée deleuzienne ne constitue pas un empirisme à strictement parler, mais un empirisme mêlé à un transcendantalisme, soit un *empirisme transcendantal*<sup>284</sup>. Le moment est idéal pour soulever un premier problème lié au transcendantalisme deleuzien, problème que nous formulons ainsi : comment la matière environnante influe-t-elle sur la mémoire inconsciente de l'esprit ? Ou encore : comment la sensation et la perception des différences matérielles contribuent-elles chez Deleuze à la création des conditions transcendantales comme structures mémorielles permettant le devenir de la réalité dans son ensemble ? Pour

---

sont des souvenirs, qu'elles se sont imprimées dans ma mémoire ». Bergson précise ensuite : « Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation, et une représentation seulement ». C'est bien là ce que Deleuze considère comme relevant d'une fantaisie imaginaire, liée à l'empirisme des formes comme lieu des représentations formelles et abstraites – et, Bergson semble aller dans le même sens, puisqu'il considère cette première mémoire comme une mémoire qui « imagine ». Ce à quoi il ajoute : « Pour évoquer le passé sous forme d'image, il faut pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut savoir attacher du prix à l'inutile, il faut vouloir rêver ». Cette mémoire-souvenir, Bergson la considère seconde par rapport à une mémoire plus profonde et concrète, liée selon lui à l'action. Dans l'exemple de la leçon apprise, ce n'est plus le souvenir d'un moment, mais c'est l'*habitude* acquise par la répétition de l'effort d'apprentissage qui constitue cette mémoire. Bergson peut alors écrire : « ce n'est donc plus une représentation, c'est une action ». Cette mémoire qui « répète » est donc une mémoire-action « plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre ». C'est cette seconde conception de la mémoire que Deleuze développe pour son compte en la ramenant à l'inconscient ainsi qu'à l'intensité du monde dans sa philosophie transcendante.

Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 83-88.

<sup>284</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 79-80 (cf. 186-187, 192, 196, 216, 310).

répondre à ce problème, il importe de saisir l'influence que le virtuel bergsonien a eue sur Deleuze, ce qui nous permettra de comprendre le virtuel proprement deleuzien. Après quoi nous approfondirons le concept d'idée-réelle, qui nous est jusqu'ici resté obscur.

### 2.1.1 – Le rôle de la matière dans le virtuel bergsonien : un empirisme supérieur selon Deleuze

Au cours de notre premier chapitre, nous avons montré que, chez Bergson, l'expérience peut être abordée de deux façons. La première, c'est du point de vue de la spatialité. Ici, la multiplicité relève de l'espace comme étendue, les différences matérielles y étant perçues de façon intellectuelle et quantitative; en effet, selon Bergson, les éléments matériels se trouvent séparés abstraitement les uns des autres de manière à y percevoir des formes, toutes découpées psychologiquement dans les images lumineuses, de telles images pouvant être quantifiées et mesurées par l'intelligence humaine en vue de l'action. Suivant la philosophie bergsonienne, même le temps peut être appréhendé spatialement, sous la forme d'une ligne du temps allant du passé au futur, le tout en passant par le présent – comme si les différents instants pouvaient être isolés en une grande image figée, à l'instar d'une photographie. Bergson estime qu'une telle perspective temporelle fait penser à de la pellicule cinématographique, chaque image étant isolée des autres. Cette façon spatiale et formelle de saisir l'expérience constitue ce que nous avons appelé pour notre part un empirisme des formes, tel que nous le retrouvons chez Deleuze. Quant à la deuxième perspective empirique chez Bergson, elle concerne la durée et l'intuition, l'intelligence étant ici congédiée. La multiplicité revêt alors l'aspect d'une succession qualitative qui n'est plus découpée abstraitement, étant une continuité concrète<sup>285</sup>. Nous avons vu que Deleuze

---

<sup>285</sup> De son côté, Deleuze abandonne l'idée bergsonienne d'une succession « qualitative ». S'il y a bien chez lui un écoulement de l'ordre de la succession, il déplace la notion de qualité parmi les abstractions formelles, la réalité factuelle étant de son avis sans qualité déterminée. Tandis que Bergson conçoit la durée concrète comme qualitative et le temps abstrait comme quantitatif, Deleuze place tant le qualitatif que le quantitatif du côté des représentations abstraites. Dans *Différence et répétition*, il écrit : « La généralité présente deux grands ordres, l'ordre qualitatif des ressemblances et l'ordre quantitatif des équivalences ». En effet, pour Deleuze, le domaine du qualitatif est dérivé en droit des forces matérielles, étant créé au nom de la ressemblance. Tel qu'il le formule, il s'ensuit que la différence « s'annule en tant

s'inspire de Bergson sur ce point, les différences matérielles étant chez lui fondues au sein d'une telle multiplicité, le tout sous l'aspect d'images immédiates, intensives et non formalisées psychologiquement. Pour exprimer ce revers concret de l'empirisme, nous avons développé l'idée d'un empirisme des forces. Ainsi, au même titre que Bergson aspire à saisir de façon intuitive la continuité concrète au détriment de l'espace-temps intellectuel, Deleuze prend ses distances avec l'empirisme des formes afin d'en trouver le matériau immédiat, qui n'est autre dans sa conception du monde que la multiplicité des forces et des différences matérielles – parfois appelées des *intensités*<sup>286</sup>.

Chez Bergson, la *durée* est ce principe concret à partir duquel les différences matérielles, non étendues dans un espace intellectualisé, se trouvent contractées en une mémoire inconsciente. Dans *Le bergsonisme*, Deleuze y voit deux plans de réalité qui, même s'ils constituent des mixtes en tant qu'ils sont liés l'un à l'autre, ne doivent pas être confondus : « la représentation en général se divise en deux directions qui diffèrent en nature, en deux pures présences qui ne se laissent pas représenter : celle de la perception qui nous met *d'emblée* dans la matière, celle de la mémoire qui nous met *d'emblée* dans l'esprit<sup>287</sup> ». Ces deux plans de réalité, Deleuze les appelle respectivement la ligne matérielle et la ligne mémorielle. Et, seule l'intuition comme méthode d'investigation philosophique permet selon lui de bien saisir les véritables articulations de la réalité en ne confondant pas ces lignes ou, plus spécifiquement, en ne confondant pas la matière spatialisée avec la durée,

---

qu'elle est mise hors de soi, *dans* l'étendue et *dans* la qualité qui remplit cette étendue. Mais cette qualité comme cette étendue, la différence les crée ».

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 7 et 294 (cf. principalement 297-298, 303-319 et 327-335).

<sup>286</sup> Tel que l'explique Bouaniche, l'intensité chez Deleuze est l'ensemble des forces plastiques, soit la réalité matérielle sentie, non découpée abstraitement, de même que l'ensemble des idées-réelles (simulacres, points singuliers...) qui s'effectuent depuis ces forces : « L'intensité est le nom ultime donné par Deleuze à la différence. Elle désigne l'élément dans lequel fument les processus qui font le matériau dynamique, plastique, de la réalité ». Il apparaît que l'intensité chez Deleuze se trouve mise en forme extensivement par un processus situé à un niveau transcendantal, tout comme les forces immédiates se trouvent médiatisées en formes, et la sensation découpée en perceptions, toujours par l'entremise d'un processus transcendantal.

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 127.

<sup>287</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 16.

qu'elle soit matérielle ou spirituelle. Pour Deleuze, cette division intuitive des mixtes permet de comprendre comment la réalité s'articule concrètement, sans recours aux abstractions. En écartant toute spatialisation formelle, il estime que c'est la durée pure qui surgit en images comme forces intensives (matérielles) et en souvenirs comme mémoire inconsciente (spirituelle).

Ce qui se révèle à nous du côté de la mémoire comme durée spirituelle, c'est tout le *virtuel bergsonien*. Ainsi Deleuze écrit-il dans *Le bergsonisme* : « [Bergson est celui] qui porte au plus haut point la notion de *virtuel*, et fonde sur elle toute une philosophie de la mémoire et de la vie<sup>288</sup> ». Deleuze ne manque d'ailleurs pas d'intituler le troisième chapitre de son ouvrage sur Bergson « La mémoire comme coexistence virtuelle », ce qui, pensons-nous, indique qu'il met en rapport étroit les notions de mémoire et de virtualité. Qu'appelle-t-on ici « virtuel » ? C'est précisément la mémoire en tant qu'elle est inconsciente, concrète et ontologique – ce que Deleuze interprète comme étant l'ensemble des *relations transcendantales* entre les termes empiriques. Et, puisque c'est la méthode intuitive qui permet selon lui de bien faire ressortir ces relations de nature mémorielle sans les confondre avec les termes comme forces ou formes matérielles, Deleuze considère cette méthode sous l'aspect d'un empirisme supérieur, qui n'est autre que *l'empirisme transcendantal* : « Dans leur divergence, dans la désarticulation du réel qu[e les deux lignes de fait] opéraient suivant les différences de nature, elles constituaient déjà un empirisme supérieur, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes<sup>289</sup> ». Saisir les articulations de la réalité – d'un côté, la matière immédiate comme forces senties ou médiatisée comme formes perçues et, de l'autre, les idées contractées, inconscientes et mémorisées – équivaut pour Deleuze à saisir les conditions virtuelles de l'expérience réelle, conditions concrètes en ce qu'elles constituent la structure relationnelle entre les données matérielles, et non une simple fiction imaginaire de l'ordre de la fantaisie. De là pourquoi, à son regard, la pensée bergsonienne apparaît supérieure à celle de Kant

---

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 22.

en ce qui concerne le transcendantal : là où Deleuze juge que Kant met de l'avant une structure transcendantale décalquée sur les représentations empiriques, Bergson parvient selon lui à dégager une véritable structure concrète de nature mémorielle. Avec la philosophie bergsonienne, il estime ainsi qu' « on dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'expérience réelle)<sup>290</sup> ». Bref, d'après Deleuze – à tort ou à raison – là où Kant confond tout, Bergson remet tout à sa place en divisant les mixtes par la méthode intuitive, mettant de l'avant les conditions virtuelles de l'expérience réelle.

Une chose s'avère certaine : le virtuel bergsonien diffère en nature avec la matière formée – *actualisée*, dit Bergson<sup>291</sup>. Deleuze met l'accent sur ceci, que le virtuel est l'ensemble des souvenirs contractés concrètement. En ce sens, dans son processus d'actualisation, le virtuel permet aux différences matérielles de prendre forme et, du même coup, de faire surgir au regard de l'esprit un revers perceptif, à savoir une formalisation lui offrant des points de repère quant à ses actions possibles. C'est toute une réalité matérielle faite de coexistences entre éléments hétérogènes – différences spatiales dans le présent et différences des souvenirs dans le passé – qui fait de la philosophie de Bergson telle que l'interprète Deleuze un monisme, malgré le dualisme qui en dérive<sup>292</sup>. Le virtuel apparaît alors d'un point de vue deleuzien sous l'aspect d'un processus allant des souvenirs contractés depuis les forces matérielles vers un présent étendu dans la matière formée. Ce processus n'est autre d'après Deleuze que l'actualisation, ou encore la *création des choses*

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>291</sup> Plus tard, nous comprendrons que, chez Deleuze, sans le passé virtuel, il n'y aurait pas de présent actuel. En effet, le passé pur est d'après lui la condition transcendantale du présent empirique.

<sup>292</sup> Manola Antonioli nous éclaire sur ce point : « Les choses matérielles et étendues finissent par participer de la durée, la durée psychologique finit par devenir une durée parmi une infinité d'autres, tout l'univers n'est qu'une coexistence virtuelle de tous les niveaux du passé. Paradoxalement, le pluralisme de la pensée bergsonienne aboutit à un monisme du Temps : un seul temps, une seule durée, qui comprend les consciences, les vivants, le monde matériel ».

Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Kimé, 1999, p. 63-64.

*actuelles au sein du monde empirique*<sup>293</sup>. Ainsi mentionne-t-il dans *Le bergsonisme* : « l'actualisation est création<sup>294</sup> ». Et, plus loin, en se servant de son propre vocabulaire conceptuel, ce qui, estimons-nous, indique qu'il tire la pensée bergsonienne vers sa propre pensée tout en la retournant contre Kant :

Si étroitement que les lignes d'actualisation correspondent avec les niveaux ou les degrés virtuels de détente ou de contraction, on ne croira pas qu'elles se contentent de les décalquer, de les reproduire par simple ressemblance. Car ce qui coexistait dans le virtuel cesse de coexister dans l'actuel et se distribue dans des lignes, ou des parties non sommables, dont chacune retient le tout, mais sous un certain aspect, d'un certain point de vue. Aussi ces lignes de différenciation sont-elles véritablement créatrices.<sup>295</sup>

L'idée d'une création s'avère ici nébuleuse, mais nous devinons que Deleuze conceptualise le plan transcendantal du monde sous l'aspect d'une mémoire virtuelle composée de relations structurelles qui, en tant que le tout relève du processus, rendent possible la création de mélanges de forces et d'apparition de formes sur un plan empirique. Laissons ce propos en suspens – nous y reviendrons – et, notons pour l'heure que, sous l'influence de Bergson, la réalité matérielle prend chez Deleuze l'allure d'une gigantesque mémoire virtuelle, saisissable uniquement par l'intuition, toute intellectualisation nous plongeant dans les formes abstraites, dans un ensemble de découpages spatiales utiles, mais non réelles. Au reste, du côté de Bergson, la vie est, en fait, une multiplicité virtuelle de

---

<sup>293</sup> De son côté, Vincent Jacques parle d'une *ontologie de la création* chez Bergson, que Deleuze reprend en plaçant – avec Whitehead – l'idée d'une création dans le processus transcendantal lui-même. Jacques écrit : « Pour Bergson, le concept de mémoire sert à définir une ontologie de la création. Deleuze, lui, comprend cette modalité temporelle virtuelle créatrice comme domaine du *devenir*, en opposition avec le temps linéaire actuel qui est celui de l'*histoire*. La question du passé pur ne concerne en rien une quelconque réminiscence, mais bien le devenir; c'est le domaine du virtuel, ou le temps comme multiplicité intensive, temps multidimensionnel de création ». S'il y a création dans la philosophie de Deleuze, c'est donc au niveau même du devenir au sein de la réalité matérielle, une telle « création-réelle » générant le transcendantal depuis la sensation de la matière – le transcendantal créant à son tour de la nouveauté dans la matière environnante, cette création étant chez Deleuze de l'ordre de la *production*, ce que nous préciserons plus tard.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 33-34.

<sup>294</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 101.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 104-105.

contractions mémorielles, et ce qui est utile à la vie est, en droit, une multiplicité actuelle de détentes perceptibles. Selon lui, seule l'actualité est réelle, le virtuel s'opposant à la réalité actuelle. Il s'agit d'ailleurs d'un point de divergence avec Deleuze, pour qui le virtuel est tout aussi réel que l'actuel. Dans *Matière et mémoire*, Bergson dissocie effectivement le virtuel du réel, comme le démontre ce passage :

Les centres où naissent les sensations élémentaires peuvent être actionnés, en quelque sorte, de deux côtés différents, par devant et par derrière. Par devant ils reçoivent les impressions des organes des sens et par conséquent d'un *objet réel*; par derrière, ils subissent, d'intermédiaire en intermédiaire, l'influence d'un *objet virtuel*.<sup>296</sup>

Bergson associe ainsi le réel et l'actuel, tous deux liés à la matière, par opposition au virtuel, lieu de la mémoire en tant que passé pur. Pour sa part, Deleuze, s'il oppose également l'actuel et le virtuel, les considère néanmoins tous deux comme réels. Ce sont d'après lui deux revers coexistants de la réalité, la mémoire inscrite sur le plan du transcendantal n'étant pas moins réelle que la matière empirique.

En définitive, tandis que, chez Deleuze, la matière relève du présent et de la sensation (la matière comme force) ou de la perception consciente (la matière formée), la durée mémorielle relève plutôt du passé inconscient. Si, tant pour Bergson que pour Deleuze, la spatialisation de la réalité matérielle s'avère utile pour l'être humain, qui a besoin d'un présent psychologique pour s'orienter dans la vie, la durée virtuelle est ce qui retient les souvenirs dans une mémoire pure, laquelle fait du passé quelque chose de concret et de présent. Le virtuel s'inscrit donc pour eux en dehors de toute psychologie – d'où son caractère non intellectuel, et d'où le besoin de recourir à l'intuition pour y accéder, question de cesser de percevoir des formes là où il importe de sentir des forces et d'en subir les effets par la création d'idées, au profit d'un enrichissement du passé comme structure concrète, contemporaine au présent. Chez Bergson, les points de vue relatifs à la spatialité et à la durée ont beau être différents en nature, ils coexistent néanmoins. Cet écart entre

---

<sup>296</sup> Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 145.

la matière et la mémoire, Deleuze l'interprète du point de vue de l'*affect* : l'esprit deleuzien, en tant qu'il est passif, se trouve affecté par la matière actualisée, qu'il sent comme forces et perçoit comme formes, ce qui crée en lui des souvenirs virtuels, réels et concrets. En d'autres termes, dans la philosophie deleuzienne, *les différences matérielles comme causes actuelles créent des souvenirs spirituels comme effets virtuels*. C'est toute la mémoire virtuelle, que Deleuze situe à un niveau transcendantal, qui se crée par la violence de la matière, le tout sous l'aspect de relations entre les termes, lesquelles surgissent dans la zone appelée « précurseur sombre » dans *Différence et répétition*. Il s'avère en somme que le précurseur sombre n'est pas autre chose chez Deleuze que la mémoire ontologique (du monde) et inconsciente (de l'esprit), laquelle articule le réel en ce qu'elle relève d'un processus ayant contracté des souvenirs depuis la matière.

### 2.1.2 – Sur le passé pur comme structure virtuelle – le dynamisme du transcendantal deleuzien

Qu'est-ce que le virtuel deleuzien, à strictement parler ? Si ce n'est rien d'actuel que nous pourrions pointer du doigt dans la réalité matérielle, si ce n'est guère un objet sensible ou perceptible, et que, malgré cela, c'est quelque chose de concret, de quoi s'agit-il alors ? Dans *Différence et répétition*, en ne manquant pas de reprendre ses élaborations tirées du *Bergsonisme*, Deleuze répond qu'il s'agit du domaine des points singuliers, des rapports différentiels et, plus simplement, de la *structure* : « La structure est la réalité du virtuel<sup>297</sup> ». D'après ce que nous avons développé, il s'avère que *le virtuel deleuzien concerne l'ensemble des relations mémorielles entre les termes matériels*. Chez Deleuze, ces relations doivent être comprises sous l'aspect d'une structure concrète, c'est-à-dire d'une mémoire ontologique<sup>298</sup>. Le virtuel deleuzien constitue donc la structure de la réalité matérielle – et,

<sup>297</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 270.

<sup>298</sup> Suivant l'interprétation de Levi R. Bryant, la structure deleuzienne n'est pas à saisir comme la disposition spatio-temporelle des termes dans la diversité empirique, devant plutôt être comprise comme étant l'ensemble des relations *entre* ces termes, l'intensité de la structure transcendantale étant chez Deleuze la *condition* de la disposition spatio-temporelle – ou encore, la multiplicité intensive étant la condition mémorielle et génétique de la diversité extensive propres aux éléments actuels : « Perhaps the

Deleuze souligne que cette structure non seulement n'a pas de centre, étant sans position spatio-temporelle, mais qu'elle s'apparente à la structure d'une œuvre d'art : « Les éléments, les variétés de rapports, les points singuliers coexistent dans l'œuvre ou dans l'objet, dans la partie virtuelle de l'œuvre ou de l'objet, sans qu'on puisse assigner un point de vue privilégié sur les autres, un centre qui serait unificateur des autres centres<sup>299</sup> ». En outre, estime-t-il, la partie virtuelle d'une chose constitue sa complétude, mais non son entièreté. Il distingue ainsi la chose complète (sa virtualité comme structure mémorielle) de la chose entière (son actualité comme état de choses matériel issu de sa virtualité) : « Ce qui manque à la détermination complète, c'est l'ensemble des déterminations propres à l'existence actuelle<sup>300</sup> ». La virtualité n'est pour Deleuze qu'une partie de la chose, mais elle la complète malgré tout – tandis que l'autre partie, actuelle, forme son entièreté. D'un point de vue temporel, cela signifie que le passé pur est une structure complète, mais que l'actualisation de cette structure dans le présent vivant crée quelque chose d'entier dans la réalité matérielle. En outre, chez Deleuze, le tout s'avère contemporain : passé mémoriel et présent matériel, structure virtuelle et état de choses actuel, différences internes et différences externes, rapports différentiels et disposition spatio-temporelle, etc. Dans *L'image-temps*, il revient sur ce point en affirmant qu'une chose, lorsqu'elle contient un double revers – virtuel et actuel – prend l'aspect d'un *crystal de temps*, la chose entière comme cristal contenant ainsi à la fois *l'obscurité de la mémoire virtuelle* et *la luminosité de la matière actuelle* :

---

best way to think multiplicities is in terms of the concept of structure. What is definitive of structure is not the notion of signifiers or language, but rather the idea of a set of elements characterized only in terms of their *relations* to other elements or in terms of relational identities. We could also say that the central characteristic of structure is the *immanence* of elements with respect to one another in relations of reciprocal conditioning. Insofar as the elements are all mutually dependent upon one another for their being, we cannot say that a structure is many. However, insofar as the structure consists of a set of ordered relations and elements which are in some sense distinct, we also cannot say that the structure is one. In other words, structures know no center ». Bryant précise alors que, dans la philosophie deleuzienne, les relations structurelles (ou virtuelles) sont des *différences internes*, les termes empiriques (ou actuels) étant pour leur part des différences externes (matérielles, disons-nous).

Levi R. Bryant, *Difference and Givenness : Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Illinois, Northwestern University Press, 2008, p. 59.

<sup>299</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 270.

<sup>300</sup> *Ibidem*.

Distincts, mais indiscernables, tels sont l'actuel et le virtuel qui ne cessent de s'échanger. Quand l'image virtuelle devient actuelle, elle est alors visible et limpide, comme dans le miroir ou la solidité du cristal achevé. Mais l'image actuelle devient virtuelle pour son compte, renvoyée ailleurs, invisible, opaque et ténébreuse, comme un cristal à peine dégagé de la terre. Le couple actuel-virtuel se prolonge donc immédiatement en opaque-limpide, expression de leur échange.<sup>301</sup>

Ainsi l'entièreté d'une chose est-elle en ce sens l'amalgame entre, d'une part, le précurseur sombre comme obscurité transcendante et, d'autre part, les images lumineuses comme clarté empirique. Ce qu'il importe pour nous de retenir, c'est que le virtuel deleuzien relève d'une mémoire concrète comme ensemble de relations structurelles entre des termes empiriques. Ces relations, Deleuze les considère comme des rapports différentiels, ou encore comme des différences internes<sup>302</sup>. Et, dans cette perspective, forcément puisque les différences matérielles se meuvent dans la réalité empirique, les relations transcendantales changent elles aussi. Chez Deleuze, la structure immanente au monde est donc plastique – d'où l'expression de « mémoire ontologique » pour la qualifier, étant l'effet des forces matérielles qui affectent notamment l'esprit. Deleuze ne cesse d'ailleurs d'insister sur le caractère réel du virtuel, toute chose ayant sa part de virtuel dans la réalité matérielle :

*Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel. Du virtuel, il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance : « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits »; et symboliques sans être fictifs. Le*

<sup>301</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 95.

<sup>302</sup> Bryant distingue une fois de plus chez Deleuze les termes comme différences externes (empiriques) des relations comme différences internes (transcendantales) : « What we seek is not the empirical difference characterizing the thing extrinsically in terms of something else, but the internal difference presiding over the genesis of a world. Hence the paradoxical term *transcendental empiricism*. On the one hand, we cannot anticipate what these differences will be in advance and must thus resort to a sort of empiricism. On the other hand, these differences are not what is *given* in experience, but rather, as Deleuze says elsewhere, that by which the given is given ». Ce dernier propos est selon nous crucial, et il importe d'insister : dans la philosophie deleuzienne, seules les différences externes nous sont données dans l'expérience; quant aux différences internes, elles ne nous sont pas données, car *elles sont ce par quoi les différences externes nous sont données*. Pour Deleuze, elles sont des relations en devenir qui grouillent entre les termes, eux seuls nous étant donnés dans le cours de l'expérience sous le mode de l'affection sensible.

Levi R. Bryant, *op. cit.*, p. 51.

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.<sup>303</sup>

D'ailleurs, en ce qui concerne le domaine du virtuel, le mathématicien allemand Bernhard Riemann, dont les travaux ont marqué la géométrie différentielle (c'est-à-dire non-euclidienne), a inspiré Deleuze. C'est notamment la conception riemannienne de la variété qui l'a influencé, bien qu'il préfère parler avec Bergson de « multiplicité », ce qu'il applique tant au revers virtuel qu'actuel de la réalité, comme dans le bergsonisme. Avant Riemann, ce qui primait concernant l'étude de la géométrie, c'était la représentation des lignes et des courbes dans un espace à deux dimensions. Cette méthode moderne fut développée notamment par Descartes et Fermat, qui se sont inspirés de la géométrie antique, et principalement d'Euclide. Or, au XIX<sup>e</sup> siècle, Carl Friedrich Gauss, en ayant cru que l'ajout d'une troisième dimension allait améliorer l'étude géométrique de l'espace, s'est aperçu que l'extension, qu'elle soit à deux ou trois dimensions, pouvait être mise de côté au nom de la simple surface, toutes sortes d'espaces pouvant découler de celle-ci<sup>304</sup>. Gauss et, avec lui, son élève Riemann ont poussé leurs recherches dans cette voie d'une surface depuis laquelle différents espaces peuvent être générés, ce qui leur a permis de développer la géométrie différentielle et, du même coup, la notion de variété qui a rendu possible une prise de distance avec les géométries d'Euclide, de Descartes et de Fermat. Riemann présente cette nouvelle géométrie en ces termes :

---

<sup>303</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 269.

<sup>304</sup> Manuel de Landa résume cette découverte : « In the early nineteenth century, when Gauss began to tap into these differential resources, a curved two-dimensional surface was studied using the old Cartesian method : the surface was embedded in a three-dimensional space complete with its own fixed set of axes; then, using those axes, coordinates would be assigned to every point of the surface; finally, the geometric links between points determining the form of the surface would be expressed as algebraic relations between the numbers. But Gauss realized that the calculus, focusing as it does on infinitesimal points on the surface itself (that is, operating entirely with local information), allowed the study of the surface *without any reference to a global embedding space* ». Ainsi Gauss a-t-il amené l'idée selon laquelle une surface, aussi indéterminée soit-elle, constitue un espace en soi. C'est cette importance accordée à la surface que Riemann a reprise par la suite afin d'en faire un espace intensif à  $n$  dimensions. Manuel de Landa, *Intensive science and virtual philosophy*, New York, Bloomsbury, 2005, p. 4.

Dans cette branche générale de la théorie des grandeurs étendues, où l'on ne suppose rien de plus que ce qui est déjà renfermé dans le concept de ces grandeurs, il nous suffira, pour notre objet actuel, de porter notre étude sur deux points, relatifs : le premier, à la génération du concept d'une variété de plusieurs dimensions; le second, au moyen de ramener les déterminations de lieu dans une variété donnée à des déterminations de quantité, et c'est ce dernier point qui doit faire clairement ressortir le caractère essentiel d'une étude de  $n$  dimensions.<sup>305</sup>

Ainsi, à l'instar de la multiplicité spatio-temporelle que Bergson attribue à une intellectualisation abstraite et artificielle, Riemann considère l'espace extensif comme étant simplement second, de l'ordre des multiplicités qu'il qualifie de « continues », lesquelles dérivent comme déterminations particulières de multiplicités « discrètes ». Les multiplicités discrètes, Riemann affirme que ce sont celles des espaces *intensifs* à dimensions multiples – ou à  $n$  dimensions – desquelles peuvent découler toutes sortes de rapports métriques, vu l'indétermination de leur grandeur. En ce sens, les espaces intensifs composent la surface indéterminée sur laquelle peuvent être créés divers espaces abstraits librement déterminés<sup>306</sup>. L'espace intensif riemannien est donc non métrique, puisqu'il rend possible l'espace métrique. En plus d'être non métrique, Riemann estime qu'il va de pair avec une temporalité intensive rendant compte d'un principe génétique ou déterminant nécessaire à l'élaboration des divers espaces extensifs, ce qui, selon lui, inclut des points de vue de vitesse et de lenteur permettant aux lignes et aux courbes de changer de forme. Suivant cette perspective riemannienne, le temps extensif des variétés continues correspond ainsi

---

<sup>305</sup> Bernhard Riemann, « Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie », *Œuvres Mathématiques*, Gauthier Villars, 1990, p. 283.

<sup>306</sup> Dans un article consacré au rapport de la pensée deleuzienne à la géométrie différentielle de Riemann, Franck Jędrzejewski développe : « Ce qui caractérise donc un espace riemannien est bien qu'il y ait raccordement, mais que de surcroît ce raccordement soit non prédéterminé. Deleuze ne dit pas que ce raccordement est aléatoire, mais simplement joue de son caractère non prédéterminé. Le mathématicien comprend ce raccordement de manière inverse à sa construction. C'est un atlas, un ensemble de cartes qui ont été recollées, mais rien ne dit comment ces cartes ont été confectionnées. Le découpage aurait pu être un peu plus à l'Ouest ou un plus au Nord. Rien ne prédétermine la façon dont l'atlas a été fait ». Franck Jędrzejewski, « Deleuze et la Géométrie Riemannienne : Une Topologie des Multiplicités », In: Ji L., Papadopoulos A., Yamada S. (eds) *From Riemann to Differential Geometry and Relativity*, Springer, Cham, 2017, p. 10.

à l'espace extensif des multiplicités continues, de même que le temps intensif des variétés discrètes correspond à l'espace intensif des multiplicités discrètes.

Deleuze reprend cette distinction entre l'espace extensif (que nous attribuons à l'empirisme des formes) et l'espace intensif (que nous attribuons tant à l'empirisme des forces qu'au transcendantalisme). Mais, alors que Riemann développe ces deux types de multiplicités – continues et discrètes – à travers la géométrie différentielle, Deleuze, qui est philosophe et non mathématicien, en fait l'une des bases de sa compréhension de la réalité ontologique. D'une mathématique formelle, l'espace-temps intensif devient chez lui une affaire de structure virtuelle immanente au monde matériel. Riemann semble d'ailleurs lui-même avoir suggéré l'idée selon laquelle la multiplicité se trouverait dans la réalité, étant peut-être ce qui, à travers la sensation des images lumineuses, permet la détermination des espaces extensifs variés :

Les occasions qui peuvent faire naître les concepts dont les modes de détermination forment une variété continue sont si rares dans la vie ordinaire, que les lieux des objets sensibles et les couleurs sont à peu près les seuls concepts simples dont les modes de détermination forment une variété de plusieurs dimensions.<sup>307</sup>

Avec Deleuze, l'espace intensif devient expressément un espace de forces sensibles, susceptibles d'affecter d'autres forces de manière à en modifier la structure virtuelle. Il mêle de la sorte la géométrie différentielle de Riemann avec la durée bergsonienne, l'intensité ne concernant plus seulement l'écoulement temporelle comme passage, mais aussi l'espace propre à la matière contractée en-deçà de ce passage. Encore une fois, dans la pensée deleuzienne, c'est l'empirisme transcendantal qui s'impose : *l'espace intensif de l'empirisme des forces se voit doté d'une structure comme temps intensif entre ces forces*. Cette structure virtuelle chez Deleuze fait partie intégrante de la multiplicité intensive, étant le principe dynamique apte à générer des espaces extensifs.

---

<sup>307</sup> Bernhard Riemann, *op. cit.*, p. 282.

Il apparaît que, dans la philosophie deleuzienne, vu le caractère matériel des forces comme espace intensif, appelé parfois *spatium* par Deleuze – l’intensité étant rapportée à un « *spatium* inextensif » dans *Différence et répétition*<sup>308</sup> – et puisque ces forces conditionnent la structure virtuelle comme lieu transcendantal du processus dynamique, le virtuel deleuzien comporte un revers spatial, non sous l’aspect d’une extension, mais sous celui d’une *localisation* – milieux multiples entre les forces matérielles. Tel est l’apport de Riemann dans la pensée deleuzienne, qui prend encore une fois ici certaines libertés par rapport au bergsonisme. Ainsi, chez Deleuze, l’espace-temps intensif dépend des cas, modulant au fil des rencontres faites avec les différences matérielles senties dans l’expérience, ce qui modifie le milieu structurel de l’esprit. Dans *Mille plateaux*, ce dernier écrit avec Guattari :

Ce fut un événement décisif lorsque le mathématicien Riemann arracha le multiple à son état de prédicat, pour en faire un substantif « multiplicité ». C’était la fin de la dialectique, au profit d’une typologie et d’une topologie des multiplicités. Chaque multiplicité se définissait par *n* déterminations, mais tantôt les déterminations étaient indépendantes de la situation, tantôt en dépendaient.<sup>309</sup>

Il apparaît en somme que Deleuze s’éloigne quelque peu de Bergson, celui-ci ayant opposé la durée virtuelle à la spatio-temporalité actuelle, tandis que, dans la pensée deleuzienne, il y a une *spatio-temporalité virtuelle*, laquelle correspond à la multiplicité intensive et discrète de Riemann, et une *spatio-temporalité actuelle*, liée à la multiplicité extensive et continue<sup>310</sup>.

---

<sup>308</sup> Voir *Différence et répétition* p. 342 (cf. p. 307 et 310-311). L’idée du *spatium* est reprise dans *Mille plateaux*, p. 189 et 598.

<sup>309</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 602-603.

<sup>310</sup> Vincent Jacques commente de manière éclairante : « Si Deleuze trouve dans la durée de Bergson un principe transcendantal non plus *possible*, mais *plastique*, c’est-à-dire qui varie tout autant que ce qu’il conditionne, grâce entre autres à Riemann, il découvre le pendant spatial transcendantal de la durée ». Puis, plus loin : « la multiplicité virtuelle se comprend selon une spatialité *ouverte* où *le tout change aussi bien que les parties*. L’espace ne se conçoit plus comme un cadre immobile et extérieur aux choses : il s’agit au contraire d’un espace à dimensions variables (à *n* dimensions) se caractérisant par l’absence d’une dimension supplémentaire apte à lui imposer une unité ou une mesure de l’extérieur. L’espace riemannien se définit donc intrinsèquement ». Ainsi Deleuze s’inspire-t-il de Riemann pour concevoir un espace et un temps intensifs, alors que chez Bergson, si la durée semble bien être de la matière contractée, il n’y a aucune allusion à un tel espace, la spatialité étant toujours selon lui de l’ordre de l’intellectualisation abstraite sous la forme de découpures dans les images lumineuses.

Au demeurant, nous n'avons toujours pas explicité la notion deleuzienne de point singulier. Deleuze l'oppose à celle de point ordinaire, lequel s'apparente selon lui à l'idée d'atome empirique. Alors qu'un point *ordinaire* nous est selon lui connu et familier, entrant dans l'*ordre* des choses – par exemple, la vue d'une pomme et de sa forme – un point singulier nous est inconnu de par son obscurité, étant *entre* l'ordre des choses – la structure intensive sous-jacente au grouillement des forces constitutives de la pomme. Les points singuliers s'apparentent ainsi à des micro-contractions, c'est-à-dire à des ensembles de relations structurelles et virtuelles singulières inscrites *entre* les éléments matériels. De sorte que, lorsque nous disons que le transcendantal deleuzien se transforme dans le cours de l'expérience, nous voulons dire que, dans la pensée de Deleuze, *de nouveaux points singuliers se créent*, enrichissant la mémoire ontologique immanente à la réalité matérielle, tout comme celle, inconsciente, immanente à l'esprit. Chez Deleuze, les relations forment des micro-contractions qui prennent l'allure de points singuliers, lesquels se métamorphosent sans cesse – ce qui, pensons-nous, explique l'idée de rapports *différentiels*, les relations étant toujours différentes dans leur devenir. Affectés par la matière qui ne cesse de se mouvoir à un niveau empirique, les points singuliers se métamorphosent toujours à un niveau transcendantal – et, estime Deleuze, s'ils ne se meuvent pas en ce qu'ils ne sont pas des termes empiriques, ils n'en grouillent pas moins comme ensembles de relations, procédant à la création de nouveaux mélanges de forces matériels dans le processus d'actualisation ou de cristallisation du virtuel, le tout générant du même coup de nouveaux points ordinaires par la création de nouvelles mises en forme des forces matérielles mélangées. Ces points singuliers, ce sont pour Deleuze les véritables conditions transcendantales de l'expérience, et il leur donne un nom plus simple : ce sont des *idées* – non pas, comme nous l'avons étudié dans notre premier chapitre, des idées-copies comme fictions abstraites, ni des Idées-modèles platoniciennes ou des idées-catégories aristotéliennes, mais celles que nous avons appelées « idées-réelles » (les simulacres), et qu'il nous faut à présent décortiquer.

---

Vincent Jacques, *op. cit.*, p. 37-38.

### 2.1.3 – La structure virtuelle comme mémoire grouillante d'idées obscures – ou de lueurs différentielles

Déjà, nous saisissons mieux pourquoi, dans la philosophie deleuzienne, la synthèse passive transcendante concerne les conditions réelles de la synthèse passive empirique : la mémoire involontaire est, selon Deleuze, la structure virtuelle qui détermine les habitudes, tout comme le passé pur est ce qui détermine le présent vivant. Et, cette structure virtuelle étant elle-même changeante sous l'impact des différences matérielles, elle ne détermine jamais de manière identique les états de choses empiriques. Elle est pour Deleuze le produit de ce qui affecte l'esprit par la sensation des forces matérielles : elle est l'*effet* de la rencontre des différences matérielles qui causent chez l'esprit passif un changement de structure mémorielle. Il en résulte que le transcendantal deleuzien comme structure virtuelle et dynamique *grouille* de différences internes, c'est-à-dire d'*idées* comme relations concrètes entre les différences matérielles. L'idée du grouillement, nous l'empruntons à *Mille plateaux*, où elle se trouve liée de façon manifeste aux intensités de l'ordre de la mémoire inconsciente et ontologique, de même qu'aux idées virtuelles, ce qui, à notre avis, indique que de telles idées sont en constant changement, remuant sans cesse, telles des larves : « Problèmes du peuplement dans l'inconscient [:] fourmillements, grouillements, animations, intensités<sup>311</sup> ». Ainsi les idées intensives chez Deleuze grouillent-elles sur le plan du transcendantal. Et, de telles idées constituent d'après lui le passé pur en tant qu'elles gardent concrètement en mémoire le changement structurel produit par l'impact de la matière. Elles retiennent en ce sens le passé dans le présent. C'est pourquoi Deleuze estime qu'elles ne sont pas psychologiques : elles ne sont pas des représentations abstraites propres à un sujet conscient, mais des *présences concrètes inhérentes à un esprit inconscient – voire au monde en général*. En cela, le transcendantal deleuzien constitue le niveau d'analyse de la

---

<sup>311</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 42 (cf. p. 247 (note de bas de page), où Deleuze et Guattari sont clairs sur le caractère virtuel du grouillement, ce qui grouille se situant selon eux « entre deux choses », soit sur le plan transcendantal, en tant que relations entre les termes empiriques).

mémoire inconsciente, ontologique et concrète, laquelle se situe localement *entre* les forces physiques.

En tant qu'elles sont des différences internes comme présence concrète du passé pur, soit comme structure virtuelle inscrite sur un plan transcendantal, les idées deleuziennes se rapportent à la multiplicité dans un sens riemannien<sup>312</sup>. Ne nous méprenons pas : chez Deleuze, multiplicité ne veut pas dire « multiple », ce dernier terme s'opposant selon lui à celui d'unité, ce qui n'est guère le cas de la multiplicité, qui ne s'oppose à rien. Plus encore, pense-t-il, la multiplicité est sous-jacente à toute opposition, y compris celle entre l'un et le multiple, puisque la première est concrète, étant la pluralité des forces matérielles et des intensités idéelles, tandis que les seconds sont abstraits, appartenant à l'empirisme des formes en ce qu'ils découlent du travail de l'imagination et, par suite, de l'entendement. À ce sujet, Deleuze nous met en garde : « L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition<sup>313</sup> ». Ainsi, en nous en tenant aux oppositions conceptuelles – y compris celles d'unité et de multiple – Deleuze considère que nous manquons la véritable intensité : l'idée comme multiplicité concrète, hors de toute opposition abstraite. L'idée constitue

---

<sup>312</sup> Anne Sauvagnargues montre à son tour que Deleuze a superposé les revers virtuel et actuel de la pensée bergsonienne aux deux types d'espaces chez Riemann : « Deleuze se déprend de cette opposition statique entre conception scientifique de l'espace et vision philosophique de la durée en conjuguant Bergson avec Riemann, et cela dès *Le bergsonisme*. Riemann propose lui aussi une théorie des multiplicités, et les distingue selon qu'elles sont continues ou discrètes, qu'elles portent en elles le principe de leur métrique ou au contraire qu'elles s'y soumettent extérieurement ». Il en résulte chez Deleuze une multiplicité matérielle-actuelle dans les différences externes, de même qu'une multiplicité idéelle-virtuelle dans les différences internes, celles-ci étant ramenées sous le concept de la Différence, avec un *d* majuscule : « La multiplicité soumise à l'Un de la juxtaposition spatiale, rabat le pluriel sur une multiplication d'unités – et produit cette multiplicité factice, faite d'unités discrètes, qui exprime les opérations de l'intelligence et les viscosités de la matière. La multiplicité de fusion, au contraire, seule véritablement multiple, ou comme Deleuze le dit souvent, multiplicité substantive, oblige la pensée à lâcher la prise que l'intelligence sensorimotrice entend tenir sur les choses, pour s'ouvrir à une véritable expérience du devenir dans son hétérogénéité. Cette multiplicité ne comprend pas la pluralité comme la répétition d'unités juxtaposées, mais comme un tout en devenir qui change sans être divisible en unités constituantes invariables. Elle est véritable Différence, changement, création du nouveau ».  
Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 103-104.

<sup>313</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 236.

selon lui une structure virtuelle inscrite entre les différences matérielles, ce qui en fait une chose locale et bien concrète. Mieux encore : elle est à ses yeux la *condition* concrète des abstractions desquelles provient l'opposition entre l'un et le multiple. D'où ces mots : « même le multiple est une multiplicité; même l'un est une multiplicité<sup>314</sup> ». Suivant Deleuze, l'unité et le multiple ne sont guère plus que des dérivés abstraits de la multiplicité concrète. En ce sens, la réalité concrète s'avère entièrement composée de multiplicités différentes les unes des autres, de même que de différences dans la multiplicité. Et, puisque les idées deleuziennes sont des multiplicités intensives (ou des points singuliers) et que celles-ci sont des différences, il va sans dire que ces idées sont aussi des différences : celles, internes et transcendantales, relatives au passé pur comme mémoire involontaire et structure virtuelle.

La différence et la multiplicité : voilà deux caractéristiques de l'idée deleuzienne. Entre les différences matérielles (forces actuelles), il y a pour Deleuze des différences idéelles (intensités virtuelles). C'est dire que l'idée deleuzienne est dénuée de toute forme et de toute signification, puisqu'elle s'inscrit *avant* toute forme (perception) et toute signification (compréhension), étant la condition de possibilité de ces deux aspects. L'idée chez Deleuze est une multiplicité aformelle et asignifiante inscrite dans un espace intensif à *n* dimensions – et, nous le devinons, c'est une multiplicité asubjective, le transcendantal deleuzien ne s'inscrivant dans aucun sujet, étant plutôt le niveau d'analyse de la mémoire tant inconsciente de l'esprit qu'ontologique du monde. Dans la philosophie deleuzienne, nous l'avons vu, le « je » est fêlé par le passage du temps, soit par le processus en tant qu'intensité dynamique inscrite entre les forces matérielles, là où grouillent les idées-réelles qui composent le passé pur. Deleuze écrit :

Pour autant que le Cogito renvoie à un Je fêlé, d'un bout à l'autre fendu par la forme du temps qui le traverse, il faut dire des idées qu'elles fourmillent dans la fêlure, qu'elles émergent constamment sur les bords de

---

<sup>314</sup> *Ibidem.*

cette fêlure, sortant et rentrant sans cesse, se composant de mille manières diverses.<sup>315</sup>

L'image du « fourmillement » des idées évoque à notre avis l'idée de leur grouillement, les deux étant rapportées l'une à l'autre dans la citation de *Mille plateaux* que nous avons évoquée plus haut. De plus, considérant que les idées concrètes sont les conditions transcendantales de toute actualisation vers le monde empirique, Deleuze soutient qu'elles génèrent des formes déterminées dans la réalité matérielle. Qu'est-ce encore qu'une idée, s'il s'agit pour lui d'une multiplicité différentielle qui n'est en rien actuelle ? Qu'est-ce qu'une différence non pas matérielle et empirique (externe), mais idéale et transcendante (interne) ? Deleuze répond : c'est une *virtualité*, sans position ni identité. Selon lui, l'idée, la différence ou la multiplicité s'inscrit là où les sens, l'imagination, la pensée et la parole demeurent indiscernables. Il n'est guère étonnant que, chez lui, l'idée comme virtualité soit sans position ni identité, étant donné qu'elle relève de l'indétermination des intensités, ou encore du processus sous-jacent aux images lumineuses – processus inscrit dans l'obscurité du plan transcendantal, c'est-à-dire dans ce que Deleuze nomme le précurseur sombre, lequel est terré dans l'ombre de sa caverne, à l'écart de la lumière propre au bon sens ainsi qu'au sens commun. À ce propos, Deleuze formule :

Les Idées sont des multiplicités pures qui ne présupposent aucune forme d'identité dans un sens commun, mais qui animent et décrivent au contraire l'exercice disjoint des facultés du point de vue transcendant. Ainsi les Idées sont des multiplicités de leurs différentielles.<sup>316</sup>

L'idée n'a en ce sens ni localité extérieure de nature spatio-temporelle qui pourrait être ressentie par l'intuition sensible (d'où son absence de position), ni unité significative comprise dans l'entendement en tant que celui-ci unifierait ce qui relève de la multiplicité (d'où son absence d'identité). L'idée deleuzienne n'est nulle part, en plus d'être impensable, échappant à toute compréhension. Comme l'explique Deleuze : « Les relations spatio-

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 250.

temporelles gardent sans doute la multiplicité, mais en perdent l'intériorité; les concepts de l'entendement gardent l'intériorité, mais perdent la multiplicité qu'ils remplacent par l'identité d'un Je pense ou d'un quelque chose de pensé<sup>317</sup> ». Autrement dit, d'après Deleuze, avec la sensibilité dans le sens kantien d'intuition pure, la multiplicité perd son intériorité et se dénature au profit du multiple abstrait – et, avec l'entendement, la multiplicité se perd elle-même au profit de l'unité abstraite. Il juge ainsi que l'opposition entre l'unité et le multiple surgit à l'encontre de la multiplicité, le concret s'atténuant au nom du quantitatif abstrait. C'est pourquoi il estime que seule l'idée comme différence s'avère une multiplicité interne et concrète de nature virtuelle. Ne pas en prendre conscience, c'est selon lui rater les véritables conditions de l'ensemble du monde.

\*

Tâchons de répondre à notre problème. Nous avons vu que, dans la pensée deleuzienne, la synthèse passive transcendantale constitue une mémoire inconsciente et ontologique, soit une structure créée dans l'inconscient de l'esprit et dans l'intensité du monde par la rencontre des forces matérielles. Le transcendantal chez Deleuze n'est donc pas seulement ce qui conditionne la connaissance humaine, comme chez Kant, ou ce qui conditionne la réalité matérielle dans son ensemble, comme chez les penseurs médiévaux : *le transcendantal deleuzien est lui-même généré par les différences matérielles senties en tant qu'elles affectent l'esprit, étant alors une création structurée sous l'impact de la réalité matérielle* – ce que nous appellerons désormais une « *création-réelle* », puisque c'est la matière comme force concrète et réelle qui permet la création de la mémoire inconsciente et ontologique sur un plan transcendantal. D'après notre interprétation de Deleuze, ce qui est créé par la matière depuis la réalité empirique, ce sont des traces structurelles, lesquelles constituent ce qu'il appelle le passé pur. Un tel passé constitue chez lui une mémoire concrète qui s'inscrit en dehors du monde empirique – non pas au-delà de lui, mais *en-deçà*, lui étant interne ou immanent. Deleuze conçoit cette mémoire non seulement comme une durée virtuelle, à la manière de Bergson

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 237.

qui y voit le seul temps réel et concret, mais aussi sous l'aspect d'un espace intensif, créé sous la violence des forces matérielles – création-réelle *entre* ces forces, l'idée d'un tel espace indéterminé lui étant inspiré par Riemann.

Le problème que nous avons posé consiste à saisir comment, chez Deleuze, la matière permet la création des conditions transcendantales comme traces structurelles. Notre solution est la suivante : *les différences matérielles comme forces indéterminées affectent l'esprit de manière à en modifier la structure mémorielle, laquelle se voit enrichie de nouvelles traces structurelles, lesquelles sont des idées-réelles. De plus, ce rapport entre forces empiriques et idées transcendantales appartient selon Deleuze à un espace intensif qui ne peut qu'être senti, et où se créent réellement des différences internes, toujours dynamiques et changeantes, qui remplacent les formes et les catégories jugées « statiques » de Kant.* Nous comprenons mieux désormais pourquoi Deleuze tient tant à placer la synthèse passive du côté de la sensation : *c'est elle qui, de son avis, sous la violence de la matière, crée dans l'esprit des idées-réelles de nature virtuelle* – d'où notre expression de « création-réelle », qui exprime le surgissement des nouvelles différences internes dans le transcendantal deleuzien depuis la réalité matérielle comme empirisme des forces. Soyons clair : *l'empirisme transcendantal de Deleuze est lié de près à cet espace intensif qui, étant affecté par la sensation des différences matérielles comme forces indéterminées, voit se créer sur sa surface des conditions transcendantales comme structures entre ces différences matérielles.* Tout est donc pour Deleuze une affaire d'espace indéterminé et de sensation tout aussi indéterminée, la matière actuelle créant *réellement* des idées virtuelles. Ce qu'il nous faut à présent aborder dans notre étude de la philosophie deleuzienne, c'est le rapport inverse entre la matière et la création : celui allant du transcendantal à l'empirique.

## 2.2 – La création du mouvement empirique par le processus transcendantal (problème 2)

Le transcendantal deleuzien, c'est le plan du passé pur où grouille une multiplicité d'idées virtuelles. Ce n'est pas le présent vivant, où coexistent selon Deleuze le passé-rétention et le futur-anticipation, tout ceci appartenant plutôt à la synthèse passive empirique de

l'habitude. Le présent vivant est en ce sens un mouvement de différenciation des forces matérielles, c'est-à-dire qu'il est composé du mouvement des données empiriques dans une perspective extensive, de telles données changeant de position dans la spatio-temporalité – tandis que le passé pur s'inscrit *entre* ces données empiriques, à titre de processus transcendantal. Ce qui, d'après Deleuze, constitue un tel passé, ce sont les anciens présents, lesquels n'ont rien à voir avec des souvenirs de choses qui auraient jadis existées, étant plutôt des traces structurelles situées en-deçà des différences matérielles. Ce sont chez lui des relations qui composent une structure remplie d'idées virtuelles, celles-ci étant dynamiques en ce qu'elles changent sous l'influence des différences matérielles senties dans l'expérience. Le tout constitue pour Deleuze une synthèse passive transcendantale, soit une mémoire involontaire composée d'une multiplicité d'idées virtuelles, toutes de l'ordre de la structure – une structure changeante, fluente, mouvante, inscrite entre les données empiriques, dans un dehors immanent. Si, dans la philosophie deleuzienne, le transcendantal revêt telle structure singulière sous l'influence de la réalité matérielle, c'est parce qu'il en résulte comme effet sous l'aspect d'une création-réelle.

Dans notre premier chapitre, nous avons établi dans la pensée deleuzienne le caractère causal des différences matérielles. Que causent-elles chez Deleuze ? Nous avons répondu que c'était du mouvement. Il est maintenant clair que c'est quelque chose de plus profond que du simple mouvement : ce que les différences matérielles causent d'après Deleuze, *ce sont les idées virtuelles au sein d'une structure concrète*. Et, ces idées, ce sont chez lui les effets des forces matérielles senties par l'esprit. C'est précisément ce que Hume a refusé d'explorer, estimant que ce lieu des relations était inaccessible à la pensée humaine<sup>318</sup>. Or, pour Deleuze, non seulement le lieu du transcendantal est-il accessible à la pensée, mais *il est la structure dynamique même de la pensée comme mise en relations des termes matériels*. Voilà pourquoi il considère que leur contemplation est d'abord requise pour qu'il y ait ensuite des idées virtuelles dans l'inconscient mémoriel, sans compter que, selon lui, des forces matérielles doivent d'abord être senties pour que la pensée soit ensuite mise en branle. Dans la

---

<sup>318</sup> C'est ce que nous avons développé dans les parties 1.3.3 et 1.5.1 de notre premier chapitre.

philosophie deleuzienne, les idées virtuelles sont ainsi des idées-crées comme effets de ces forces. Nous pouvons donc parler ici d'une *création* du transcendantal – que Deleuze appelle aussi une *contre-effectuation*, afin de la distinguer de la simple effectuation, associée à l'actualisation ainsi qu'à la cristallisation. La contre-effectuation deleuzienne, ce n'est donc pas autre chose que ce que nous appelons pour notre part « création-réelle », à savoir *la création des idées-réelles* (effets comme traces structurelles) *sous l'impact des différences matérielles* (causes comme forces empiriques).

Le point qui nous intéresse dans cette partie concerne le rôle que jouent de tels effets idéels dans la philosophie deleuzienne. Font-ils quelque chose ? Les idées virtuelles (créées réellement) ont-elles une fonction propre ? Cela change-t-il quoi que ce soit dans l'esprit humain, voire dans le monde en général ? Suivant Deleuze, cela change beaucoup de choses. Il considère que ces effets provoquent *d'autres effets*, agissant alors à titre de « quasi-causes » en ce qu'ils ont à leur tour une influence sur la réalité. Aux côtés de la création *contre-effectuée* du transcendantal sous l'influence causale des différences matérielles, il faut dorénavant parler de *l'effectuation* dans le monde empirique sous l'influence *quasi-causale* des idées virtuelles. Bref, d'après Deleuze, celles-ci ont un impact bien concret dans la matière environnante. Et, cet impact, voilà ce que Deleuze nomme « effectuation ». Avec le transcendantal tel que conçu dans la philosophie deleuzienne, l'esprit contemplatif des forces matérielles, lesquelles s'imposent à lui en créant des idées virtuelles au fond de sa structure inconsciente, s'avère de moins en moins passif, gagnant en activité, comme le laisse deviner ce passage de *Logique du sens* (1969), où l'esprit agissant est appelé simplement l'« acteur » :

L'acteur effectue donc l'événement, mais d'une tout autre manière que l'événement s'effectue dans la profondeur des choses. Ou plutôt cette effectuation cosmique, physique, il la double d'une autre, à sa façon, singulièrement superficielle, d'autant plus nette, tranchante et pure pour cela, qui vient délimiter la première, en dégage une ligne abstraite et ne

garde de l'événement que le contour ou la splendeur : devenir le comédien de ses propres événements, *contre-effectuation*.<sup>319</sup>

Pour bien distinguer la fonction causale des différences matérielles et la fonction quasi-causale des idées virtuelles, Deleuze affirme que les premières *existent* et que les secondes *insistent*. Autrement dit, chez lui, la réalité matérielle relève de l'existence physique que l'esprit subit passivement, tandis que le passé pur relève de l'insistance métaphysique qui pousse ce même esprit à l'action. Le tout semble d'ailleurs constituer à ses yeux une sorte d'ontologie intensive, puisque l'impact du passé pur sur la matière environnante relève selon lui de l'être, comme le suggèrent ces mots : « On ne peut pas dire : [le passé pur] était. Il n'existe plus, il n'existe pas, mais il insiste, il consiste, il *est*. Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec l'actuel ou le nouveau<sup>320</sup> ». Suivant Deleuze, le passé pur transcendantal insiste donc intensivement sur le présent vivant empirique, lequel existe de façon extensive; de sorte que le transcendantal deleuzien constitue ce principe de mise en mouvement des différences matérielles, *étant ce qui crée des états de choses parmi ces différences*. Ainsi effectue-t-il des choses matérielles de l'ordre de l'*actuel*.

C'est tout un processus créateur de nature spirituelle qui se révèle à nous dans la philosophie deleuzienne : la matière sentie crée chez l'esprit des idées virtuelles (contre-effectuation de la matière existante dans l'esprit passif), et ces idées créent dans la matière des états de choses actuels (effectuation des idées insistantes depuis l'esprit actif). D'ailleurs, ce que Deleuze appelle le précurseur sombre se précise encore : il s'agit simplement du processus transcendantal, à savoir du passé pur contre-effectué par la réalité matérielle et s'effectuant dans cette même réalité – cette structure dynamique mettant les différences matérielles en relation de manière à générer non seulement du mouvement dans le monde empirique, mais aussi des choses actuelles tout à fait nouvelles. C'est dire que, pour Deleuze, le présent vivant présuppose le passé pur : c'est celui-ci qui fait passer celui-là. Il s'ensuit en ce sens que le passé pur est le précurseur sombre reliant

<sup>319</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 176.

<sup>320</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 111.

les images lumineuses de façon à créer de la différenciation, soit le présent vivant lui-même. Chez Deleuze, le déplacement des données empiriques dans l'extension spatio-temporelle dérive donc du mouvement des idées transcendantales dans la multiplicité intensive; de sorte que la synthèse passive empirique a pour point d'appui la synthèse passive transcendantale<sup>321</sup>.

Il importe au demeurant de préciser que, dans la pensée deleuzienne, ces synthèses passives s'inscrivent toutes deux à un niveau sub-représentatif. Pour expliquer cela, Deleuze s'en tient à sa compréhension de type bergsonienne de Proust : dans l'œuvre de celui-ci, il estime que le passé pur fait office de mémoire involontaire. En ce sens, il ne s'y trouve aucune représentation abstraite qui révélerait ce que fut autrefois tel ou tel ancien présent – même si ce n'est pas ainsi que Proust semble lui-même comprendre la chose, tel que nous l'avons mentionné dans l'introduction de notre partie 2.1 – mais plutôt une structure idéale de nature transcendantale, une pure virtualité concrète qui insiste dans l'actualité matérielle. Ce passage de *Différence et répétition* montre que Deleuze comprend bel et bien la mémoire proustienne comme une structure transcendantale concrète :

---

<sup>321</sup> Une fois de plus, dans son étude de la philosophie deleuzienne, Levi R. Bryant expose cette recherche de la différence interne comme multiplicité intensive, mais cette fois en tant que celle-ci génère le mouvement spatio-temporel : « What we seek is not difference as it manifests itself between two things, but difference in itself, difference differing from itself, difference as it can only be contained within duration or time unfolding itself. Such difference is movement, but in a very specific sense ». Après quoi Bryant renchérit : « Consequently, movement here is not change of position in three-dimensional space, but qualitative transformation or continuous variation ». Cette variation continue, c'est d'après Deleuze le précurseur sombre comme mouvement transcendantal qui insiste dans le monde empirique. Il ne s'agit pas chez lui de comprendre le mouvement sous l'aspect d'un changement de position de l'ordre du spatio-temporel, mais de comprendre les conditions locales qui permettent cela. Bryant continue : « When we apprehend movement externally, in terms of the space traversed, we treat the object as self-identical and discern change only as a change from one place to another. The difference between one place and another is only an external difference, and thus not the internal, determining, difference we are seeking. Position, change of position, is not a difference that touches the being of the being, but only externally relates the being to other beings in the homogeneous medium of space ». Seule une considération du transcendantal comme mémoire inconsciente et ontologique, de même qu'une considération de l'effectuation de cette mémoire sous l'aspect d'une insistance des idées virtuelles dans l'existence actuelle de la matière, peut nous éclairer sur le devenir de la réalité chez Deleuze. Levi R. Bryant, *Difference and Givenness : Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Illinois, Northwestern University Press, 2008, p. 54-56.

Combray ne ressurgit pas comme il fut présent, ni comme il pourrait l'être, mais dans une splendeur qui ne fut jamais vécue, comme un passé pur qui révèle enfin sa double irréductibilité au présent qu'il a été, mais aussi à l'actuel présent qu'il pourrait être, à la faveur d'un télescopage entre les deux.<sup>322</sup>

Suivant Deleuze, le village de Combray, que le protagoniste du roman de Proust a autrefois expérimenté, révèle l'idéalité concrète d'une virtualité transcendante, et non la représentation abstraite du souvenir d'un ancien présent. La marque du passé pur n'est donc pas selon Deleuze le souvenir conscient, mais l'*oubli* au fond de l'inconscient : « c'est dans l'Oubli, et comme immémorial, que Combray surgit sous forme d'un passé qui ne fut jamais présent : l'en-soi de Combray<sup>323</sup> ». Ainsi, estime-t-il, le passé pur *insiste* idéellement à travers ce qui *existe* matériellement. L'effectuation, c'est à ses yeux le virtuel qui gronde toujours sous l'actuel, c'est-à-dire l'ensemble des idées-réelles qui, en tant que processus métaphysique de mise en relation des termes physiques, permettent la création de mélanges dans les forces matérielles, générant alors des choses actuelles tout à fait nouvelles.

Paradoxalement, le précurseur sombre gagne peu à peu en clarté : il s'agit chez Deleuze du plan transcendantal où s'inscrit le processus sous-jacent au mouvement des choses. Depuis la structure dynamique, inconsciente et ontologique qui caractérise ce plan dans la pensée deleuzienne, l'idée du processus prend l'allure d'une genèse active, soit d'un *passage* comme mise en relation des termes empiriques, engendrant alors de la différenciation dans la réalité matérielle. Si Deleuze parle d'un « précurseur sombre », c'est notamment parce qu'il estime qu'il est difficile de penser le processus inhérent au devenir du monde. Peut-être est-ce la raison pour laquelle il ne définit jamais clairement cette notion, qu'il expose toujours comme si elle allait de soi. Ainsi écrit-il dans *Différence et répétition* : « S'il appartient à la pensée d'explorer le virtuel jusqu'au fond de ses répétitions, il appartient à l'imagination de saisir les processus d'actualisation du point de vue de ces reprises ou de

---

<sup>322</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 115.

<sup>323</sup> *Ibidem*.

ces échos<sup>324</sup> ». Afin de saisir l'idée du processus, il importe donc pour Deleuze de recourir à l'imagination, vu le caractère obscur du « précurseur *sombre* ». Pour notre part, nous pensons que la notion du processus signifie chez lui qu'il y a un devenir inscrit au niveau du transcendantal, exprimant le caractère dynamique des idées virtuelles, le processus s'opposant alors au mouvement, lequel exprime plutôt le devenir des choses matérielles et empiriques. Ainsi, nous estimons que, dans la philosophie deleuzienne, le processus est au mouvement ce que les relations idéelles sont aux termes matériels.

Il s'avère ainsi que, chez Deleuze, les idées virtuelles sont aussi dynamiques que la matière actuelle, le transcendantal changeant à mesure qu'il se crée sous l'influence des forces matérielles. À propos de la structure transcendantale, Deleuze affirme d'ailleurs qu'elle ne se différencie pas, mais qu'elle se différencie – un *t* remplaçant le *ε* pour indiquer qu'il ne s'agit plus d'un mouvement empirique de l'ordre du changement au niveau des données matérielles, mais d'un processus transcendantal provoquant un tel changement au niveau des points singuliers que sont les idées virtuelles. Sous la différenciation matérielle, il y a donc pour Deleuze une différenciation idéelle. Et, tout comme il y a dans sa philosophie de la répétition matérielle, il y a de la *répétition spirituelle*. Pour lui, il s'agit par là « d'opérer, suivant le vœu de Kierkegaard, la réconciliation du singulier avec le général<sup>325</sup> ». Autrement dit, il s'agit à ses yeux d'explicitier le rôle du processus sous le mouvement, ou encore de la répétition spirituelle concrète sous la répétition matérielle abstraite<sup>326</sup>. Deleuze considère qu'avec la répétition matérielle, les différences matérielles se font et se défont dans une

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>326</sup> L'allusion à Kierkegaard est importante : d'après le penseur danois, il importe de ne pas confondre la véritable répétition singulière, source de bonheur, avec le ressouvenir, qui n'est à son regard qu'une abstraction générale, source de malheur. Dans la traduction qui suit, le mot « reprise » doit être compris comme synonyme de « répétition » : « la nouvelle philosophie enseignera que la vie tout entière est une reprise. Le seul et unique philosophe moderne qui en ait eu le pressentiment est Leibniz. Reprise et ressouvenir sont un même mouvement, mais en direction opposée; car, ce dont on a ressouvenir, a été : c'est une reprise en arrière [...] alors que la reprise proprement dite est un ressouvenir en avant ». Ce que Deleuze retient de Kierkegaard, c'est l'idée selon laquelle le ressouvenir en arrière est un rappel à la conscience sous le mode de la reconnaissance, et le ressouvenir en avant, une mémoire inconsciente permettant la création de nouveauté dans l'avenir.

Søren Kierkegaard, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 65-66.

succession perpétuelle propre au monde empirique, la différenciation étant elle-même relative à l'existence concrète. Du côté de la répétition spirituelle, il estime que *ce sont les idées mémorielles qui se font et se défont*, non plus dans une succession de l'ordre de la différenciation, mais *dans une contraction de l'ordre de la différenciation, ici relative à l'insistance concrète*. Une telle différenciation est selon lui interne au monde et à l'esprit, en plus d'être à la fois *créée* depuis la matière sentie, et *créatrice* à travers cette même matière : « dans l'ordre dynamique, il n'y a plus ni concept représentatif, ni figure représentée dans un espace préexistant. Il y a une Idée, et un pur dynamisme créateur d'espace correspondant<sup>327</sup> ». Chez Deleuze, la répétition spirituelle s'apparente à une surface où les anciens présents comme traces structurelles se brodent à la manière d'un long tissu transcendantal appelé « passé pur ». Ainsi, alors que la répétition matérielle est à son avis l'affaire des formes abstraites, la répétition spirituelle est quant à elle l'affaire des idées structurées sous l'aspect de rapports différentiels. Deleuze ajoute : « L'une est nue, l'autre est vêtue; l'une est des parties, l'autre du tout; l'une de succession, l'autre de coexistence; l'une actuelle, l'autre virtuelle; l'une horizontale, l'autre verticale<sup>328</sup> ». C'est encore une fois sous l'inspiration de Bergson qu'il oppose le domaine de l'actuel, de l'ordre des différences matérielles existantes, et le virtuel, du côté des différences idéelles insistantes. Les deux sont d'après lui réelles, mais l'actuel relève d'une réalité matérielle, et le virtuel, d'une réalité mémorielle de nature spirituelle<sup>329</sup>. C'est dire que, dans la conception deleuzienne du monde, les différences matérielles sont mises en communication par un dehors spirituel, ou encore

---

<sup>327</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 32.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>329</sup> Anne Sauvagnargues est éloquente sur cette distinction deleuzienne entre la matière actuelle comme termes existants et les idées virtuelles comme relations insistantes entre les termes : « Le virtuel est réel, mais il n'est pas actuel, car tout ce qui est actuel est présent, donné comme une réalité concrète mais changeante. L'actuel désigne l'état de chose présent; le virtuel, tout ce qui, n'étant pas actuellement présent, est néanmoins réel. Deleuze renouvelle ainsi la logique modale en la temporalisant : au présent matériel actuel s'oppose le passé virtuel idéal. Servant à poser une réalité non actuelle ayant le même degré d'être que l'actuel, le virtuel engage le statut d'une idéalité inactuelle autant que celui de la réalité du temps. Pour autant, le virtuel n'est ni psychologique ni mental, de même que le souvenir pur (image virtuelle) existe en dehors de la conscience, dans le temps ». Bref, suivant Deleuze, au même titre que les différences matérielles, les idées virtuelles sont concrètes – d'où leur influence effective dans la matière où elles créent des états de choses nouveaux par leur puissance d'insistance.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 94.

par un plan transcendantal de l'ordre de la structure et des relations dynamiques, le tout relevant du processus, lequel constitue pour Deleuze la véritable source du devenir en ce qu'il relie de l'intérieur les éléments matériels externes.

\*

L'empirisme simple chez Deleuze s'est fêlé. C'était pour nous ouvrir au transcendantal deleuzien, lequel s'apparente à une structure remplie d'idées virtuelles, de même qu'à un processus génétique rendant effective la création des choses actuelles, le tout par la mise en relation des forces matérielles. Selon Deleuze, l'empirisme a pris l'allure d'un *empirisme transcendantal*. Ce qui définit un tel empirisme – qualifié de « supérieur » par ce dernier – ce n'est plus seulement les éléments matériels (forces ou différences), mais c'est aussi les idées mémorielles qui les relient. Ce n'est plus seulement la matière propre au présent vivant, mais c'est aussi l'ensemble des idées composant le passé pur qui, d'après Deleuze, attribue une certaine logique au passage, c'est-à-dire à la création de nouveauté dans le monde sous le mode de l'actualisation – les choses actuelles créées pouvant d'ailleurs à leur tour transformer les idées virtuelles à coups de contre-effectuations<sup>330</sup>. Ce double rapport entre le virtuel et l'actuel montre que, dans la philosophie deleuzienne, le cristal de temps ne

---

<sup>330</sup> C'est en effet le passé pur qui, en tant qu'il relève du processus, crée selon Deleuze le passage comme mouvement du présent vivant, ce qu'explique François Zourabichvili en ces termes : « On ne rend pleinement compte du passage du présent qu'en expliquant cette doublure par une scission incessante du temps : les présents ne s'alignent les uns à la suite des autres que parce que le passé multiplie ses nappes en profondeur; toutes nos effectuations paraissent s'enchaîner sans heurt dans un unique présent englobant, mais sous leur continuité apparente opèrent des redistributions de problèmes ou de situations qui font passer le présent ». C'est toute l'idée deleuzienne du cristal de temps qui surgit, le processus virtuel insistant dans le mouvement actuel de la matière existante. Le passage est pour Deleuze ce processus transcendantal qui échappe au simple empirisme, celui-ci permettant une compréhension du temps de façon simplement fantaisiste, suivant le schématisme de l'imagination. Or, dans la pensée deleuzienne, un tel schématisme, nous le verrons, dérive lui-même de la contraction concrète sous-jacente au travail de l'imagination. Zourabichvili écrit : « Si le cristal dissout la fausse opposition du réel et de l'imaginaire, il doit nous donner à la fois le véritable concept de l'imaginaire et le véritable concept du réel : par exemple la littérature comme *fiction effective*, production d'images mais aussi production réelle ou de réel, délire d'imagination articulé à la réalité d'un devenir, guidé et sanctionné par elle ». Ainsi apparaît-il chez Deleuze que, sous la création-inventive abstraite, il y a toute une *création-productive concrète*.

François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 23 et 26.

cesse de procéder structurellement de manière à générer du mouvement dans la matière, comme l'indique ce passage de *L'image-temps* :

Le cristal en effet ne cesse d'échanger les deux images distinctes qui le constituent, l'image actuelle du présent qui passe et l'image virtuelle du passé qui se conserve : distinctes et pourtant indiscernables, et d'autant plus indiscernables que distinctes, puisqu'on ne sait pas laquelle est l'une, laquelle est l'autre. C'est l'échange inégal, ou le point d'indiscernabilité, l'image mutuelle. Le cristal vit toujours à la limite.<sup>331</sup>

La fêlure de l'empirisme deleuzien, ce n'est plus l'ontologie des forces ou la psychologie des formes, mais *le lieu des relations inconscientes inscrites avant l'être physique, et avant la conscience psychologique*. Il importe toutefois de ne pas se méprendre : les idées virtuelles sont pour Deleuze des anciens présents non pas en tant qu'elles auraient jadis été elles-mêmes des matières actuelles, puisqu'elles n'auraient jamais été présentes. Elles sont à son avis des anciens présents en ce que leur structure mémorielle a été créée sous l'influence de matières senties comme forces, étant un ensemble de traces structurelles de ce que l'esprit passif a subi dans le cours de l'expérience. Ces idées virtuelles comme structures – qui, ne l'oublions pas, ne cessent de devenir selon Deleuze, n'étant jamais figées – s'apparentent chez lui à des espèces de catégories fluentes qui se répètent à la manière d'un vêtement ondulant, non rigide, toujours dansant au gré du mouvement<sup>332</sup>. C'est pourquoi Deleuze parle de la répétition spirituelle comme d'une répétition *vêtue* : d'après lui, elle est composée d'idées virtuelles grouillantes tel un tissu bigarré, sans cesse contre-effectué, toujours effectuant. Le passé pur, soutient-il, c'est la Différence par excellence, l'ensemble des rapports dynamiques *créés par* l'expérience sous l'aspect d'une *structure* composée d'idées virtuelles, et *créant* l'expérience sous l'aspect d'une *genèse* de l'ordre de l'actualisation. À propos de ce que nous avons nommé « idée-réelle » (ou idée virtuelle), Deleuze écrit : « l'Idée est constituée d'éléments structuraux qui n'ont pas de sens par eux-mêmes, mais

<sup>331</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 109.

<sup>332</sup> Rappelons-nous, à la fin de notre premier chapitre, l'admiration que Deleuze porte à Whitehead vis-à-vis de sa conception de catégories « bizarres » dans sa métaphysique du processus.

constitue elle-même le sens de tout ce qu'elle produit (structure et genèse)<sup>333</sup> ». Ainsi le caractère structurel des idées inscrites sur le plan du transcendantal confère-t-il chez Deleuze une certaine logique – ou un *sens*, ce que nous développerons dans notre partie 2.3 – à la création génétique des choses actuelles sur le plan de l'empirisme, de telles idées s'apparentant alors à des conditions de l'expérience.

Un second problème s'ensuit : comment les idées virtuelles et la répétition spirituelle rendent-elles effectives la création du mouvement dans les différences matérielles chez Deleuze ? Comment expliquer de manière approfondie dans la pensée deleuzienne le rapport entre la différenciation et la différenciation, ou encore l'insistance du virtuel dans l'existence actuelle ? Pour résoudre ce problème, nous examinerons le concept de synthèse disjonctive, que Deleuze développe à travers la notion nietzschéenne de distance. Après quoi nous nous pencherons sur le concept de la disparation, emprunté à Simondon et interprété par Deleuze comme étant la synthèse disjonctive à la source de l'individuation. Puis, nous verrons que la disparation et la synthèse disjonctive se ramènent selon lui à la volonté de puissance nietzschéenne, l'individuation étant mise en relation avec l'éternel retour comme processus créateur qui ne s'arrête jamais.

### 2.2.1 – La différenciation et la répétition spirituelle du passé pur : une synthèse disjonctive

S'affirmer selon Deleuze, c'est ne pas s'en tenir aux contingences matérielles qui s'imposent à nous, ne pas rester cloîtrés dans nos limites, mais dépasser ces limites et créer intensément du nouveau dans la réalité matérielle. C'est se rapprocher de la vie, du devenir lui-même au nom de la création de nouveaux modes d'existence contre la conservation des anciens. C'est pourquoi il importe tant pour Deleuze de se détacher du caractère ordinaire du monde empirique afin d'explorer les points singuliers de la mémoire transcendantale : c'est là que s'inscrit à ses yeux la puissance de la vie, ou encore le devenir qui peut nous pousser à vivre d'une façon créatrice et singulière. D'où ces mots tirés de

---

<sup>333</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 201.

*Nietzsche et la philosophie* (1962) : « nous avons toujours les croyances, les sentiments, les pensées que nous méritons en fonction de notre manière d'être ou de notre style de vie<sup>334</sup> ». Déjà, dans cet ouvrage de jeunesse consacré au célèbre philosophe allemand, Deleuze conçoit un « élément différentiel », lequel n'est autre chez lui que le processus transcendantal de la différenciation. Plonger dans l'élément différentiel, dans ce précurseur sombre comme différence interne – ou Différence – elle-même contre-effectuée par la violence des forces sensibles, c'est pour lui expérimenter l'inexpérimentable, c'est-à-dire ce qui n'appartient pas au monde empirique. En ce sens, c'est *expérimenter le transcendantal*. Il s'agit une fois de plus chez Deleuze de prendre ses distances avec les différences matérielles afin de plonger dans leurs relations, soit dans ce qui distancie les forces tout en les liant. *Il s'agit de plonger dans la distance entre ce qui s'impose à nous dans l'expérience et ce que nous imposons au monde par notre propre affirmation différentielle*. Toujours dans son livre sur Nietzsche, Deleuze affirme :

Une force est domination, mais aussi l'objet sur lequel une domination s'exerce. Une pluralité de forces agissant et pâtissant à distance, la *distance* étant l'élément différentiel compris dans chaque force et par lequel chacune se rapporte à d'autres : tel est le principe de la philosophie de la nature chez Nietzsche.<sup>335</sup>

La distance conçue ici par Deleuze à partir de Nietzsche, c'est, nous semble-t-il, la Différence comme ensemble d'idées virtuelles contre-effectuées par le cours de l'expérience et s'effectuant dans la création de nouveauté dans le monde empirique. Cette liaison transcendantale entre termes empiriques (différences matérielles distinctes et distancées), c'est ce qu'il appelle dans son propre vocabulaire la *synthèse disjonctive*.

Qu'est-ce qui est disjoint dans cette synthèse de l'ordre du temps ? Dans la pensée deleuzienne, ce sont les différences matérielles comme blocs d'espace-temps, c'est-à-dire les images lumineuses plurielles et indéterminées où rien n'est reconnaissable. La

---

<sup>334</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 2.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 7.

disjonction, c'est celle de la réalité matérielle éclatée, aformelle, anorganique, contemplée sur le plan du délire de l'esprit. Suivant cette perspective, ce sont les termes qui sont disjoints ou distancés les uns des autres dans une temporalité à saisir dans le sens de la durée bergsonienne. Le tout s'effectue chez Deleuze dans la fêlure de l'esprit, dans cette multiplicité de distances qu'il place du côté de la sensibilité des forces matérielles, et que Nietzsche attribue pour sa part dans *Par-delà bien et mal* à « un sentiment passionné plus mystérieux, ce désir ardent d'agrandir sans cesse les distances à l'intérieur de l'âme elle-même, afin de produire des états de plus en plus élevés, rares, lointains, vastes et riches de contenu<sup>336</sup> ». Si pour Nietzsche la distance est une passion permettant à l'individu de se surpasser, elle est pour Deleuze une synthèse s'appuyant sur les forces senties et permettant la création de nouveauté. Qu'est-ce qui est synthétisant ? C'est à son avis la puissance du virtuel comme lieu du passé pur, le tout se déployant à travers l'ensemble des relations transcendantales entre les termes empiriques, ou encore à travers la structure transcendantale comme Différence. Bref, chez Deleuze, *ce sont les données empiriques qui sont disjointes, et les relations transcendantales qui synthétisent ces données*. La synthèse disjonctive, c'est donc chez lui le processus de mise en relation de la matière. Dans un vocabulaire plus deleuzien, nous pourrions affirmer qu'il s'agit du dispar, du précurseur sombre, de la mémoire involontaire (inconsciente et ontologique) comme structure dynamique et relationnelle.

Si Deleuze parle d'une synthèse « disjonctive », c'est parce qu'il refuse l'idée d'une synthèse qui homogénéiserait les éléments synthétisés, ce que Nietzsche refuse aussi, comme le suggèrent ces mots d'*Ecce Homo* : « la distance; l'art de séparer sans brouiller; ne rien confondre et ne rien "réconcilier"; une multiplicité prodigieuse qui, malgré cela, est l'opposé du chaos – voilà quelles furent les conditions premières, le long travail secret et magistral de mon instinct<sup>337</sup> ». Pour sa part, Deleuze substitue la structure transcendantale de l'esprit à l'instinct. Ainsi, chez lui, les différences matérielles sont mises en relation par

<sup>336</sup> Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal – Œuvres* (II), Paris, Robert Laffont, 1993, p. 707.

<sup>337</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo – op. cit.*, p. 1142.

la synthèse transcendantale, mais elles ne sont pas pour autant unifiées : *elles restent différentes, distancées et disjointes*. Elles ne sont pas mises en forme selon des « moules » préfaits – de toute façon, le transcendantal deleuzien module sans cesse sous l’influence de la matière, les idées virtuelles qui y font office de conditions de l’expérience étant dynamiques par nature, créant du même coup des formes toujours différentes, jamais identiques. Chez Deleuze, par un processus inscrit sur le plan du transcendantal, les différences matérielles sont ainsi mises en relation au profit de dessins et de tracés nouveaux qui les gardent distantes et s’affirment pour leur compte tout en éclipsant ces différences. Le transcendantal deleuzien ne conserve rien dans des catégories fixes et universelles, mais *crée tout* par la puissance des catégories dynamiques et contingentes que sont les idées virtuelles, toujours grouillantes vu la différenciation effectuée par l’expérience. Deleuze estime donc que la synthèse disjonctive n’homogénéise pas, mais relie tout en laissant intacte l’hétérogénéité des choses reliées. C’est pourquoi il la considère parfois comme le lieu du *non-sens*, l’amalgame entre la synthèse et la disjonction étant paradoxal en soi, mais pourtant bien réel, puisque c’est là toute la nature du devenir inhérent à l’ensemble de la réalité. Dans *Logique du sens*, il écrit : « Cet élément paradoxal, *perpetuum mobile* [,] a pour fonction de parcourir les séries hétérogènes, et d’une part de les coordonner de les faire résonner et converger, d’autre part de les ramifier d’introduire en chacune d’elles des disjonctions multiples<sup>338</sup> ». La synthèse disjonctive exprime ainsi *à la fois* le caractère disjonctif des différences matérielles comme termes empiriques, et le caractère synthétique des connexions idéelles comme relations transcendantales.

Ici, une fois de plus, Deleuze s’oppose drastiquement à Hegel en ce que celui-ci, dans un souci d’homogénéisation vers un principe d’identité, aurait compris le devenir du point de vue de la contradiction : il y a une chose A, mais B vient contredire A, puisqu’il n’est pas identique à celui-ci. Selon Deleuze, il s’ensuit chez Hegel une *négation de A* qui permet à B de s’affirmer, ce qui engendre un changement vers quelque chose de différent. Mais, C viendrait à son tour contredire B en ce qu’ils n’auraient rien d’identique eux non plus, ce

---

<sup>338</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 83.

qui amènerait une *négation de B* et une affirmation de C. Et, ainsi de suite, le devenir hégélien étant d'après Deleuze fondé sur la négation et la contradiction, l'absence d'identité entre deux choses permettant à l'une de s'affirmer au détriment de l'autre, qui se trouverait niée. Deleuze juge que, dans l'hégélianisme, la négation ne disparaît jamais vraiment, étant conservée dans une mémoire absolue. Il est écrit dans *Différence et répétition* : « Les reprises ou les répétitions de la dialectique expriment seulement la conservation du tout, toutes les figures et tous les moments, dans une Mémoire gigantesque<sup>339</sup> ». Deleuze affirme ainsi que, chez Hegel, il y a une mémoire qui retient ontologiquement les termes, qu'ils soient positifs ou négatifs. Mais, pense-t-il, cette mémoire ne retient rien de singulier, à la manière des idées virtuelles qui se métamorphosent : elle est une totalité qui retient tout de manière universelle, l'accumulation vers l'absolu remplaçant la transformation comme processus différentiel<sup>340</sup>. Deleuze en conclut que la recherche hégélienne d'identité est fondée sur des schèmes de reconnaissance, sur le souhait de garder intacte la forme du même. En outre, la négation n'est pour lui qu'une abstraction, les différences matérielles étant des forces toujours positives, ce qu'il pense à travers Bergson : « il y a des différences dans l'être, et pourtant rien de négatif. C'est que la négation implique toujours des concepts abstraits,

<sup>339</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 76.

<sup>340</sup> Dans un passage de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel montre que, lorsque nous écrivons « c'est la nuit » au beau milieu de la nuit, une certitude sensible est maintenue. Or, selon lui, quand nous relisons ces mots le lendemain midi, ils n'en sont pas moins vrais, même s'il fait jour, ayant seulement pris une allure négative à l'égard de l'immédiateté du maintenant. Dans ses termes : « À la question : *qu'est-ce que le Maintenant ?* répondons donc, par exemple : le Maintenant, c'est la nuit. Un seul et simple essai suffira pour mettre à l'épreuve la vérité de cette certitude sensible. Nous inscrivons cette vérité quelque part; une vérité ne peut pas perdre quoi que ce soit à être écrite; et tout aussi peu à être conservée par nous. Et si nous revoyons *maintenant, ce midi*, la vérité inscrite, nous serons bien obligés de dire qu'elle est devenue vide et sans saveur ». Hegel ajoute : « Le Maintenant qui est nuit est *conservé*, c'est-à-dire qu'il est traité comme ce pour quoi il est donné, comme quelque chose *qui est*; or il s'avère au contraire comme quelque chose qui n'est pas. Le *Maintenant* proprement dit se garde certes, mais comme un Maintenant qui n'est pas *la nuit*; et pareillement il se maintient face au jour qu'il est maintenant, mais comme un Maintenant qui n'est pas non plus le jour; ou tout simplement comme un Maintenant *négatif*. C'est pourquoi ce Maintenant qui se garde n'est pas un Maintenant immédiat, mais un Maintenant intermédié ». Voilà que le négatif et que le positif chez Hegel s'éclaircissent : est négative une vérité médiatisée comme ancien immédiat conservé au nom de l'universel; est positive une certitude sensible comme immédiat présent et singulier. Or, pour Deleuze, seul le positif est concret et réel, le négatif n'étant qu'une forme abstraite qui se conserve et, du même coup, bloque toute création. Autant dire que, chez lui, l'accumulation vers l'universel est dévalorisée au nom de l'oubli propre à l'inconscient singulier.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2008, p. 91-92.

beaucoup trop généraux<sup>341</sup> ». Pour Bergson, en effet, la négation est la considération abstraite de faits positifs à laquelle l'esprit ajoute par imagination l'idée de l'absence. En ce sens, c'est seulement en droit qu'il est possible de parler de négation, ce qui, d'après Bergson, n'équivaut à rien dans les faits, ce qu'il laisse entendre dans *L'évolution créatrice* :

Pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif ou partiel, pas de négation possible. Un pareil esprit verrait des faits succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses. Ce qu'il noterait à tout moment, ce sont des choses qui existent, des états qui apparaissent, des faits qui se produisent. Il vivrait dans l'actuel et, s'il était capable de juger, il n'affirmerait jamais que l'existence du présent.<sup>342</sup>

Contre Hegel, et avec Bergson, Deleuze voit de l'affirmation partout : une différence matérielle ne vient pas en contredire une autre qui serait niée. Mais, soutient-il, d'un point de vue renversé, c'est la différence matérielle que Hegel considère comme étant niée qui s'affirme, provoquant une *rencontre* avec une autre différence matérielle, qui s'affirme tout autant, peut-être au profit d'une autre rencontre, et ainsi de suite. Revenons à l'exemple utilisé dans notre premier chapitre : alors que, pour Hegel, le lever du soleil vient nier l'obscurité de la nuit, pour Deleuze, le lever du soleil affirme la clarté du jour. Chez Hegel, il nous semble qu'une identité se perd au nom d'une différence dans un rapport de contradiction. Inversement, chez Deleuze, une différence semble affirmer une autre différence dans un rapport de rencontre. À ses yeux, la distance entre deux termes matériels affirmatifs est elle-même affirmation en tant qu'elle est une rencontre de nature différentielle – ce pourquoi les idées virtuelles doivent selon lui être dites insistantes. Contre la médiation hégélienne, Deleuze oppose ainsi la *communication* comme ensemble de rapports différentiels ou comme synthèse disjonctive. Chez lui, la différentiation n'est pas un processus d'affirmation au prix d'une négation, un tel point de vue étant représentatif, abstrait, de l'ordre de l'invention qui ajoute à la réalité positive l'idée

<sup>341</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 41.

<sup>342</sup> Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 293-294.

fantaisiste d'une absence : *il s'agit plutôt d'un processus d'affirmation poussé par d'autres affirmations, les forces concrètes insistant les unes sur les autres tout en gardant leur distinction intacte.*

\*

Si Deleuze apprécie la pensée de Nietzsche, c'est parce qu'il pense que tout y est affirmation dans des rapports de forces, le tout d'une façon antidialectique. À ceux qui croiraient qu'il y a de la dialectique dans le pluralisme – après tout, Deleuze n'aborde-t-il pas des notions inverses telles que l'effectuation et la contre-effectuation ? sans compter qu'il y a chez Nietzsche des forces actives et réactives – Deleuze répond : « Le pluralisme a parfois des apparences dialectiques; il en est l'ennemi le plus farouche, le seul ennemi profond<sup>343</sup> ». C'est que, soutient-il, une force qui en domine une autre ne la nie pas; au contraire, *elle affirme sa propre différence*, et ce de manière à la fois agressive et jouissive, tout comme la force dominée *affirme la sienne propre* : « À l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition ou de la contradiction, Nietzsche substitue l'élément pratique de la différence : objet d'affirmation et de jouissance. C'est en ce sens qu'il y a un empirisme nietzschéen<sup>344</sup> ». La jouissance empirique de l'affirmation contre le travail dialectique de la négation : telle est l'interprétation deleuzienne de la pensée de Nietzsche. L'élément différentiel – ou la synthèse disjonctive – est pour Deleuze l'essence insistante de toute chose et permet la constitution de l'existence. Il résume :

Le « oui » de Nietzsche s'oppose au « non » dialectique; l'affirmation, à la négation dialectique; la différence, à la contradiction dialectique; la joie, la jouissance, au travail dialectique; la légèreté, la danse, à la pesanteur dialectique; la belle irresponsabilité, aux responsabilités dialectiques. Le sentiment empirique de la différence, bref la hiérarchie, voilà le moteur essentiel du concept plus efficace et plus profond que toute pensée de la contradiction.<sup>345</sup>

<sup>343</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 9.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>345</sup> *Ibidem.*

Suivant Deleuze, sous l'inspiration de Nietzsche, la vision dialectique du monde de Hegel ne peut qu'être celle de l'« esclave », lequel se tourne vers la contradiction abstraite propre à la réaction au lieu de la différence concrète propre à l'action : « la pensée abstraite de la contradiction l'emporte alors sur le sentiment concret de la différence positive, la réaction sur l'action, la vengeance et le ressentiment prennent la place de l'agressivité<sup>346</sup> ». Cela va sans dire que, pour Deleuze, la relation maître-esclave n'est en rien dialectique. Ce qui est dialectique relève à ses yeux du point de vue de l'esclave seul, le maître n'ayant rien à voir avec cette vision négative du monde. D'après lui, l'esclave nie l'élément différentiel en lui au nom des formes abstraites du même et de l'identique, tandis que le maître s'affirme comme forces concrètes en tant qu'autre et différence, s'ouvrant ainsi à l'élément différentiel où grouillent les idées concrètes. Ce qu'il exprime en ces termes dans *Différence et répétition* :

Et peut-être faut-il deux affirmations pour produire l'ombre de la négation comme *nachfolge*; et peut-être y a-t-il deux moments, qui sont la Différence comme minuit et midi, où l'ombre même disparaît. C'est en ce sens que Nietzsche oppose le Oui *et* le Non de l'Âne, et le Oui *et* le Non de Dionysos-Zarathoustra – le point de vue de l'esclave qui tire du non le fantôme d'une affirmation, et le point de vue du « maître » qui tire du Oui une conséquence de négation, de destruction.<sup>347</sup>

Alors que, estime Deleuze sous l'influence de Nietzsche, l'esclave se tourne vers l'abstraction du négatif depuis l'intensité affirmative des forces matérielles et des idées virtuelles, le maître défait cette même abstraction, également depuis les forces et les idées intensives, le tout afin de regagner le caractère concret du monde. Ainsi, d'un point de vue deleuzien (et nietzschéen), le maître de la pensée hégélienne n'a rien du maître véritable, puisqu'il n'affirme pas sa puissance, voulant plutôt qu'elle soit reconnue, c'est-à-dire *représentée*. Autrement dit, pour Deleuze, le maître hégélien ne présente pas activement sa puissance dans le concret, mais la représente *ré-activement* dans l'abstrait à des fins de reconnaissance. Selon lui, c'est tout le portrait de l'esclave qui surgit ici : « Sous l'image

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>347</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 76.

hégélienne du maître, c'est toujours l'esclave qui perce<sup>348</sup> ». Au lieu d'affirmer sa puissance, Deleuze affirme qu'*il se rêve puissant* :

Si la relation du maître et de l'esclave emprunte aisément la forme dialectique, au point d'être devenue comme un archétype ou une figure d'école pour tout jeune hégélien, c'est parce que le portrait que Hegel nous propose du maître est, dès le début, un portrait fait par l'esclave, un portrait qui représente l'esclave, au moins tel qu'il se rêve.<sup>349</sup>

Pour Deleuze, une telle puissance « rêvée » ne peut qu'être l'affaire de la reconnaissance, une puissance faible et médiante – et non la puissance forte et immédiate du maître. Il a d'ailleurs raison d'affirmer que, d'un point de vue nietzschéen, Hegel a bloqué toute création concrète au nom de la conservation abstraite, puisque Nietzsche écrit dans *Le gai savoir* : « Hegel surtout fut un empêcheur *par excellence* grâce à la tentative grandiose qu'il fit pour nous convaincre encore, tout à fait en fin de compte, de la divinité de l'existence, à l'aide de notre sixième sens, le "sens historique"<sup>350</sup> ». Or, selon Nietzsche, le philosophe créateur n'est pas un historien de la progression « divine », mais un généalogiste. La généalogie nietzschéenne, Deleuze la comprend sous l'aspect d'une méthode de recherche de l'origine des valeurs, une telle méthode étant guidée par l'élément différentiel qui leur attribue une valeur haute ou basse : « Généalogie veut dire noblesse et bassesse, noblesse et vilénie, noblesse et décadence dans l'origine<sup>351</sup> ». La généalogie : voilà d'après Deleuze la méthode propre à la critique nietzschéenne. Une telle critique est selon lui positive, car *active*, n'étant pas l'affaire de la réaction (vengeance, rancune, ressentiment). Nietzsche exprime effectivement un rejet de la négation : « Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. *Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation! Et, somme toute, en un mot : je veux désormais pouvoir n'être un jour que pure approbation!<sup>352</sup> ». La critique nietzschéenne se veut donc bel et bien une *action créatrice*, le philosophe ayant dans

<sup>348</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 11.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir – Œuvres* (II), Paris, Robert Laffont, 1993, p. 225.

<sup>351</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 3.

<sup>352</sup> Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, p. 165.

cette perspective un style de vie qui le pousse à évaluer les valeurs par l'entremise d'une méthode généalogique. D'où, il nous semble, l'intérêt que Deleuze porte à Nietzsche, contre Hegel.

### 2.2.2 – L'individuation et la disparation chez Gilbert Simondon

C'est chez Gilbert Simondon que Deleuze trouve une pensée de l'*individuation*, soit de la création des individus empiriques depuis les intensités comme différences internes. Selon Simondon, l'individu est traditionnellement conçu comme étant tout fait, déjà constitué. Or, estime-t-il, derrière l'existence de l'individu comme état de choses, *il y a un processus dynamique toujours en train de le constituer*, processus contemporain de l'individu, au même titre que, chez Deleuze, le passé pur est contemporain du présent vivant. Un tel processus, Simondon le considère comme étant génétique, n'étant autre que la condition intensive effectuant l'individu extensif – et, c'est précisément cela, l'individuation. Pour Simondon, un tel processus génétique constitue l'ensemble du réel, tant son revers physique que psychique. En ce sens, l'individuation crée l'ensemble des individus, et ce à un niveau pré-individuel – niveau que Deleuze rapporte pour sa part au domaine du transcendantal. C'est pourquoi celui-ci parle souvent de *singularités pré-individuelles* afin de qualifier les points singuliers ou les idées virtuelles inhérentes à la mémoire transcendantale.

Pourquoi a-t-on traditionnellement traité l'individu déjà tout fait sans avoir vraiment considéré les processus pré-individuels desquels il découle ? Simondon soutient que c'est en grande partie à cause du « schème hylémorphique » qui a selon lui dominé l'histoire de la pensée, et qu'il ne manque pas de critiquer durement<sup>353</sup>. À son avis, le rapport matière-

---

<sup>353</sup> Mireille Buydens expose en ces termes la critique simondienne du schéma hylémorphique, ce à quoi elle ajoute une critique de l'atomisme : « Simondon relève que toute tentative de mise en lumière du processus d'individuation s'est jusqu'à présent heurtée à sa propre circularité, dans la mesure où elle n'expliquait l'individuation qu'à partir de termes eux-mêmes déjà individués, présupposant ainsi ce qu'elle avait à démontrer. L'auteur dégage alors ce qu'il présente comme les deux grands modèles philosophiques de cette élucidation circulaire : d'une part, le *substantialisme atomiste*, en vertu duquel toute chose est constituée d'atomes qui, pour avoir des statuts variables selon les tenants de cette conception, n'en sont pas moins toujours regardés comme des individués. Aussi "petit" soit-il, l'atome

forme ne rend aucunement compte du devenir immanent aux individus, soit de l'individuation. L'hylémorphisme présente un schéma selon lequel une forme (*morphè*) moule une matière (*hylè*). Or, affirme Simondon, une telle forme comme moule est présupposée, comme si elle existait en tant qu'entité transcendante et éternelle – ce qui, nous semble-t-il, rapproche la critique simondienne de l'hylémorphisme de la critique deleuzienne du kantisme, Deleuze considérant que Kant a conçu à tort les catégories transcendantales en fonction de critères nécessaires et universels, qui sont à ses yeux de simples abstractions. Simondon a d'ailleurs lui-même critiqué Kant, jugeant lui aussi que la philosophie transcendantale de ce dernier est trop abstraite, loin de la genèse concrète expliquant la création des individus dans la réalité empirique. D'après Simondon, Kant est resté trop près de l'hylémorphisme aristotélicien, selon lequel la matière est moulée par des formes, lesquelles priment. À propos du schème hylémorphique, Simondon écrit :

Aristote a pu l'utiliser pour soutenir un système universel de classification qui s'applique au réel aussi bien selon la voie logique que selon la voie physique, en assurant l'accord de l'ordre logique et de l'ordre physique, et en autorisant la connaissance inductive. Le rapport même de l'âme et du corps peut être pensé selon le schème hylémorphique.<sup>354</sup>

Simondon juge que Kant a prolongé l'hylémorphisme aristotélicien en pleine époque moderne, plaçant la matière du côté des objets empiriques *a posteriori* (corps), et la forme du côté du sujet transcendantal *a priori* (âme). Il s'ensuit selon Simondon que, dans la pensée kantienne, les formes et les catégories subjectives reçoivent la matière dans le cours de l'expérience et la « moulent » de par leurs structures préfaites, ce qui relève pour lui

---

est en effet considéré par les philosophes atomistes comme quelque chose d'individué, voire même, nous dit Simondon, comme l'individu ultime et authentique dont résultent par agrégat toutes les choses individuées. D'autre part, nous trouvons le *modèle hylémorphique* en vertu duquel toute chose est constituée de "l'empreinte" d'une forme sur une matière impersonnelle. Que le principe d'individuation soit recherché dans l'un ou l'autre de ces deux termes, l'individu précède une fois de plus sa genèse puisque celle-ci est expliquée depuis un principe qui, en tant que tel, est déjà individué. De part et d'autre, on postule donc l'existence d'individus (atomes ou principes) pour expliquer le processus d'individuation lui-même ».

Mireille Buydens, *Sahara – L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, p. 17-18.

<sup>354</sup> Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, p. 39.

d'un transcendantal conçu de manière anthropomorphique. Il estime donc que Kant n'a rien découvert, s'étant servi de notions individuées tirées du monde empirique pour exposer son transcendantal qui, comme le pense aussi Deleuze, ne peut qu'être « statique ». En se référant sous le nom de « médiation » au processus transcendantal de mise en relation des termes empiriques, Simondon explique :

La médiation entre l'*a priori* et l'*a posteriori* ne peut être découverte ni à partir de l'*a priori* ni de l'*a posteriori*; la médiation n'est pas de même nature que les termes : elle est tension, potentiel, métastabilité du système formé par les termes. De plus, les formes *a priori* ne sont pas rigoureusement préexistantes aux perceptions : dans la manière dont les perceptions ont une forme chacune pour elle-même, il existe déjà quelque chose de ce pouvoir de syncrystalliser qui se manifeste à un niveau plus haut dans la naissance des concepts : on peut dire en ce sens que la conceptualisation est à la perception ce que la syncrystallisation est à la cristallisation d'une espèce chimique unique. De plus, comme la perception, le concept nécessite une permanente réactivation pour se maintenir dans son intégrité.<sup>355</sup>

Ainsi, croit Simondon, tous les individus, qu'ils soient physiques ou psychiques, dérivent d'un processus d'individuation – ou de syncrystallisation – étant toujours en train de se former et de se déformer, bref de se métamorphoser en quelque chose de nouveau. C'est pourquoi, dans un sens simondien, il ne peut exister aucune forme préexistante qui moulerait une matière en l'informant. D'après Simondon, il n'y a pas d'être stable qui donnerait à telle matière la forme de tel individu préfixé. Il n'y a pas davantage de forme moulante – mais de la *métastabilité* et de la *modulation*<sup>356</sup>. La stabilité de l'être n'est pour Simondon qu'un épiphénomène, et il n'y a guère davantage d'instabilité pure, la genèse

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>356</sup> Tel qu'explicité par Anne Sauvagnargues : « Simondon révoque ainsi le modèle hylémorphique du moule, qui conçoit la prise de forme comme l'empreinte abstraite d'une forme s'imposant de l'extérieur à une matière passive. Il remplace le moule par une *modulation*, qui pense la prise de forme comme interaction des forces et des matériaux. En réformant par la théorie de la modulation les rapports de la matière et de la forme, Simondon se propose de substituer à la métaphysique de l'être stable une métaphysique du devenir conforme aux sciences de son temps ».

Anne Sauvagnargues, « Deleuze. De l'animal à l'art », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 134.

s'effectuant toujours en fonction d'une structure immanente aux individus, qu'il appelle « heccéité ». Chez lui, une heccéité – ou « eccéité », *ecce* signifiant « ceci » en latin – est non pas un objet actuel, mais une *structure* faite d'idées dynamiques. Pour sa part, Deleuze place cette structure sur le plan du transcendantal, le caractère dynamique des idées virtuelles qui s'y trouvent étant susceptible de les individuer en quelque chose de déterminé dans le monde empirique. Avec Guattari, il mentionne dans *Mille Plateaux* :

Simondon montre que le modèle *hylémorphique* laisse de côté beaucoup de choses, actives et affectives. D'une part, la matière formée ou formable, il faut ajouter toute une matérialité énergétique en mouvement, porteuse *de singularités ou d'heccéités*, qui sont déjà comme des formes implicites, topologiques plutôt que géométriques, et qui se combinent avec des processus de déformation : par exemple, les ondulations et torsions variables des fibres de bois, sur lesquelles se rythme l'opération de refente à coins. D'autre part, aux propriétés essentielles qui découlent dans la matière de l'essence formelle, il faut ajouter des *affects variables intensifs*, et qui tantôt résultent de l'opération, tantôt au contraire la rendent possible par exemple, un bois plus ou moins poreux, plus ou moins élastique et résistant. De toute manière, il s'agit de suivre le bois, et de suivre sur le bois, en connectant des opérations et une matérialité, au lieu d'imposer une forme à une matière.<sup>357</sup>

L'heccéité que Deleuze conçoit ici à partir de Simondon, ce n'est donc pas une forme prédéterminée qui structure une matière, mais *l'ensemble des relations entre les forces matérielles en tant que ces relations modulent l'ensemble de la matière, donnant un sens à l'actualisation matérielle des idées virtuelles*<sup>358</sup>. Par exemple, dans cette perspective, il n'y a pas de forme fixe « chat »

<sup>357</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 508.

<sup>358</sup> Il arrive à Deleuze de parler de l'heccéité comme d'une « essence vague » pour signifier le caractère mouvant des idées-réelles, ce que montre Stéfan Leclercq dans cet exemple de ce qu'est une heccéité : « L'essence dépendante, ou vague, peut être, par exemple un rond, quand l'essence indépendante est un cercle, et que la courbe est son effectuation sensible. Cette essence dépendante n'en est pas moins une essence *matérielle*, tant elle participe à la corporéité des choses. Mais si elle est une essence rigoureuse et clairement définie, elle n'en reste pas moins une essence floue par la typologie qu'elle expose. Elle n'est ni essence indépendante, ni sensible dans sa matérialité. Elle est matérielle et formelle, mais ne débouchant franchement sur aucune individualité véritable. Elle est une eccéité ». L'heccéité chez Deleuze n'est donc pas de l'ordre de l'individu déterminé, étant plutôt une *individuation déterminante* sous l'aspect d'un processus idéal sous-jacent au mouvement matériel : « Cette essence dépendante, comme eccéité, est importante dans la mesure où elle permet d'envisager une *matière-mouvement*. Elle

qui moulerait une matière en forme de chat, mais un processus d'individuation qui module dans un matériau concret tout un devenir-chat comme ensemble de relations transcendantes et d'idées virtuelles, lesquelles empêchent un tel devenir de créer n'importe quoi de façon chaotique. L'heccéité du chat apparaît alors comme une structure tremblante, le chat individué modulant sans cesse, n'étant jamais tout à fait le même. Suivant la lecture deleuzienne de Simondon, la métastabilité dépasse ainsi la vieille dualité entre la stabilité et l'instabilité, rendant compte de devenirs créatifs d'individus matériels et immatériels, à savoir de l'individuation comme création dans la réalité – ou *ontogenèse*. C'est dire qu'il y a en ce sens toujours un devenir pré-individuel inscrit en dehors des individus, lesquels résultent à titre dérivé de ce devenir métastable. Le pré-individuel deleuzien n'est pas à concevoir sous l'aspect d'éléments infiniment petits, ce qui rapprocherait les points singuliers d'atomes formés : c'est plutôt le lieu des *intensités aformelles*.

Au reste, chez Simondon, la condition transcendante de l'individuation prend l'allure d'une *disparation* – notion tirée de la psychophysiologie de la perception. Dans celle-ci, la disparation constitue ce phénomène de production de la profondeur liée à la vision binoculaire, c'est-à-dire que chaque œil perçoit le monde en deux dimensions, et leur combinaison engendre la profondeur tridimensionnelle en ce que chaque œil a sa propre position spatio-temporelle, et donc un point de vue légèrement différent sur le monde. Simondon se sert pour son compte de la notion de disparation pour désigner la modulation entre un état de choses antérieur vers un état de choses postérieur, soit la métastabilité comme processus d'individuation. Dans un article publié en 1966, et intitulé « Gilbert

---

est l'élément différentiel au sein du processus de la matière. Elle redistribue les essences qui, par nature, obligeraient à une trop grande homogénéité. Ainsi, l'essence différente régit la matière comme flux, ou *phylum*. La matière, parce qu'elle subit perpétuellement la différentialité organisée par l'essence dépendante, ne peut se fixer en une forme définitive. La matière court et coule, elle se répand sans jamais vraiment se donner ».

Stéfan Leclercq, « La présence de Jean Duns Scot dans l'œuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccéité », *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale* 7 (2), 2003, p. 151.

Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* », que l'on retrouve dans *L'île déserte*, Deleuze formule :

Ce qui définit essentiellement un système métastable, c'est l'existence d'une « disparation », au moins de deux ordres de grandeur, de deux échelles de réalité disparates, entre lesquels il n'y a pas encore de communication interactive. Il implique donc une *différence* fondamentale, comme un état de dissymétrie. S'il est pourtant système, c'est dans la mesure où la différence est en lui comme *énergie potentielle*, comme *différence de potentiel* répartie dans telles ou telles limites. La conception de Simondon, nous semble ici pouvoir être rapprochée d'une théorie des quantités intensives; car c'est en elle-même que chaque quantité intensive est différence. Une quantité intensive comprend une différence en soi, contient des facteurs du type E-E', à l'infini, et s'établit d'abord entre des niveaux disparates, des ordres hétérogènes qui n'entreront en communication que plus tard, en extension. Comme le système métastable, elle est structure (non pas encore synthèse) de l'hétérogène.<sup>359</sup>

L'idée simondienne de la disparation, Deleuze la reprend en l'appelant le *dispars*, auquel nous avons déjà fait référence. Le *dispars* chez lui, ce n'est pas autre chose que la synthèse disjonctive comme processus de liaison provoqué par des forces senties, le tout permettant l'actualisation dans la réalité matérielle de formes individuées. De ce point de vue, l'individuation crée par l'entremise de la liaison de forces distantes les unes des autres – d'où le « disparate », le « *dispars* » ou la « disjonction » de ce processus synthétique. Bref, le *dispars* dans la philosophie deleuzienne, c'est la *mise en relation de termes « distants » sous l'aspect d'heccétés*. Ces termes, ce sont chez Deleuze des séries hétérogènes de forces sensibles. Ainsi, estime-t-il, l'intensité pré-individuelle du transcendantal dynamique capture des forces senties par l'esprit passif – « préhende », dirait Whitehead – ce qui, selon Deleuze, engendre des problèmes virtuels dans le grouillement des idées mémorielles. Et, à son avis, sous l'aspect d'une insistance dans l'existence empirique, ces problèmes virtuels poussent le devenir à créer dans l'extension spatio-temporelle de nouvelles formes

---

<sup>359</sup> Gilles Deleuze, « Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* », *L'île déserte – Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 121.

perceptibles, lesquelles s'apparentent à des solutions actuelles, fruits de l'individuation. Deleuze formule encore :

On dira aussi bien qu[e l'individuation] établit une communication interactive entre les ordres de grandeur ou de réalité disparates; qu'elle actualise l'énergie potentielle ou intègre les singularités; qu'elle *résout le problème* posé par les disparates, en organisant une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un ensemble unique de degré supérieur (ainsi la profondeur pour les images rétinienne). La catégorie du « problématique » prend, dans la pensée de Simondon une grande importance, dans la mesure même où elle est pourvue d'un sens objectif : elle ne désigne plus en effet un état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé, mais un moment de l'être, le premier moment pré-individuel.<sup>360</sup>

Si nous traduisons tout cela dans un langage proprement deleuzien : des différences externes (forces matérielles) causent des différences internes (idées mémorielles) qui se différencient, puis ces différences internes s'effectuent dans les différences externes (matière formées de façons nouvelles), lesquelles se différencient alors. Les différenciations sont donc pour Deleuze des modulations métastables, tandis que les différenciations doivent être comprises comme étant le résultat des individuations sous une forme physique ou psychique. Encore une fois contre Hegel, chez qui, juge Deleuze, la dialectique de l'opposition se fonde sur la négation au profit de l'identité, ce dernier se tourne vers la disparation simondonienne où la modulation se fonde sur la création au nom de la nouveauté. À son regard, alors que Hegel parle en termes de négatif et d'affirmation de l'identité, Simondon parle en termes de problèmes entre disparates et de l'individuation comme création de solutions, ce que révèle ce passage de ce dernier :

*L'individuation est ainsi considérée comme seule ontogénétique, en tant qu'opération de l'être complet. L'individuation doit alors être considérée comme résolution partielle et relative qui se manifeste dans un système recelant des potentiels et renfermant une certaine incompatibilité par rapport à lui-même,*

---

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 122.

incompatibilité faite de forces de tension aussi bien que d'impossibilité d'une interaction entre termes extrêmes des dimensions.<sup>361</sup>

Autrement dit, chez Simondon, les heccétés comme puissances génétiques procédant par disparation s'apparentent à des problèmes dont les solutions se trouvent dans l'individuation de ces heccétés. Et, suivant l'interprétation deleuzienne de Simondon, tant les problèmes que les solutions sont posés de façon affirmative, l'individuation étant le processus créatif de résolution des disparates par l'information de la matière en individus physico-psychiques nouveaux. Dans *Différence et répétition*, Deleuze s'empare de ce rapport simondien problème-solution : ce qui relève du problématique, ce sont chez lui les idées virtuelles comme relations entre les termes actuels, relations qui se différencient, les solutions à ces problèmes relevant pour leur part de l'actualisation de ces idées dans la matière qui se différencie. Dans ses mots : « tandis que la différenciation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions (par intégrations locales)<sup>362</sup> ». Ainsi l'individuation simondienne correspond-elle à l'actualisation deleuzienne, toutes deux étant une genèse permettant la création d'états de choses dans la matière à partir d'une structure virtuelle remplie d'idées dynamiques ou d'heccétés. Ainsi Deleuze peut-il écrire :

La structure, l'Idée, c'est le « thème complexe », une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels. Nous ne voyons en ce sens aucune difficulté à concilier genèse et structure.<sup>363</sup>

En ce sens, toute structure idéelle module sous la violence des forces matérielles senties, et s'individualise ou s'actualise en formes matérielles sous l'aspect d'une ontogenèse. Ce qui, affirmons-nous, rend compte dans la philosophie deleuzienne d'une *création immédiate* des idées virtuelles par la matière sentie, et d'une *création médiate* des états de choses

<sup>361</sup> Gilbert Simondon, *op. cit.*, p. 25.

<sup>362</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 270.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 237.

matériels par cette même matière sentie, la médiation n'étant pas ici la représentation abstraite, mais la *synthèse disjonctive* comme passage ou processus – ou encore, la disparation (ou le dispara), la vice-diction, le précurseur sombre, la distance comme élément différentiel, toutes ces notions exprimant la même chose dans la pensée deleuzienne :

La genèse ne va pas d'un terme actuel, si petit soit-il, à un autre terme actuel dans le temps, mais du virtuel à son actualisation, c'est-à-dire de la structure à son incarnation, des conditions de problèmes aux cas de solution, des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps.<sup>364</sup>

Chez Deleuze, si les différences matérielles sensibles causent (ou contre-effectuent) par création-réelle (immédiate) les idées virtuelles, celles-ci « quasi-causent » (ou effectuent) par création génétique (médiante) – individuation, actualisation ou même cristallisation – les états de choses actuels. C'est pourquoi, suivant les développements de notre premier chapitre, alors que Hume croit que les termes matériels causent des effets dans d'autres termes matériels, laissant les connexions entre ces termes dans une totale obscurité, Deleuze préfère affirmer que les termes matériels causent un changement de structure – structure qui, à son tour, insiste dans les termes matériels. Selon lui, Simondon a bien vu la présence idéelle d'heccités entre les termes disparates, et leur genèse comme processus d'actualisation dans la réalité matérielle. Quant à Hume, il n'aurait pensé qu'en extension, ayant manqué le revers intensif de la réalité.

### 2.2.3 – La synthèse empirico-transcendantale de l'éternel retour : spirale entre matière et création

Alors que, dans la philosophie de Deleuze, la synthèse passive empirique synthétise les différences matérielles par le travail schématique de l'imagination, donnant lieu à la contraction d'habitudes ainsi qu'à l'invention fantaisiste du présent vivant (différenciation

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 237-238.

et répétition matérielle), la synthèse passive transcendantale synthétise les différences matérielles par la contre-effectuation des idées virtuelles, provoquant dans l'esprit un changement de structure comme mémoire inconsciente ou passé pur (différentiation et répétition spirituelle). Suivant notre interprétation de la pensée deleuzienne, nous soutenons que le présent vivant chez Deleuze est une *création-inventive* (issue du droit) de nature fantaisiste et abstraite, tandis que le passé pur est une *création-réelle* (issue des faits), de nature idéale et concrète. Deleuze affirme au demeurant qu'il y a une autre synthèse, celle-ci étant empirico-transcendantale, et liée à l'avenir. Cette synthèse, il estime qu'elle relève de *l'éternel retour*. Selon lui, il s'agit du sens de l'avenir comme temps intensif qui passe et s'écoule dans une création de nouveauté, sans la moindre considération pour ce qui se conserve dans le passé pur, les idées virtuelles comme conditions transcendantales étant alors oubliées. Dans *Différence et répétition*, il écrit :

Dans sa vérité ésotérique, l'éternel retour ne concerne et ne peut concerner que le troisième temps de la série. C'est là seulement qu'il se détermine. Ce pourquoi il est dit à la lettre croyance de l'avenir, croyance en l'avenir. L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la *condition* ni l'*agent*; au contraire, il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge.<sup>365</sup>

Pour tout dire, d'après Deleuze, l'éternel retour constitue le processus transcendantal de la genèse en tant que telle (actualisation, individuation, etc.); et, en parallèle, il se détache de la structure virtuelle, laquelle rend possible cette genèse. Plus encore : *l'éternel retour deleuzien, c'est l'oubli des idées virtuelles comme conditions transcendantales au profit d'un retour éternel, mais jamais identique, de ces idées*, l'éternel retour étant pour Deleuze le cycle décentré du devenir – décentré, car ce n'est jamais le « même » qui revient, mais toujours du différent. Comme il l'écrit dans *Différence et répétition* : « L'éternel retour ne fait pas revenir le même et le semblable, mais dérive lui-même d'un monde de la pure différence<sup>366</sup> ». L'éternel retour deleuzien exprime le devenir en tant qu'il passe du plan transcendantal au plan

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 164.

empirique, puis du plan empirique au plan transcendantal. En ce sens, la différenciation des différences matérielles et la différenciation des idées virtuelles (ou de la Différence) ne cessent jamais. L'éternel retour chez Deleuze est donc un mélange de matière et de spirituel, la répétition matérielle étant le produit dérivé de la répétition spirituelle<sup>367</sup>. Il s'ensuit que l'ensemble des fictions, c'est-à-dire des représentations formelles et abstraites propres à l'empirisme des formes, dérivent elles aussi du processus empirico-transcendantal qu'est l'éternel retour deleuzien : « Le même, le semblable sont des fictions engendrées par l'éternel retour. Il y a là, cette fois, non plus une erreur, mais une *illusion* : illusion inévitable, qui est à la source de l'erreur, mais qui peut en être séparée<sup>368</sup> ». Si nous comptons revenir plus tard sur l'interprétation deleuzienne de la notion de l'erreur, nous pouvons d'emblée constater que, pour Deleuze l'éternel retour concerne le devenir en tant qu'il est concret, précédant tout ce qui relève des fictions de droit, ou encore de la fantaisie comme fruit schématique du travail de l'imagination.

Si l'éternel retour relève chez Deleuze d'une synthèse empirico-transcendantale, c'est parce que, dans sa philosophie telle que nous la concevons, l'éternel retour est le *rapport* entre, d'un côté, *l'empirisme des forces qui contre-effectue des idées virtuelles dans le transcendantal*, et de l'autre côté, *le transcendantal qui effectue des états de choses dans l'empirisme des formes* – celles-ci étant, selon Deleuze, composées de forces qui contre-effectuent une différenciation des idées virtuelles dans le transcendantal, et ainsi de suite, à l'infini. D'où ces mots de Deleuze, qui réfère à l'empirisme des forces sous le concept de *spatium*, lequel n'est autre que la

---

<sup>367</sup> Pour mettre en lumière le caractère à la fois empirique et transcendantal de l'éternel retour deleuzien, Vincent Jacques parle d'une « physique transcendantale » – ce qui signifie que le transcendantal chez Deleuze ne cesse de relier les différences matérielles entre elles : « Physique transcendantale des quantités intensives, l'éternel retour se comprend comme la répétition propre au devenir, le revenir incessant de la contingence ». Après quoi Jacques ajoute que le vrai revenir est bien pour Deleuze celui des idées virtuelles, les matières formées étant en quelque sorte les produits actuels de ces idées : « La sélection de ce qui revient dans l'éternel retour se comprend tout d'abord à l'aune du rapport entre le virtuel et l'actuel. En effet, ce qui revient ce ne sont ni les sujets ni les objets actuels, il n'y a nulle répétition de chaque individualité sous sa forme actuelle. La vraie répétition concerne exclusivement le pan virtuel de la réalité ».

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 95.

<sup>368</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 165.

réalité matérielle abordée dans une perspective immédiate et intensive, et non dans une perspective extensive où peuvent être médiatisées des lois naturelles sous le mode de l'abstraction : « En même temps que les lois de la nature régissent la surface du monde, l'éternel retour ne cesse de gronder dans cette autre dimension, celle du transcendantal ou du *spatium* volcanique<sup>369</sup> ». Il va sans dire que, suivant Deleuze, l'insistance « effectuate » des idées virtuelles, qui se répètent spirituellement sous l'influence de l'empirisme des forces, équivaut à une sorte de participation au monde existant : c'est une affirmation créatrice de différenciations, et plus la répétition spirituelle s'avère puissante de telle sorte que la structure des idées virtuelles change tout en se conservant de manière relative, plus la répétition matérielle s'impose davantage dans cette différenciation.

Nous avons mentionné au demeurant que l'éternel retour deleuzien relève d'une synthèse du temps comme sens de l'avenir. Quelle est la nature de cette synthèse d'après Deleuze ? Au même titre que la mémoire inconsciente et ontologique constitue chez lui une synthèse transcendantale de l'ordre de la structure (sous l'aspect du passé pur), l'éternel retour constitue une synthèse également transcendantale, mais cette fois de l'ordre de la genèse en tant qu'elle rend possible l'effectuation de choses actuelles par la liaison des forces. Dans son interprétation de Nietzsche, Deleuze semble d'ailleurs attribuer cette synthèse transcendantale comme liaison des forces vers l'avenir, synthèse guidée par la structure comme mémoire remplie d'idées virtuelles, au concept de la *volonté de puissance*. En effet, ces mots de *Différence et répétition* indiquent à notre avis que la volonté de puissance comporte selon lui une multiplicité de simulacres ou d'intensités, au même titre que la mémoire transcendantale grouille de relations et d'idées virtuelles : « l'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté, comme facteurs mobiles individuants qui ne se laissent plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi ». Ainsi la volonté de puissance telle que la comprend Deleuze est-elle remplie d'intensités, lesquelles rendent possible (d'où la « puissance ») la genèse des êtres actuels ou individués.

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 310-311.

De ce point de vue, la volonté de puissance s'inscrit *entre* les forces matérielles, étant l'ensemble des relations entre les termes. Pour Deleuze, elle est donc dynamique, étant contre-effectuée par les forces matérielles, ce qui la différencie idéellement, en plus d'elle-même *insister dans la matière*, où elle crée des états de choses nouveaux – ce que laissent entendre ces mots de *Nietzsche et la philosophie* : « la volonté de puissance est toujours déterminée en même temps qu'elle détermine, qualifiée en même temps qu'elle qualifie<sup>370</sup> ». En somme, selon Deleuze, la volonté de puissance s'apparente à un processus créateur de nouveauté dans la réalité matérielle :

Voilà ce qu'est la volonté de puissance : l'élément généalogique de la force, à la fois différentiel et génétique. *La volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à chaque force.* La volonté de puissance révèle ici sa nature : elle est principe pour la synthèse des forces.<sup>371</sup>

La volonté de puissance s'apparente ainsi pour Deleuze à la *synthèse disjonctive*, étant contre-effectuée par la violence des différences matérielles senties dans l'expérience, et effectuant des mélanges de forces et des formes nouvelles dans cette même matière. Dans *Différence et répétition*, Deleuze formule encore : « La volonté de puissance est le monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicantes, des différences de différences, des *souffles*, insinuations et expirations : monde d'intensives intentionnalités, monde de simulacres ou de "mystères"<sup>372</sup> ». La volonté de puissance telle que Deleuze la développe pour son compte sous l'influence de Nietzsche, c'est donc le lieu obscur des connexions, de la mise en relation des termes comme processus. De plus, estime-t-il, la volonté de puissance est liée de près à l'éternel retour, puisque celui-ci constitue la répétition de ce processus de la volonté de puissance. À son avis, *la volonté de puissance est une zone d'intensités, gorgée d'idées virtuelles créées réellement sous la force des différences matérielles, le tout par la violence de ce que ces différences font sentir à l'esprit, cette violence ébranlant la structure transcendantale de celui-ci, qui se*

<sup>370</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 70.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>372</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 313.

*différentie alors*. Sans surprise, l'esprit doit être entendu ici sous l'aspect du moi dissous, ce que suggère ce passage de *Différence et répétition* :

La répétition dans l'éternel retour ne signifie jamais la continuation, la perpétuation, le prolongement, ni même le retour discontinu de quelque chose qui serait du moins apte à se prolonger dans un cycle partiel (une identité, un Je, un Moi), mais au contraire, la reprise de singularités pré-individuelles, qui suppose d'abord, pour pouvoir être saisie comme répétition, la dissolution de toutes les identités préalables.<sup>373</sup>

À l'instar de l'empirisme fêlé et du « je » fêlé, l'éternel retour deleuzien est le « temps fêlé », c'est-à-dire le temps effondé, sans fond, sans point d'appui, s'écoulant sans cesse vers l'avenir, étant un pur passage qui relie les différences matérielles en créant de nouveaux états de choses actuels, de nouveaux blocs d'espace-temps. La volonté de puissance comme synthèse disjonctive et l'éternel retour comme répétition de cette volonté de puissance sont pour Deleuze deux choses tout à fait concrètes, étant l'immédiateté du processus créateur qui permet la contraction des forces matérielles et leur passage tendu vers l'avenir :

Par « effondement », il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour.<sup>374</sup>

Si, chez Deleuze, l'éternel retour est aformel, c'est qu'il est ce principe de mise en forme de la matière, à la manière de l'individuation simondienne. C'est à ses yeux le devenir lui-même qui revient toujours de manière différenciée, jamais de manière identique :

Quand nous disons que l'éternel retour n'est pas le retour du Même, du Semblable ou de l'Égal, nous voulons dire qu'il ne présuppose aucune identité. Au contraire, il se dit d'un monde *sans identité*, sans ressemblance comme sans égalité. Il se dit d'un monde dont le fond même est la différence, où tout repose sur des disparités, des différences de différences

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 92.

qui se répercutent à l'infini (le monde de l'intensité). Lui-même, l'éternel retour, est l'Identique, le semblable et l'égal. Mais, justement, il ne présuppose rien de ce qu'il est dans ce dont il se dit. Il se dit de ce qui n'a pas d'identité, de ressemblance et d'égalité. Il est l'identique qui se dit du différent, la ressemblance qui se dit du pur dispare, l'égal qui se dit seulement de l'inégal, la proximité, de toutes les distances. Il faut que les choses soient écartelées dans la différence, et leur identité dissoute, pour qu'elles deviennent la proie de l'éternel retour, et de l'identité dans l'éternel retour.<sup>375</sup>

L'éternel retour, soutient Deleuze, c'est la synthèse disjonctive en ce qu'elle ne cesse de revenir de façon différente, les relations étant toujours différenciées (répétition spirituelle) entre des termes différenciés (répétition matérielle). Et, au sein de cette synthèse empirico-transcendantale (éléments matériels et relations idéelles distanciant ces éléments), les relations priment sur les termes, tout comme la répétition spirituelle s'avère plus concrète que la répétition matérielle, laquelle en dérive comme représentation formelle (ou abstraite). Dans *Différence et répétition*, Deleuze écrit : « La répétition, c'est l'être informel de toutes les différences, la puissance informelle du fond qui porte chaque chose à cette « forme » extrême où sa représentation se défait. Le *dispare* est l'ultime élément de la répétition, qui s'oppose à l'identité de la représentation<sup>376</sup> ». Deleuze ajoute, cette fois dans *Logique du sens*, que l'éternel retour relève « des événements purs que l'instant [...] ne cesse de diviser en déjà passés et encore à venir<sup>377</sup> ». D'après nos précédents développements, cette distance entre le passé et l'avenir (le *dispare*), n'est-ce pas là ce que Deleuze considère sous l'aspect d'une synthèse disjonctive qui se fait toujours et qui a toujours à faire ? Nous estimons donc qu'un cycle de l'éternel retour deleuzien va comme suit : les idées virtuelles insistent dans la réalité matérielle (effectuation, actualisation, individuation, cristallisation), ce qui crée des états de choses actuels (matières formées); et, les forces matérielles composant ces états de choses portent violence à l'esprit qui les sent dans le cours de l'existence, ce qui le pousse en dehors de ses limites (contre-effectuation), et crée en lui de

---

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>377</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 206.

nouvelles idées virtuelles, lesquelles insistent à leur tour dans la réalité matérielle, et ce « éternellement ». Pour Deleuze, un tel cycle est décentré, allant non pas en cercles, mais en spirales, puisque les idées virtuelles se différencient, ce qui ne peut qu'effectuer du différent dans l'actuel, et les états de choses actuels se différencient, ce qui ne peut que contre-effectuer du différent dans le virtuel. Ainsi le devenir selon Deleuze procède-t-il toujours vers la différence et la nouveauté. Tel est chez ce dernier le sens concret de l'avenir : non reconnaissable comme le présent vivant, non mémoriel comme le passé pur, mais *créateur de nouveauté*. Ajoutons que, de ce point de vue, ce sens de l'avenir n'a rien à voir avec le futur-attente de la synthèse passive empirique, qui n'est pour Deleuze qu'une abstraction issue de la répétition matérielle et des habitudes, l'attente étant fondée sur de la fantaisie<sup>378</sup>. Dans la philosophie deleuzienne, le sens de l'avenir relève ainsi d'une *création concrète*, étant un véritable processus créateur.

Deleuze met par ailleurs l'accent sur ceci, que le devenir ne suit pas la ligne fantaisiste d'un progrès historique, n'étant guidé par aucun *telos* : il est poussé par les contingences matérielles dans le fil de l'expérience, suivant les cas et les circonstances. S'il est vrai que, dans la pensée deleuzienne, l'éternel retour permet la création-inventive des abstractions, y compris celles de l'histoire, des lois naturelles et du « cosmos » comme totalité ordonnée de la réalité matérielle, il n'appartient pas lui-même à ces divers éléments, qui relèvent de l'empirisme des formes. Chez Deleuze, l'éternel retour se rapproche plutôt de l'intensité propre à l'empirisme des forces comme réalité matérielle fragmentée, non ordonnée – c'est-à-dire comme *chaosmos* : « L'éternel retour se rapporte à un monde de différences impliquées les unes dans les autres, à un monde compliqué, *sans identité*, proprement chaotique<sup>379</sup> ». De plus, nous semble-t-il, l'éternel retour deleuzien concerne ce qu'un tel chaosmos contre-effectue dans les relations intensives entre les différences matérielles, le tout sous l'aspect d'une création-réelle, bien concrète. C'est d'ailleurs chez Deleuze ni un cycle qui se répéterait de manière identique, ni une ligne droite qui aboutirait à un

<sup>378</sup> Se référer à l'introduction de notre partie 1.4.

<sup>379</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 80.

quelconque but, à un quelconque *telos* : c'est une spirale qui se différencie concrètement et de laquelle dérive ce qui se différencie abstraitement. Deleuze formule dans *Différence et répétition* :

« On » répète éternellement, mais « on » désigne maintenant le monde des individualités impersonnelles et des singularités préindividuelles. L'éternel retour n'est pas l'effet de l'Identique sur un monde devenu semblable, il n'est pas un ordre extérieur imposé au chaos du monde, l'éternel retour est, au contraire, l'identité interne du monde et du chaos, le Chaosmos. Et comment le lecteur pourrait-il croire que Nietzsche impliquait dans l'éternel retour le Tout, le Même, l'Identique, le Semblable et l'Égal, le Je et le Moi, lui qui fut le plus grand critique de ces catégories ? Comment croire qu'il conçût l'éternel retour comme un cycle, lui qui oppose « son » hypothèse à toute hypothèse cyclique ? Comment croire qu'il tombât dans l'idée fade et fautive d'une *opposition* entre un temps circulaire et un temps linéaire, un temps antique et un temps moderne ?<sup>380</sup>

Nietzsche estime en effet que, si l'univers avait un but ou un équilibre à atteindre, il l'aurait déjà atteint depuis longtemps, si ce n'est depuis toujours, vu l'infinité du temps passé<sup>381</sup>. En ce sens, le devenir n'a ni commencement ni fin – ce que prouve selon Deleuze l'instant actuel, qui n'est qu'un passage à jamais inachevé. Dans *Nietzsche et la philosophie*, il anticipe certains propos de *Différence et répétition* : « Que l'instant actuel ne soit pas un instant d'être ou de présent "au sens strict", qu'il soit l'instant qui passe, nous *force* à penser le devenir, mais à le penser précisément comme ce qui n'a pas pu commencer et ce qui ne peut pas

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>381</sup> Ce propos de Nietzsche, nous le tirons d'un fragment posthume que l'on retrouve dans *La volonté de puissance* (§ 322) – fragment écrit autour de 1881-82, soit à l'époque de la rédaction du *Gai savoir* : « Qu'on veuille bien, pour une fois, remonter en arrière. Si l'univers avait un *but*, ce but devrait être atteint. S'il y avait pour lui un *état terminal*, il devrait de même l'avoir atteint. S'il était capable de permanence et de fixité, et s'il y avait dans tout son cours *un seul instant d'"être"*, au sens strict, il ne pourrait plus y avoir de devenir quelconque ». Dans le fragment suivant (§ 323), contemporain du précédent, Nietzsche soutient l'éternité du devenir en tant que celui-ci ne se dirige vers aucun but, mais ne fait que se « différencier » sous l'influence des forces qui s'affirment toujours par la volonté de puissance qui les opère comme leur dehors : « Le monde des forces ne subit aucune diminution, car autrement, dans l'infinité du temps, il se serait affaibli et aurait péri. Le monde des forces ne souffre d'aucun arrêt : car en ce cas ce point d'arrêt aurait été atteint et l'horloge du temps serait immobilisée. Le monde des forces ne parvient donc jamais à un point d'équilibre, il n'a pas un instant de repos, sa force et son mouvement sont d'égale grandeur en tout temps ».

Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Paris, Gallimard, 1995, p. 335-336.

finir de devenir<sup>382</sup> ». En somme, tant pour Nietzsche que pour Deleuze, tout *est* devenir. Et, de leur avis, l'*être du devenir* n'est autre que le *revenir* lui-même. D'après Deleuze, tout est à la fois présent *et* passé (contre-effectuation de la mémoire transcendante depuis les différences matérielles senties), de même que présent *et* avenir (effectuation d'états de choses matériels depuis les idées virtuelles insistantes). Cette coexistence présent-passé et présent-avenir forme chez lui l'instant comme passage paradoxal – à savoir la différenciation et la répétition spirituelle. Tel est donc l'éternel retour deleuzien, qui n'est en rien le retour de quelque chose d'identifiable, mais ce qui définit l'être du devenir :

Dans l'expression « éternel retour », nous faisons un contresens quand nous comprenons : retour du même. Ce n'est pas l'être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l'être en tant qu'il s'affirme du devenir et de ce qui passe. Ce n'est pas l'un qui revient, mais le revenir lui-même est l'un qui s'affirme du divers ou du multiple.<sup>383</sup>

Ce qui se résume à ceci : *seule la différence revient*. De sorte que, chez Deleuze, l'éternel retour permet le jaillissement d'une perpétuelle nouveauté. Dans sa philosophie, l'instant paradoxal est *source de création* – revenir d'une panoplie de différences, sans commencement ni fin.

\*

Pour Deleuze, il est crucial de prendre en considération l'éternel retour, puisque, à ses yeux, il ne s'agit pas simplement d'une métaphysique du devenir, ou encore de la répétition spirituelle des relations mémorielles entre les termes matériels : c'est aussi une *éthique*. En tant que processus créateur, la volonté de puissance, de même que son éternel retour dans la différenciation, permet selon lui la création de valeurs vers une affirmation des différences, qu'elles soient idéelles (transcendantes) ou matérielles (empiriques du point de vue des forces ou des formes). Or, estime-t-il, cette volonté de puissance comme

---

<sup>382</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 54.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 55.

synthèse disjonctive – qui ne nie aucunement les différences qu'elle connecte néanmoins – est toujours à risque de perdre en puissance, puisque des abstractions issues de l'empirisme des formes peuvent ralentir, voire bloquer son devenir créateur. Dans ses mots : « La force active est séparée de ce qu'elle peut par une fiction, elle n'en devient pas moins réellement réactive, c'est même par ce moyen qu'elle devient réellement réactive<sup>384</sup> ». C'est que, pour Deleuze, les abstractions formelles et représentatives sont des fantaisies, sources d'illusions à même de détourner l'esprit du concret, des différences réelles, au profit de l'abstrait et des fictions que sont l'identité, le même, l'unité, etc. Il s'ensuit à son regard une recherche constante de bon sens, de reconnaissance, ce qui empêche l'esprit de délirer et d'apprendre au fil des rencontres dans l'expérience de la réalité. En ce sens, au lieu de sentir des forces matérielles qui poussent à la création d'idées virtuelles, source de la pensée, l'esprit reconnaît des formes dans la matière, poussé par ses habitudes, de sorte qu'une grande conservation (par exemple, la tradition et l'histoire) s'incruste dans sa structure transcendantale, laquelle change moins et s'ouvre moins au nouveau. Deleuze soutient que c'est là toute la *volonté de néant* chez Nietzsche – c'est là l'esprit réactif, conservateur plutôt que créateur<sup>385</sup>.

Si, dans une perspective deleuzienne, la création découle d'un processus réel et immanent, la conservation résulte de l'invention fantaisiste et transcendante apte à ralentir la création,

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>385</sup> D'un côté, dans l'expérience, l'esprit deleuzien subit passivement des forces matérielles et, à travers elles, des *valeurs préétablies dans la tradition et l'histoire*, lesquelles s'imposent à lui comme autant d'obligations qu'il s'agirait de conserver en mémoire; mais, pour Deleuze comme pour Nietzsche, il importe non pas de conserver à tout prix ces valeurs subies, mais de les *évaluer* de façon dynamique par le processus de la pensée, le tout au nom du devenir créateur de valeurs nouvelles – et, d'après Deleuze, c'est tout le rôle du transcendantal dont l'activité créatrice peut être soit freinée par des valeurs conservées, soit libérée par la création de valeurs, comme le suggère ici Constantin V. Boundas : « La déshumanisation et la dépersonnalisation du champ transcendantal, réalisées au nom des singularités et des événements, déconstruisent le discours onto-métaphysique sur les valeurs, en ramenant leur subordination aux évaluateurs. Les sujets décentrés qui expérimentent l'éthique et qui sont expérimentés par elles, embrassent et sont embrassés par le *chaosmos* d'une vie anorganique. Le Soi n'est ni le maître ni le serviteur d'Autrui, pas plus qu'il n'est l'égal de ce dernier. Ce qui ne l'empêche pas d'assumer des responsabilités par égards pour une nouvelle terre ».

Constantin V. Boundas, « Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 41-42.

leur intrusion formelle dans les forces matérielles rendant celles-ci réactives au lieu d'actives – même si, derrière toute réaction, il y a toujours de l'action, ce que nous devinons à travers ces mots de Deleuze : « [les forces réactives] nous séparent de notre pouvoir, mais nous donnent en même temps un autre pouvoir, combien "dangereux", combien "intéressant". Elles nous apportent de nouvelles affections, elles nous apprennent de nouvelles manières d'être affecté<sup>386</sup> ». Il reste que, d'après notre compréhension de la pensée deleuzienne, l'illusion transcendante de l'empirisme des formes, entre autres lorsqu'elle prend la forme de la morale, est à même d'étouffer et de bloquer l'éthique libératrice, celle-ci s'inscrivant « par-delà » la morale, soit dans l'immédiateté des faits concrets. Deleuze précise dans *Différence et répétition* :

L'éternel retour se dit : quoi que tu veuilles, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour. Il y a là un « formalisme » qui renverse Kant sur son propre terrain, une épreuve qui va plus loin, puisque, au lieu de rapporter la répétition à une loi morale supposée, elle semble faire de la répétition même la seule forme d'une loi par-delà la morale.<sup>387</sup>

Voilà pourquoi Deleuze pense que le « bon joueur » est celui qui affirme le hasard (le multiple ou le devenir) : c'est de son avis celui qui s'ouvre aux rencontres, ne cherchant pas à figer quoi que ce soit par la reconnaissance des formes perçues et par l'intellectualisation représentative de ce qui se présente à lui matériellement. Le bon joueur, il estime que c'est celui qui ne cherche pas à tout saisir selon un empirisme des formes, préférant sentir les différences matérielles dans les rencontres hasardeuses de l'empirisme des forces, ce que laissent entendre ces mots :

On ne doit pas concevoir la mesure des forces comme un procédé de physique abstraite, mais comme l'acte fondamental d'une physique concrète, non pas comme une technique indifférente, mais comme l'art d'interpréter la différence et la qualité indépendamment de l'état de fait.<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 75.

<sup>387</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 15.

<sup>388</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 66.

Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze considère effectivement que l'esprit interprète les forces comme autant de signes sentis – ce à quoi il substitue dans ses ouvrages ultérieurs l'idée d'une « expérimentation » d'une matière signalétique<sup>389</sup>. Le bon joueur est pour Deleuze l'esprit délirant qui, selon notre vocabulaire, s'ouvre à l'empirisme des forces, tandis que le « mauvais joueur » est l'esprit doté de bon sens qui préfère s'en tenir à l'empirisme des formes. Le mauvais joueur s'efforce en ce sens de percevoir et de comprendre tout, cherchant à tout figer à travers les habitudes, les représentations tendues vers le même, l'identité, l'universel, etc. C'est pourquoi Deleuze estime que le mauvais joueur a parfois tendance à se tourner vers une présumée « finalité », vers un « but » – opérations qui, affirme-t-il, toujours sous l'influence de Nietzsche, proviennent des représentations formelles, notamment de la raison qui, telle une *araignée*, capture tout dans sa toile abstraite : « Elles ont leur racine dans la raison, mais quelle est la racine de la raison ? L'esprit de vengeance, rien d'autre que l'esprit de vengeance, l'araignée!<sup>390</sup> ». C'est que, sous les formes abstraites tendant vers un but, vers une finalité, vers le même et l'identité – autant de valeurs transcendantes qui, suivant Deleuze, ne sont dans les faits que des fantaisies tracées par l'imagination – les différences matérielles et idéelles ne cessent de grouiller, venant déstabiliser la recherche de « droiture » à travers les idées-fantaisistes abstraites. Croire en un but, c'est selon Deleuze en venir à des accusations envers les différences et le caractère chaotique des forces matérielles et des intensités idéelles – de telles accusations étant à ses yeux issues de l'esprit désillusionné, qui a de surcroît perdu en liberté créative, ou encore en légèreté, subissant le poids des valeurs traditionnelles, leur lourdeur écrasante. Tout cela éveille en lui une haine envers le monde, soit du ressentiment

---

<sup>389</sup> Dans son livre sur la conception deleuzienne de l'art, Anne Sauvagnargues développe en détail le passage de l'interprétation à l'expérimentation chez Deleuze, qui finit par considérer le premier comme étant trop abstrait, de même que lié à une réflexion intellectuelle, le second étant selon lui plus concret et lié à une véritable rencontre sensible : « Il s'agit bien de transformer le statut du signe, de passer d'un signe interprété, impératif à un affect, un signe-image, clinique et critique. Le statut du signe doit être délivré de l'interprétation et pensé comme rencontre réelle et composition de rapports : l'interprétation doit laisser la place à l'expérimentation. Voilà la contribution de Spinoza à l'esthétique de Deleuze ». Dans la partie 2.3, nous prendrons en considération cette influence du spinozisme chez Deleuze. Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 58.

<sup>390</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 31.

– *c'est ta faute!* – et une haine envers sa propre vie, soit de la mauvaise conscience – *c'est ma faute!* Aux côtés de Nietzsche, Deleuze soutient toutefois qu'il n'y a point de but dans la réalité, qui est à *créer concrètement*, de même qu'à *inventer abstraitement* sans que cela tourne en illusions suffocantes : « Que l'univers n'a pas de but, qu'il n'y a pas de but à espérer pas plus que de causes à connaître, telle est la certitude pour bien jouer<sup>391</sup> ». Bien jouer, c'est donc pour Deleuze affirmer le coup de dés et aimer le destin – *l'amor fati* nietzschéen.

Cette image du coup de dés, Deleuze l'emprunte au poète Stéphane Mallarmé pour l'appliquer à Nietzsche, y voyant l'affirmation d'une philosophie pluraliste<sup>392</sup>. Dans la philosophie deleuzienne, le lancer des dés est l'affirmation du hasard, ce qu'il faut à notre avis rapporter à la contre-effectuation des idées virtuelles depuis la sensation des différences matérielles que l'esprit rencontre malgré lui, dans les cas et les circonstances. Quant à la retombée des dés comme affirmation de la nécessité, c'est ici l'effectuation d'états de choses dans la réalité matérielle depuis la structure transcendantale, à prendre ici comme « résultat » du lancer des dés : « Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du *hasard*, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la *nécessité*. La nécessité s'affirme du hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple<sup>393</sup> ». Le hasard chez Deleuze provient donc de l'empirisme des forces (le devenir, le multiple, attribué à l'image de la « terre »), et la nécessité provient de la création dans l'empirisme des formes (l'être, l'un, attribué à l'image du « ciel »), la volonté de puissance étant chez Deleuze le passage du hasard à la nécessité comme disparaît, instant paradoxal

---

<sup>391</sup> *Ibidem*.

<sup>392</sup> Le poème de Mallarmé, intitulé « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard » et paru en 1897, est écrit en vers libres, chaque vers étant de grandeur inégale, étalé en petit fragment d'une page à l'autre, voire sur deux pages consécutives, et se termine avec ces mots : « Toute Pensée émet un Coup de Dés ». Deleuze s'inspire de ce poème pour exprimer le caractère pluraliste de ce que nous appelons pour notre part l'empirisme des forces, qui est, selon nous dans la philosophie deleuzienne, l'affirmation du hasard lorsque ces forces matérielles affectent l'esprit. Celui-ci se met alors à penser dans le processus transcendantal de son inconscient, provoquant ainsi la création-réelle d'idées virtuelles qui, comme résultats du lancer des dés, permettent de nouvelles cristallisations dans la réalité matérielle – de même que de nouveaux lancers des dés.

Stéphane Mallarmé, *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, Paris, Gallimard, 2003, p. 411.

<sup>393</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 29.

ou synthèse disjonctive, et l'éternel retour, l'interminable recommencement du lancer des dés :

L'éternel retour est le second temps, le résultat du coup de dés, l'affirmation de la nécessité, le nombre qui réunit tous les membres du hasard, mais aussi le retour du premier temps, la répétition du coup de dés, la reproduction et la re-affirmation du hasard lui-même. Le destin dans l'éternel retour est aussi la « bienvenue » du hasard.<sup>394</sup>

En somme, suivant Deleuze, les dés sont lancés; puis, ils retombent et sont *re-lancés*. Le hasard est ainsi affirmé, et la nécessité en découle sous l'aspect d'une nouvelle affirmation. Le hasard est ensuite *ré-affirmé*, et ainsi de suite. Il apparaît d'emblée que, suivant l'interprétation deleuzienne de Nietzsche, le hasard n'est pas l'opposé de la nécessité, tout comme le chaos n'est pas l'opposé du cycle. *Tout se combine*, estime Deleuze, c'est-à-dire que les termes matériels sont mis en relation de façon idéale – ou encore, toutes les forces sont mises en rapport par la volonté de puissance de manière à créer des états de choses, qui s'avèrent pour Deleuze des *corps*, ceux-ci pouvant être matériels sous diverses formes, voire même spirituels : « Tout rapport de forces constitue un corps : chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales, constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport<sup>395</sup> ». Et, dès *Nietzsche et la philosophie* – ce qu'il développera ultérieurement avec Guattari, entre autres dans *l'Anti-Œdipe*, comme nous le constaterons dans notre troisième chapitre – Deleuze conçoit la synthèse disjonctive entre les forces comme une espèce de « *machination* » transcendante, ce que révèlent ces mots, la machine devant être ici comprise comme la volonté de puissance :

Nietzsche a une certaine conception de la physique, mais nulle ambition de physicien. Il s'accorde le droit poétique et philosophique de rêver de machines que la science, peut-être un jour, est conduite à réaliser par ses propres moyens. La machine à affirmer le hasard, à faire cuire le hasard, à composer le nombre qui ramène le coup de dés, la machine à déclencher

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 45.

des forces immenses sous de petites sollicitations multiples, la machine à jouer avec les astres, bref la machine à feu héraclitéenne.<sup>396</sup>

Cette volonté de puissance comme machine, comme synthèse disjonctive qui, selon Deleuze, se différencie par la répétition spirituelle que constitue l'éternel retour, permet la création d'états de choses dans la réalité matérielle<sup>397</sup>. Ce qui, nous le verrons, prend dans la philosophie deleuzienne deux revers parallèles : celui de l'événement et celui du sens. Dans une éternelle répétition décentrée, le chaos de l'empirisme des forces ne cesse de pousser l'esprit deleuzien dans ce dehors permettant la création de nouveauté, tant d'un point de vue ontologique qu'épistémologique. Peut-être est-ce d'ailleurs le sens des mots du Zarathoustra de Nietzsche : « il faut porter encore en soi un chaos, pour pouvoir mettre au monde une étoile dansante<sup>398</sup> ».

\*

Alors que, dans la pensée deleuzienne, la contre-effectuation des idées virtuelles par la sensation des forces matérielles fait du transcendantal une création-réelle, nous avons vu que le transcendantal chez Deleuze s'avère un processus créateur en lui-même. Dans sa philosophie, ce processus ne s'effectue jamais à partir des mêmes idées, puisque celles-ci, en tant qu'elles constituent une structure mémorielle ancrée dans l'inconscient de l'esprit et dans l'ontologie du monde, ne cessent de changer au fil de l'expérience, c'est-à-dire que

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>397</sup> Le coup de dés exprime ainsi pour Deleuze l'idée d'une libération par rapport aux vieilles abstractions afin de nous ouvrir aux rencontres imprévisibles, lesquelles permettent, par le passage transcendantal, de créer de la nouveauté dans le monde matériel, tel que l'explique Catherine Cazenave : « Le coup de dés est ainsi conçu comme une double puissance active qui participe au processus de transmutation : puissance créatrice, elle vise à instaurer de nouvelles valeurs qui n'ont pas été déterminées à l'avance; puissance destructrice, elle fait écho à un nouveau mode de philosopher, pour Nietzsche, "à coups de marteaux", en détruisant les forces négatives, les forces réactives et conservatrices qui pérennisent les valeurs de l'ordre établi. Pour Deleuze, le coup de dés nietzschéen impose de prendre en compte "l'élément différentiel" dans lequel s'inscrit la perspective du jeu qui garantit l'imprévisibilité de son résultat ».

Catherine Cazenave, « Le coup de dés ou l'affirmation du hasard », *Cahiers critiques de philosophie*, n° 2, Paris, Hermann, 2006, p. 104.

<sup>398</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra – Œuvres* (II), Paris, Robert Laffont, 1993, p. 295.

cette structure se différencie. Et, puisque les traces structurelles que sont les idées chez Deleuze changent tout en gardant une certaine continuité avec ce qu'elles étaient, la structure transcendantale se répète spirituellement, bien que ce soit dans la différence. Non seulement le processus créateur s'effectue-t-il selon Deleuze à partir d'idées différenciées et répétées spirituellement, mais ce processus met en relation des termes disparates; autrement dit, il fait communiquer les différences matérielles de manière à produire des états de choses nouveaux. Avec Simondon, Deleuze développe ainsi l'idée d'une création d'individus sous l'angle de ce qu'ils appellent tous deux l'individuation. Il s'agit alors de rendre compte de la génération des individus, laquelle procède à partir des idées virtuelles qui prennent l'allure d'heccécités, lesquelles modulent depuis une structure (par exemple, la structure-chat) de manière à produire des êtres formés ou organisés (le chat individué). Selon cette perspective, il n'y a pas d'individus stables dans le monde, mais des individus métastables, toujours en train de se faire et de se défaire, modulant depuis la mise en communication des forces matérielles disparates, soit depuis la synthèse disjonctive, appelée disparation par Simondon et *dispar* par Deleuze. Il nous semble qu'une telle production d'individus depuis les idées transcendantales s'avère bien une création, vu la génération d'individus nouveaux, ayant leur organisation ou leur forme particulière. C'est pourquoi, dorénavant, dans notre conception de la pensée deleuzienne, nous nous référerons à cette génération des individus et des choses matérielles en général sous l'appellation de « *création-productive* », puisque, chez Deleuze, cette génération donne l'existence à des choses concrètes, matérielles, qui sont dans les faits des *mélanges de forces*. À notre avis, d'après notre interprétation de la pensée deleuzienne, la création-productive doit être distinguée de la création-réelle, qui désigne la génération du transcendantal depuis les forces matérielles, et de la création-inventive, qui exprime la schématisation des formes et des abstractions depuis le travail de l'imagination. Nous aurons amplement l'occasion d'approfondir ces trois concepts de création, qui dégagent l'ensemble des types de création présents dans la philosophie deleuzienne.

Nous avons ensuite abordé la notion de l'éternel retour deleuzien, qui rend compte à la fois du processus virtuel comme création-réelle allant de l'empirisme des forces au transcendantal, et du mouvement actuel comme création-productive allant des idées transcendantales aux mélanges de forces, le tout affectant de nouveau le transcendantal, et ainsi de suite à l'infini. De sorte que l'éternel retour chez Deleuze peut être conçu comme une synthèse empirico-transcendantale tendue vers l'avenir, et procédant comme suit : des forces matérielles contre-effectuent des idées virtuelles, qui effectuent des mélanges actuels dans les forces matérielles, lesquelles contre-effectuent des idées virtuelles, et ainsi de suite. Ou encore : la répétition matérielle et la différenciation mettent les différences matérielles en mouvement, lesquelles causent les effets que sont les idées-réelles qui se répètent spirituellement et se différencient sous l'aspect d'un processus qui insiste dans les différences matérielles, le tout recommençant sans cesse dans la différence et vers l'avenir, à l'instar d'une spirale décentrée. L'éternel retour deleuzien exprime donc des rapports mouvement-processus-mouvement... empirisme-transcendantal-empirisme... forces-idées-forces... ou encore matière-mémoire-matière... Et, suivant cette conception deleuzienne de la réalité, ce qui est créé, c'est, d'une part, la structure transcendantale comme création-réelle depuis la matière sentie, et, d'autre part, les individus actuels générés par création-productive dans la matière qui se trouve organisée.

Nous avons mis de l'avant comme second problème le rapport chez Deleuze entre, d'un côté, la Différence – la structure des idées virtuelles – et la répétition spirituelle et, de l'autre côté, la création du mouvement dans les différences matérielles. En d'autres mots, il s'agissait pour nous de saisir dans la philosophie deleuzienne le lien entre le processus virtuel de différenciation et le mouvement actuel de différenciation. Voici notre solution : pour Deleuze, en tant qu'elles sont contre-effectuées par la violence des forces ou des différences matérielles senties dans le cours de l'expérience (création-réelle de relations entre les termes), les idées virtuelles prennent l'allure de *conditions transcendantales*, lesquelles permettent l'effectuation de mélanges de forces en insistant dans la réalité matérielle, leur caractère dynamique ou procédural faisant d'elles une puissance créatrice qui rend possible

la génération d'individus nouveaux depuis leur structure singulière, appelée aussi « heccéité » – structure qui n'est jamais la même, puisque, selon Deleuze, les individus générés constituent aussi des forces qui ne cessent de contre-effectuer à nouveau les idées virtuelles, qui s'avèrent donc des conditions transcendantes *en perpétuelle métamorphose*. C'est pourquoi Deleuze estime que l'éternel retour du processus (relations dynamiques) comme effet du mouvement (termes disparates) exprime le devenir incessant de la réalité matérielle, laquelle ne cesse de se créer vers l'avenir, le tout à coups de synthèses disjonctives qui mettent en communication des forces matérielles, lesquelles sont – et demeurent – différentes les unes des autres, étant sans cesse remises en communication à travers l'éternel retour de cette synthèse. En définitive : dans la pensée deleuzienne, les idées inscrites comme traces structurelles dans la mémoire transcendante sous l'influence de la matière génèrent par création-productive des états de choses dans la réalité matérielle, la structure de ces idées comme relations entre les termes matériels rendant effective la production d'états de choses organisés dans le monde actuel, sans compter que les forces matérielles composant ces choses organisées ne cessent de contre-effectuer de nouvelles idées virtuelles. Simplifions ces propos complexes afin d'éclaircir les rapports entre la matière et la création qui se manifestent ici : *dans la philosophie de Deleuze, il y a une création-réelle de relations depuis les forces matérielles senties dans l'expérience, ce qui enclenche un processus de création-productive dans la réalité matérielle où sont générés des individus – et tout cela se répète suivant l'éternel retour, tant du côté empirique (sous la forme de la répétition matérielle) que du côté transcendantal (sous l'aspect de la répétition spirituelle), le tout se différenciant dans la matière (qui s'actualise par création-productive) et se différenciant dans les idées (qui se structurent par création-réelle)*. Voilà, pensons-nous chez Deleuze, deux rapports inverses, mais complémentaires, entre la matière et la création, *la matière créant des idées, et les idées créant dans la matière*. D'ailleurs, dans la philosophie deleuzienne, la création-productive prend deux voies au sein du monde actuel : celle de la nature (ou de l'événement), et celle de la pensée (ou du *sens*). Pour Deleuze, ces deux voies dérivent bien souvent d'une seule – idée mystérieuse sur laquelle nous allons maintenant nous pencher.

### 2.3 – Le sens événementiel comme création expressive et attributive dans la matière (problème 3)

Le transcendantal deleuzien est selon nous une création-réelle contre-effectuée par les forces matérielles senties dans l'expérience. Sa structure idéale est, d'après Deleuze, une mémoire de l'ordre du virtuel, et les idées qui la composent insistent dans la matière de manière à y produire de nouveaux mélanges de forces. Cette création-productive se décline chez lui en deux revers parallèles : celui de l'*événement* et celui du *sens*. Cela signifie que la synthèse disjonctive, en mettant en relation les termes disparates, permet l'effectuation de nouveauté à la fois dans la nature et dans la pensée. Si Deleuze met de l'avant pour la première fois le concept d'événement vers la fin de *Différence et répétition*<sup>399</sup>, c'est néanmoins dans *Logique du sens* qu'il le développe en le mettant en rapport avec la notion de sens. Le transcendantal deleuzien prend alors l'allure d'une *logique* de l'événement et du sens en ce qu'il constitue ce processus d'actualisation des idées virtuelles dans la réalité matérielle<sup>400</sup>. Ce n'est pas une logique formelle et représentative que Deleuze met de l'avant, mais une logique en ce sens qu'une structure intensive et bien présente rend possible la détermination du monde *en attribuant une direction à la genèse procédurale*, le tout en fonction des idées virtuelles. Dans *Logique du sens*, Deleuze écrit : « Cette opposition entre la logique formelle simple et la logique transcendantale traverse toute la théorie du sens<sup>401</sup> ». La logique transcendantale, c'est ici une logique *antérieure* à toute extension ainsi qu'à toute

<sup>399</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 242-252.

<sup>400</sup> Il importe de noter que l'événement deleuzien n'est en rien de nature empirique ou historique, n'étant pas à chercher dans les états de choses matériels, mais dans le processus qui, selon Deleuze, génère de tels événements empiriques, ce que résume Daniel Adjerad : « On pense souvent l'événement comme ce qui est arrivé. On en fait une date sur une frise chronologique. La bataille a bien eu lieu à *telle date*, et l'école nous impose de l'apprendre. Il n'est d'ailleurs pas question de nier que ce moment ait effectivement affecté le corps de l'armée, de la nation et de chaque individu pris dans le combat. Cet accident s'est en effet réalisé. Pourtant, Gilles Deleuze doute du fait que l'on puisse ainsi saisir *la nature* de l'événement. Il ne faut pas d'abord penser ce dernier au passé, car sinon on risque de le confondre avec l'état de choses dévasté qu'il a laissé sur son passage. Il faudrait donc plutôt repartir du présent. L'événement doit être saisi comme ce qui arrive *en tant qu'il arrive* ». L'événement deleuzien constitue en bref une *genèse transcendantale*.

Daniel Adjerad, *Deleuze*, « Connaître en citations », Paris, Ellipses, 2017, p. 127.

<sup>401</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 117.

représentation formelle et abstraite, étant ce qui donne un sens à l'*en-train-de-se-faire*. Deleuze va jusqu'à affirmer qu'elle tire sa source d'un « non-sens », puisqu'elle est ce qui attribue de façon mystérieuse un sens aux choses – Deleuze parle alors d'une « immaculée conception comme passage de la stérilité à la genèse<sup>402</sup> » – ne pouvant par là comporter elle-même un sens. Ainsi s'avère-t-elle un non-sens inscrit comme structure idéale à un niveau transcendantal qui confère un sens aux choses empiriques par l'entremise de la genèse procédurale. De là ces mots : « La logique du sens est nécessairement déterminée à poser entre le sens et le non-sens un type original de rapport intrinsèque, un mode de coprésence<sup>403</sup> ». Pour Deleuze, le non-sens s'inscrit sur le plan du transcendantal en tant qu'effondement, ou encore en tant qu'ensemble *logique* de relations virtuelles entre les termes matériels, guidant à un niveau pré-représentatif et pré-subjectif la création-productive de l'*en-train-de-se-faire* comme détermination de sens et d'événements. Chez Deleuze, l'événement n'est donc pas à saisir comme quelque chose d'empirique ou de formel qui se déroulerait dans le monde physique ou dans la conscience psychologique, étant plutôt la puissance qui rend possible ou effectif ce qui se produit, étant ainsi de l'ordre des idées virtuelles :

Qu'est-ce qu'un événement idéal ? C'est une singularité. Ou plutôt c'est un ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologique et morale. Ce sont des points de rebroussement, d'inflexion, etc.; des cols, des nœuds, des foyers, des centres; des points de fusion, de condensation, d'ébullition, etc.; des points de pleurs et de joie, de maladie et de santé, d'espoir et d'angoisse, points dits sensibles.<sup>404</sup>

Un événement constitue pour Deleuze un ensemble de « points sensibles », car *c'est ce qui s'actualise depuis les idées virtuelles contre-effectuées par la sensation des forces matérielles*. L'événement, c'est en ce sens le résultat contingent du lancer des dés qui, depuis le hasard des rencontres, s'actualise de façon nécessaire – d'où la logique – dans le monde empirique : « L'événement

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 67.

se rapporte aux états de choses, mais comme l'attribut logique de ces états, tout à fait différent de leurs qualités physiques, bien qu'il leur survienne, s'y incarne ou s'y effectue<sup>405</sup> ». Dans son dernier texte, *L'immanence : une vie*, Deleuze définit encore l'événement comme un processus virtuel qu'il attribue à la puissance créatrice de la vie, étant ainsi resté fidèle à cette conception jusqu'à la fin de son œuvre :

Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan qui lui donne sa réalité propre. L'événement immanent s'actualise dans un état de choses et dans un état vécu qui font qu'il arrive.<sup>406</sup>

De même, considère Deleuze, le sens n'est pas à saisir comme une signification abstraite qui serait représentée dans la conscience psychologique, étant ce qui sous-tend ce genre de significations. Dans la philosophie deleuzienne, il importe donc de ne pas confondre l'exprimé, c'est-à-dire la pensée abstraite, avec l'expression, soit le sens comme processus d'actualisation, car « le sens ne peut pas être dit exister, mais seulement insister ou subsister<sup>407</sup> ». Comme l'événement, le sens est pour Deleuze fait de points singuliers contre-effectués par la matière sensible, étant en cela virtuel, et donc à ne pas confondre avec quoi que ce soit d'actuel : « La singularité fait partie d'une autre dimension que celles de la désignation, de la manifestation ou de la signification<sup>408</sup> ». Il est à noter que, si les notions d'événement et de sens doivent être distinguées chez Deleuze, il lui arrive de les utiliser comme des synonymes, ce qui peut être une source de confusion. C'est que, estime-t-il, ce sont les stoïciens qui ont découvert le sens, et ce en même temps que l'événement. D'après cette perspective, si le sens relève de l'*expression* dans la pensée psychologique, l'événement relève de l'*attribution* dans la nature physique<sup>409</sup>. D'un point de vue

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>406</sup> Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », *Deux régimes de fous – Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 363.

<sup>407</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 33.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>409</sup> Étant donné le rapport inhérent du sens et de l'expression dans la pensée deleuzienne, rapport d'« univocité », comme nous le verrons, François Zourabichvili mêle lui aussi ces deux concepts :

transcendantal, le sens et l'événement sont donc la même chose; mais, d'un point de vue empirique, la compréhension abstraite dérive du sens, et la perception spatio-temporelle, de l'événement. D'où cette précision apportée par Deleuze : « Le sens est la même chose que l'événement, mais cette fois rapporté aux propositions<sup>410</sup> ». De plus, suivant Deleuze, puisque les forces matérielles grouillent sous les formes, et que ces forces contre-effectuent toujours des idées virtuelles, il va sans dire que la logique du non-sens n'est jamais identique à elle-même, la synthèse disjonctive donnant alors lieu à de nouveaux sens ainsi qu'à de nouveaux événements, le tout en fonction de la répétition spirituelle. Dans ses termes : « une singularité se prolonge en une ligne de points ordinaires, mais aussi se reprend dans une autre singularité, se redistribue dans un autre ensemble (les deux répétitions, la mauvaise et la bonne, celle qui enchaîne et celle qui sauve<sup>411</sup> ». Le sens événementiel procède ainsi en fonction de l'éternel retour comme création-productive de nouveauté dans l'avenir, tant dans la pensée que dans la nature.

Tel que mentionné plus haut, Deleuze emprunte aux stoïciens une telle conception du sens événementiel. C'est sous leur influence qu'il considère que les différences matérielles sont des causes dont les effets s'inscrivent au niveau du transcendantal, ayant de la sorte « immanentisé » les idées concrètes que Platon plaçait pour sa part dans un monde transcendant : « Une des plus grandes audaces de la pensée stoïcienne, c'est la rupture de la relation causale : les causes sont renvoyées en profondeur à une unité qui leur est propre

---

« l'événement est inséparablement le sens des phrases et le devenir du monde; il est ce qui, du monde, se laisse envelopper dans le langage et lui permet de fonctionner ». Zourabichvili nuance néanmoins : « le paradoxe de l'événement est tel que, purement "exprimable", il n'en est pas moins "attribut" du monde et de ses états de choses, si bien que le dualisme de la proposition et de l'état de choses correspondant ne se retrouve pas au plan de l'événement, qui ne subsiste que dans le langage tout en appartenant au monde. L'événement est donc des deux côtés à la fois, comme ce qui, dans le langage, se distingue de la proposition, et ce qui, dans le monde, se distingue des états de choses. Mieux même, il est le double différenciant des significations d'une part, des états de choses d'autre part ». En ce qui nous concerne, nous parlerons du « sens événementiel », tout en nuancant lorsque nécessaire pour une bonne compréhension de la philosophie deleuzienne.

François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 38.

<sup>410</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 195.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 68.

et les effets entretiennent à la surface des rapports spécifiques d'un autre type<sup>412</sup> ». La profondeur à laquelle Deleuze se réfère ici, c'est d'après nous l'empirisme des forces comme dedans physique où les termes constituent des causes matérielles, et la surface, le transcendantal comme dehors métaphysique où les relations constituent des quasi-causes, soit des effets idéels en tant qu'ils influent sur la réalité matérielle tout en n'étant rien de physique, « causant » alors de la nouveauté sans pourtant être des causes, n'étant pas des corps physiques. Deleuze écrit :

Les causes corporelles sont inséparables d'une forme d'intériorité, mais les effets incorporels, d'une forme d'extériorité. D'une part les événements-effets ont bien avec leurs causes physiques un rapport de causalité, mais ce rapport n'est pas de nécessité, il est d'expression; d'autre part ils ont entre eux ou avec leur quasi-cause idéelle un rapport qui n'est même plus de causalité, mais encore et seulement d'expression.<sup>413</sup>

De l'avis de Deleuze, les stoïciens ont pris en considération les corps matériels et leur mélange en états de choses, lesquels existent dans le présent actuel. Les états de choses sont donc chez eux de nature spatio-temporelle, leur mouvement rendant compte d'une multitude d'actions et de passions. Deleuze ajoute : « tous les corps sont causes, causes les uns par rapport aux autres, les uns pour les autres. L'unité des causes entre elles s'appelle Destin, dans l'étendue du présent cosmique<sup>414</sup> ». Sous l'influence des stoïciens, Deleuze affirme ainsi que les corps sont tous des causes. Que causent-ils ? Des *incorporels* – les seuls effets<sup>415</sup>. Les incorporels sont ici à entendre comme des différences internes, des idées

---

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>413</sup> *Ibidem.*

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>415</sup> Dans un article sur le lien entre Deleuze et les stoïciens, Sean Bowden explique que, dans la pensée stoïcienne, le revers incorporel de la réalité constitue un *logos*, qui est une sorte de souffle divin sous-tendant l'ensemble du cosmos : « Un corps, pour les Stoïciens, est ce qui peut agir ou pâtir, et tout corps a comme source deux principes éternels qui sont eux-mêmes des corps : la matière passive et le Dieu actif dans cette matière ("feu artiste" ou *logos*). Ensemble, ils forment un tout, le *kosmos* ou le monde. Peuplent ce monde des corps de toutes sortes ». Deleuze évite d'aborder l'aspect divin du *logos* des stoïciens afin d'en faire un principe transcendantal comme processus métaphysique, certes, mais malgré tout naturel. De plus, le cosmos n'est pour lui qu'une abstraction de droit permettant de concevoir le tout de la réalité, qui est en fait à ses yeux une pluralité de forces, soit un *chaosmos*.

virtuelles à la source de l'expression comme sens et de l'attribution comme événement : « Ce ne sont pas des qualités et propriétés physiques, mais des attributs logiques ou dialectiques. Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements<sup>416</sup> » Pour Deleuze, les termes empiriques, physiques ou actuels *existent* comme différences matérielles, tandis que les relations transcendantales, métaphysiques ou virtuelles *insistent* comme différences idéelles. Et, estime-t-il, c'est cette insistance qui rend effective l'actualisation en tant que sens ou événement – processus qu'il met en rapport avec le verbe infinitif, qu'il conceptualise sous le terme d'*Aiôn*. Qu'est-ce qu'*Aiôn* ? Il s'agit d'un mot grec se rapportant à l'une des formes du temps, à savoir celle de l'éternité. Deleuze reprend ce terme pour en faire dans sa pensée le temps du devenir, paradoxal en ce qu'il est à la fois passé et avenir, rendant compte d'un « devenir-fou » qui insiste entre les données matérielles : « véritable devenir-fou qui ne s'arrête jamais, dans les deux sens à la fois, toujours esquivant le présent, faisant coïncider le futur et le passé, le plus et le moins, le trop et le pas-assez dans la simultanéité d'une matière indocile<sup>417</sup> ». *Aiôn*, c'est le nom avec lequel Deleuze personnifie d'une manière stylistique le processus transcendantal en tant qu'il s'exprime sous l'aspect d'un en-train-de-se-faire au milieu des différences matérielles. Selon lui, c'est toujours au milieu du « chaosmos » qu'*Aiôn* procède<sup>418</sup>.

Posons le problème qui nous occupera dans cette partie : comment peut-on dégager dans la pensée deleuzienne une conception du sens et de l'événement à partir de la réalité matérielle ? Ce à quoi nous ajoutons : comment s'effectue chez Deleuze la création-productive dans cette même réalité du point de vue du sens événementiel, considérant le

---

Sean Bowden, « Deleuze et les Stoïciens : une logique de l'événement », *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 15, n° 1, Northern Illinois University, Société américaine de philosophie de langue française, 2005, p. 75.

<sup>416</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 13.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>418</sup> Pour la notion de chaosmos à laquelle nous avons déjà fait allusion dans notre partie 2.2.3., et que Deleuze emprunte à l'écrivain James Joyce, voir *Logique du sens*, p. 206 et 305 (cf. *Différence et répétition*, p. 80, et *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 192-195). Deleuze parle d'un « chaosmos » dans le but de décrire la multiplicité intensive, selon nous inhérente à l'empirisme des forces (espace intensif riemannien), par opposition au cosmos dont parlaient les stoïciens pour désigner l'univers, qui relève de l'empirisme des formes (espace extensif).

caractère expressif de l'actualisation qui, tout en partant des idées virtuelles comme structure, prend des voies distinctes en tant que sens et événement ? Nous aborderons le thème deleuzien de l'univocité de l'être pour rendre compte de l'expression comme étant quelque chose qui diverge tout en s'appuyant sur la même structure idéale. Puis, nous nous tournerons vers une conception du temps renouvelée : celle d'Aiôn comme processus créateur qui, d'un point de vue deleuzien, s'exprime dans Chronos, temps chronologique du mouvement de la matière actuelle.

### 2.3.1 – Sur l'univocité de l'être – ou sur le transcendantal qui se dit en une seule clameur

Au début du présent chapitre, nous avons vu que Duns Scot a inspiré Deleuze concernant le transcendantal en tant que condition de l'être ontologique. Ce dernier retient en effet l'idée scotiste d'une *univocité de l'être*. Rappelons que l'univocité chez Duns Scot, c'est l'expression de l'être en tant qu'il concorde avec un concept. Or, l'univocité n'est selon lui valable que lorsqu'un même concept se trouve exprimé. Si un mot identique exprime deux concepts différents, cela n'est donc plus valable, comme il le montre avec le mot « chien », qui peut exprimer soit le concept de l'animal, soit le concept d'une étoile :

Si ce nom, « chien », est un concept univoque selon quelque raison, je puis être certain, – comme selon la raison d'étant –, qu'il convient univoquement aux deux, à l'animal aboyeur et à l'étoile céleste. Cependant, si ce sont deux concepts, comme il [lui] convient, je suis certain que là, rien n'est commun, sinon un simple mot. Mais si je suis certain de quelque concept unique, il est univoque, et si je ne suis pas certain de quelque concept unique, nécessairement, quand je conçois ce nom de chien, ou bien je conçois l'animal aboyeur, ou bien l'étoile céleste.<sup>419</sup>

Duns Scot semble ainsi vouloir dire qu'un mot n'est qu'une abstraction qui peut porter à confusion, tandis qu'un concept s'avère quelque chose de tout à fait *concret* – dans une perspective scotiste, quelque chose de commun à Dieu ainsi qu'à ses créatures – qui peut

---

<sup>419</sup> Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 299-300.

s'exprimer virtuellement en une seule voix, quoique selon une diversité formelle dans le monde actuel. Chez Deleuze, le concept scotiste prend l'aspect de l'idée virtuelle; de sorte que l'univocité devient chez lui l'expression individuante dans la matière depuis le plan transcendantal de la réalité, soit la genèse en tant qu'elle procède à partir de la structure idéale (mémorielle) de l'esprit et du monde. Dans *Différence et répétition*, il explique :

Quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuels, nous [entendons] ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation.<sup>420</sup>

L'univocité de l'être, cela ne signifie pas que l'être est un – renchérit Deleuze, cette fois dans *Logique du sens* : « L'univocité de l'être ne veut pas dire qu'il y ait un seul et même être : au contraire, les étants sont multiples et différents, toujours produits par une synthèse disjonctive, eux-mêmes disjoints et divergents, *membra disjuncta*<sup>421</sup> ». L'univocité de l'être, estime-t-il, cela signifie que l'être s'exprime en une seule voix :

Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. [...] Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être.<sup>422</sup>

Cette voix a beau être seule, elle est pour Deleuze une *clameur*, c'est-à-dire le cri résonnant d'une multiplicité de voix qui s'amalgament entre elles. En ce sens, la clameur de l'être, c'est, d'un côté, le sens comme expression dans la pensée et, de l'autre côté, l'événement comme attribution dans la nature. Selon notre compréhension de Deleuze, *l'univocité n'est autre que le sens événementiel*. C'est chez lui l'insistance des idées virtuelles comme actualisation physique (individuation spatio-temporelle) ou psychologique (schématisation intellectuelle). Il s'agit pour Deleuze d'une *création expressive-attributive dans l'ensemble de la*

<sup>420</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 56.

<sup>421</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 210.

<sup>422</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 52.

*réalité matérielle*. Chez Duns Scot, ce principe d'expression ou d'attribution n'est autre que Dieu. Et, à son avis, Dieu est *neutre* à l'égard de ce qu'il exprime<sup>423</sup>. Deleuze reproche sans surprise à Duns Scot de ne pas avoir caractérisé son dieu par l'affirmation. Il écrit dans *Différence et répétition* : « l'être est pensé comme univoque, mais l'être univoque est pensé comme neutre, *neuter*, indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incrée<sup>424</sup> ». De plus, pour Duns Scot tel que le lit Deleuze, l'univocité de l'être est l'expression de l'essence divine qui demeure fixe, étant éternellement identique à elle-même, ce qui relève de la représentation abstraite, le transcendantal scotiste étant conceptualisé de façon statique, d'après la catégorie du même :

L'être univoque n'implique donc pas seulement des formes qualitatives ou des attributs distincts eux-mêmes univoques, mais se rapporte et les rapporte à des facteurs intensifs ou des degrés individuants qui en varient le mode sans en modifier l'essence en tant qu'être.<sup>425</sup>

Si le transcendantal scotiste paraît figé et abstrait au regard de Deleuze, c'est-à-dire non différencié par le cours de l'expérience, ce dernier applaudit néanmoins l'intention de Duns Scot d'en faire une capacité expressive sous l'aspect d'une clameur qui se décline en sens et événement : « il sut porter l'être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d'abstraction<sup>426</sup> ». Ainsi Deleuze garde-t-il pour sa part l'idée scotiste du transcendantal comme expression de l'ensemble de la réalité ontologique tout en remplaçant Dieu par la conception de la mémoire virtuelle; de sorte que l'actualisation des

---

<sup>423</sup> Duns Scot a effectivement conçu Dieu comme étant neutre afin d'éviter le panthéisme et de préserver le christianisme – les choses du monde étant selon lui des exprimés de Dieu sans que celui-ci en ait le moindre intérêt, étant transcendant à la modalité de ce qui existe, en plus de n'avoir aucun intérêt à l'affirmer, ce que résume Pierre Montebello : « Duns Scot *neutralise* l'être dont il se sert contre le panthéisme. Il en va comme si Duns Scot voyait un terrible danger menacer la philosophie, comme si la pensée philosophique devait s'engager fatalement dans un tel panthéisme dès lors qu'elle considère que l'être *n'est pas neutre*, et c'est ce qui fait la limite de la position de Duns Scot ». Après quoi Montebello ajoute : « Dans ce combat contre le panthéisme, l'univocité est donc "pensée" par Duns Scot, mais abstraitement, sans être réalisée ou accomplie ».

Pierre Montebello, *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 75.

<sup>424</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 57.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 52.

idées virtuelles dans les états de choses actuels, tant physiques que psychologiques, constitue chez lui des cristaux de temps où le virtuel s'*affirme* pleinement<sup>427</sup>.

C'est vers Spinoza que Deleuze se tourne pour conceptualiser une univocité de l'être comme expression affirmative dans la modalité des choses. L'idée d'expression apparaît brièvement dans l'ouvrage le plus célèbre de Spinoza, l'*Éthique*, et plus précisément dans la définition 6 du premier livre : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime [*exprimit*] une essence éternelle et infinie<sup>428</sup> ». Le dieu spinoziste n'est ni un dieu transcendant au monde en ce qu'il s'inscrirait au-delà de celui-ci, ni un dieu éminent qui contiendrait une pluralité formelle de catégories supérieures à ce que nous retrouvons dans l'existence : c'est un dieu *immanent* au monde en ce qu'il fait partie intégrante de celui-ci, et Deleuze estime que, dans le spinozisme, un tel dieu immanent s'exprime en un seul sens à l'intérieur même du monde sans être plus important que lui. De son avis, il n'y a aucune hiérarchie entre les êtres, ceux-ci appartenant tous à titre égal au même monde – tant les choses inanimées que les plantes, les animaux ou les êtres humains<sup>429</sup>. C'est dire que, avec Spinoza, le transcendantal tel que le conçoit Deleuze n'est plus une expression indifférente : c'est une

---

<sup>427</sup> Notons que, dans *L'image-temps*, Deleuze met en rapport l'expression avec la cristallisation, ce qui démontre sa fidélité à ses positions de *Différence et répétition* et de *Logique du sens* dans ses ouvrages tardifs : « Le cristal est expression. L'expression va du miroir au germe. C'est le même circuit qui passe par trois figures, l'actuel et le virtuel, le limpide et l'opaque, le germe et le milieu. En effet, d'une part le germe est l'image virtuelle qui va faire cristalliser un milieu actuellement amorphe; mais d'autre part celui-ci doit avoir une structure virtuellement cristallisable, par rapport à laquelle le germe joue maintenant le rôle d'image actuelle. Là encore l'actuel et le virtuel s'échangent dans une indiscernabilité qui laisse subsister chaque fois la distinction ».

Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 100.

<sup>428</sup> Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 21.

<sup>429</sup> Alors que Duns Scot s'accrochait au caractère transcendant de Dieu pour éviter le panthéisme, Spinoza plonge directement dans le panthéisme en conceptualisant un dieu immanent au monde et y participant de façon affirmative sous le mode de l'attribution expressive, comme nous l'explique encore une fois Pierre Montebello : « Spinoza, grâce au rapport univoque qu'il établit entre substance et étants, se lance véritablement, lui, dans la formation d'un nouveau panthéisme. Il ne se contente plus de former un concept d'être abstrait, "neutre", indifférent à l'infini et au fini, il forme un concept d'être, qui associé à la causalité immanente, trace un plan panthéiste qui va univoquement de la substance aux modes ». Le dieu spinoziste n'est donc pas au-delà du monde : *il est le monde*.

Pierre Montebello, *op. cit.*, p. 76.

substance – que Spinoza appelle Dieu – laquelle s'exprime, d'abord en attributs, que Deleuze décrit comme l'expression même sous deux revers, soit l'étendue et la pensée, les attributs s'exprimant ensuite à leur tour en modes, à savoir en états de choses matériels et en connaissance en général. Tel que formulé par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) : « La notion d'expression n'a pas seulement une portée ontologique, mais aussi gnoséologique<sup>430</sup> ». Suivant l'interprétation deleuzienne de Spinoza, nous pouvons affirmer qu'entre, d'un côté, la substance (structure comme plan transcendantal) et les attributs (genèse comme processus d'actualisation, d'effectuation ou de cristallisation) et, de l'autre, les modes (termes actualisés), la différence est réelle, ce qui, nous semble-t-il, correspond en quelque sorte à la différence de nature qu'il y a chez Bergson entre la mémoire virtuelle et la matière actuelle. Quant aux modes entre eux, Deleuze soutient que leur différence est numérique chez Spinoza, à l'instar de la différence de degré bergsonienne entre les choses actualisées. Comme il l'écrit :

Les distinctions réelles ne sont jamais numériques, mais seulement formelles, c'est-à-dire qualitatives ou essentielles (attributs essentiels de la substance unique) [...] les distinctions numériques ne sont jamais réelles, mais seulement modales (modes intrinsèques de la substance unique et de ses attributs).<sup>431</sup>

D'après la lecture deleuzienne de Spinoza, seuls les modes se rapportent à la quantité, aux différences quantitatives comme individus exprimés. Les différences qualitatives, elles, sont plutôt l'affaire des sens et des essences comme attributs de la substance infinie, laquelle n'est autre que l'être univoque, le seul désigné. À l'instar de chez Duns Scot, l'être univoque de Spinoza s'exprime donc selon Deleuze en un seul sens ou une seule clameur, quoique des sens ou des voix qualitativement distinctes en surgissent de par les attributs, se rapportant tous à l'être univoque. En parallèle, des modes quantitativement distincts sont également exprimés, ayant les mêmes attributs que l'être univoque. Dans les mots de Deleuze : « l'être lui-même se dit en un seul et même sens de la substance et des modes,

<sup>430</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 10.

<sup>431</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 58.

bien que les modes et la substance n'aient pas le même sens, ou n'aient pas cet être de la même façon<sup>432</sup> ». Ce caractère expressif de l'être univoque fait de celui-ci une affirmation pure, ce qui, pour Deleuze, constitue l'apport fondamental de Spinoza par rapport à Duns Scot. Il s'ensuit que le dieu spinoziste est non seulement immanent, contrairement au dieu scotiste, mais qu'il est en plus affirmatif en ce qu'il participe de l'ensemble du monde. Selon Deleuze, il est *ontologiquement un*, c'est-à-dire qu'il s'exprime en une seule clameur, mais *formellement divers*, des voix multiples ayant leur propre singularité expressive : « ce n'est pas nous qui sommes univoques dans un Être qui ne l'est pas; c'est nous, c'est notre individualité qui reste équivoque dans un Être, pour un Être univoque<sup>433</sup> ». Selon Deleuze, les modes sont diversifiés d'un point de vue empirique, perceptif ou abstrait, propre à un empirisme des formes, et ce malgré la clameur unique qui les exprime :

Dès que nous posons l'attribut comme « attributeur », nous le concevons en même temps comme attribuant son essence à quelque chose qui reste identique pour tous les attributs, c'est-à-dire à une substance qui existe nécessairement. L'attribut rapporte son essence à un Dieu immanent, à la fois principe et résultat d'une nécessité métaphysique. En ce sens les attributs chez Spinoza sont de véritables *verbes*, ayant une valeur expressive.<sup>434</sup>

Ainsi, dans le spinozisme tel que rapporté par Deleuze, Dieu n'est pas extérieur au monde : *il se confond avec le monde*, n'étant pas « éminent » à lui, mais *immanent*. Dieu est en ce sens présent dans le monde de façon immédiate, ce qui ne peut qu'anéantir toute tentative de le concevoir de manière analogique avec le monde. Comme le rapporte Deleuze, la conception analogique d'un dieu transcendant – d'un dieu qui serait « au-delà » du monde, seulement « analogue » à celui-ci tout en lui étant supérieur – n'est pour Spinoza qu'une abstraction illusoire, Dieu n'étant pas chez lui une représentation médiate, mais une *présence immédiate* participant directement au monde. À ses yeux, la conception analogique est de nature anthropomorphique, ce qu'explique Deleuze :

---

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>433</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 57.

<sup>434</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 36-37.

L'analogie ne peut se passer ni de l'équivocité ni de l'éminence et, par là, contient un anthropomorphisme subtil, aussi dangereux que l'anthropomorphisme naïf. Il va de soi qu'un triangle, s'il pouvait parler, dirait que Dieu est éminemment triangulaire. La méthode d'analogie nie qu'il y ait des formes communes à Dieu et aux créatures; mais, loin d'échapper au danger qu'elle dénonce, elle confond constamment les essences de créatures et l'essence de Dieu.<sup>435</sup>

En ce sens, il n'y a pas d'analogie à établir entre le « Créateur » et les « créatures », entre Dieu et le monde, mais une pure appartenance concrète – d'où l'univocité de l'être chez Spinoza d'après Deleuze, la substance spinozienne étant la même chose que les attributs et les modes, ce qui s'exprime étant la même chose que l'expression et les exprimés<sup>436</sup>. Ainsi, suivant la compréhension deleuzienne de Spinoza, Dieu est la multiplicité des relations entre les termes tant matériels qu'intellectuels. C'est pourquoi il importerait tant au regard de Spinoza de connaître ces relations : cela permettrait à l'esprit de vivre en se tournant vers les bonnes relations – les bonnes rencontres, dit Deleuze – afin d'affirmer la vie vers la joie, le tout en évitant les mauvaises relations qui bloquent, voire détruisent l'affirmation de la vie vers la tristesse. Dans *Spinoza : Philosophie pratique* (1970), Deleuze donne à titre d'exemple l'action de frapper, qui est selon lui joyeuse lorsqu'elle compose des rapports par la pratique concrète, mais triste lorsqu'elle les décompose sous l'influence d'illusions abstraites qui détournent du concret :

Qu'est-ce qui est positif ou bon dans l'acte de frapper, demande Spinoza ?  
C'est que cet acte (lever le bras, serrer le poing, agir avec vitesse et force)

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>436</sup> Spinoza invite d'ailleurs à la prudence par rapport aux signes que l'imagination reflète, qui ne sont à ses yeux en rien des marques expressives venant d'un dieu transcendant, mais la simple impression des sensations ou des affections issues du monde physique, le tout à des fins pratiques. Anne Sauvagnargues nous éclaire : « Deleuze marque la différence entre ceux, comme Nietzsche et Spinoza, qui comprennent le signe comme physique, éthologie et variation de puissance, et ceux qui conservent la distinction entre sens propre et sens figuré, partition qui commande l'usage allégorique ». De ce point de vue, lorsque l'imagination se perd dans les allégories en ne voyant pas l'origine sensoriel des signes reflétés, l'esprit en vient à imaginer un dieu transcendant qui « ne se confond pas avec sa création, et s'il existe comme les choses créées, c'est sur un mode radicalement distinct ». Or, dans cette perspective, le rapport Créateur-créatures n'est qu'une anthropomorphisation de Dieu, puisque Dieu est immanent à l'ensemble de la nature et de la pensée.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 149 et 154.

exprime un pouvoir de mon corps, ce que mon corps peut sous un certain rapport. Qu'est-ce qui est mauvais dans cet acte ? Le mauvais apparaît lorsque cet acte est associé à l'image d'une chose dont le rapport est par là même décomposé (je tue quelqu'un en le frappant). Le même acte aurait été bon s'il avait été associé à l'image d'une chose dont le rapport se serait composé avec le sien (par exemple, battre du fer). Ce qui veut dire qu'un acte est mauvais chaque fois qu'il décompose directement un rapport, tandis qu'il est bon lorsqu'il compose directement son rapport avec d'autres rapports.<sup>437</sup>

Chez Spinoza, il n'est effectivement pas rare que l'imagination soit une source de décomposition de rapports. C'est qu'elle peut selon lui pousser l'être humain à agir conformément à de simples fictions, *contre la réalité des choses*, ce qui est dangereux en soi. Quoi de plus dangereux en effet que d'agir en fonction de quelque chose que nous croyons réel, mais qui s'avère dans les faits une absence ? Dans la cinquième partie de l'*Éthique*, Spinoza écrit dans la démonstration de la proposition sept : « Nous ne considérons pas une chose comme absente par suite de l'affection qui nous fait l'imaginer, mais parce que le Corps éprouve une autre affection excluant l'existence de cette chose<sup>438</sup> ». La seule capacité apte à éviter tout dérapage destructeur causé par une illusion imaginaire, c'est pour Spinoza la raison, qui seule peut connaître adéquatement les causes réelles des choses en cernant ce qui est reflété par l'imagination : « Or une affection tirant son origine de la Raison se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses [...] que nous considérons toujours comme présentes [...] et que nous imaginons toujours de la même manière<sup>439</sup> ». D'après Spinoza, la raison peut voir ce qui, dans l'imagination, découle immédiatement du sensible, à savoir les signes indicatifs de la réalité factuelle. Se tourner vers d'autres signes que ceux qui procèdent de la matière et du monde physique, c'est selon lui risquer de tourner en impératif ce qui ne fait qu'indiquer une existence. Dans le spinozisme, les véritables signes sont donc concrets.

---

<sup>437</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 49-50.

<sup>438</sup> Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 311.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 311-312.

Sous l'influence de Spinoza, Deleuze insiste sur ceci, que c'est bien de la *vie concrète* dont il s'agit avec l'immanence. C'est pourquoi, à son regard, la pensée de l'immanence vient avec une éthique de la vie, de la création dans la vie, tandis que toute évocation dans la transcendance amène l'esprit à se perdre dans les illusions fictives, l'amenant parfois à agir de façon bête et destructrice. Chez Spinoza, pour vivre de bonnes rencontres, il importe de prendre en considération le corps, ce qui permet du même coup de connaître l'esprit. En ce sens, se tourner vers les bonnes rencontres, c'est savoir comment être affecté, et comment ne pas être affecté. Spinoza écrit dans la troisième définition de la partie trois de l'*Éthique* : « J'entends par Affections les affections du Corps par lesquelles la puissance d'agir de ce Corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, et en même temps les idées de ces affections<sup>440</sup> ». Puisque l'être est univoque dans la philosophie de Spinoza telle que la conçoit Deleuze, et que, par conséquent, les idées de l'esprit sont affectées de façon parallèle aux affections du corps, il s'ensuit que de telles relations expressives peuvent être connues : les effets que sont les modes, qu'ils soient corporels ou spirituels, sont les exprimés des causes qui s'expriment. Il n'y a donc pas d'analogie à imaginer ici, mais des *rapports* nécessaires à connaître. Deleuze considère qu'il s'agit en somme chez Spinoza de conquérir l'infini en plongeant dans l'inconnu du corps et l'inconscient de l'esprit afin de connaître ce qui s'exprime de manière univoque sous le corps et l'esprit<sup>441</sup>. Selon Spinoza, c'est l'idée de Dieu qui fonde cette compréhension adéquate. Deleuze développe :

L'idée de Dieu s'exprime dans toutes nos idées, comme leur source et leur cause, si bien que l'ensemble des idées reproduit exactement l'ordre de la

---

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>441</sup> Lorenzo Vinciguerra montre lui aussi que, d'un point de vue spinoziste, l'ignorance des causes véritables en ce qu'elles sont concrètes et immanentes conduit la plupart des gens à se tourner sans qu'ils s'en aperçoivent vers les images fictives, celle de la séparation du corps et de l'esprit étant l'une de ces fictions – alors que, pour Spinoza, ce ne sont là que deux attributs comme expression d'une même cause : « C'est comme si l'opinion commune avait besoin de passer par la séparation toute imaginaire de l'âme et du corps pour pouvoir trouver l'image d'une affirmation qui prolongerait cette durée au-delà du corps, sans s'apercevoir que ce prolongement n'est que la mauvaise traduction d'un effort qui est en lui-même indéfini en vertu de l'essence de l'affirmation par l'esprit de l'essence du corps, qui en caractérise l'union plus profonde. Il n'y a pas un règne des âmes détachées du corps. L'Esprit affirme éternellement l'essence de son corps. Aucune image ne peut venir aider la compréhension de cela, c'est pourquoi la sensation de l'éternité est si fragile tout en étant indestructible ».

Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 88-89.

nature entière. Et l'idée, à son tour, exprime l'essence, la nature ou perfection de son objet : la définition ou l'idée sont dites exprimer la nature de la chose telle qu'elle est en elle-même. Les idées sont d'autant plus parfaites qu'elles expriment d'un objet plus de réalité ou de perfection; les idées que l'esprit forme « absolument » expriment donc l'infinité.<sup>442</sup>

D'après ces mots, derrière les effets que sont le corps et l'esprit s'inscrivent chez Spinoza les *puissances* du corps et de l'esprit qui en sont les causes véritables. Pour Deleuze, c'est bien là une affaire de rencontres : les bonnes rencontres augmentent la puissance du corps et de l'esprit vers la joie, et les mauvaises rencontres la rabaissent à la tristesse. À ses yeux, tout comme l'acte de frapper pour tuer s'effectue sous la motivation d'une image illusoire, la morale est un système abstrait, et donc fictif, qui provoque des rencontres tristes et destructives, abaissant la puissance du corps et de l'esprit, le tout contre la vie. Spinoza recourt pour sa part à l'exemple du remords, qui résulte selon lui de la fiction imaginaire d'un passé où quelqu'un aurait agi autrement dans une situation où, dans les faits, il aurait raté quelque chose – fiction abstraite qui a pour conséquence d'éveiller de la tristesse et d'abaisser la puissance de la vie. Dans ses mots, tirés de sa dix-septième définition des affections, en plein cœur de la troisième partie de l'*Éthique* : « Le Resserrement de conscience [remords] est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée arrivée contrairement à notre espoir<sup>443</sup> ». Pour Spinoza, seule l'éthique est à même de détacher l'être humain de telles fictions morales au nom des rencontres concrètes. C'est l'éthique qui, d'après lui, permet une compréhension concrète de la réalité en éclipsant les images abstraites au profit des rapports véritables entre corps et idées, rapports de l'ordre des affections. Suivant une lecture deleuzienne de Spinoza, si la morale relève de l'embrouillement dans les abstractions transcendantes, l'éthique constitue quant à elle la connaissance des forces immanentes et de leurs rapports nécessaires. Afin de montrer la distinction entre la morale négative et l'éthique positive, Deleuze se tourne vers l'exemple d'Adam et Ève : tandis qu'Adam a compris les mots « tu ne mangeras pas du fruit... » comme étant ceux d'un interdit, ayant cru qu'il s'agissait là d'un « mal », ce n'était en réalité qu'un avertissement

<sup>442</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 10-11.

<sup>443</sup> Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 203.

indiquant que le fruit était poison, intoxiqué, que c'était une rencontre non de l'ordre du mal, mais du *mauvais* :

Il s'agit d'un fruit qui, comme tel, empoisonnera Adam s'il le mange. C'est le cas de la rencontre entre deux corps dont les rapports caractéristiques ne se composent pas : le fruit agira comme un poison, c'est-à-dire *déterminera les parties du corps d'Adam* (et parallèlement l'idée du fruit déterminera les parties de son âme) *à entrer sous de nouveaux rapports qui ne correspondent plus avec sa propre essence*. Mais, parce qu'Adam est ignorant des causes, il croit que Dieu lui interdit moralement quelque chose, tandis que Dieu lui révèle seulement les conséquences naturelles de l'ingestion du fruit.<sup>444</sup>

Dans les faits, estime Deleuze, les choses ne sont ni bien ni mal, mais *bonnes* (joyeuses et créatrices) ou *mauvaises* (tristes et destructrices). Il soutient qu'il ne s'agit aucunement de juger la vie selon les critères moraux et transcendants du « bien » et du « mal », qui ne sont pour lui que des fictions abstraites, mais il s'agit de faire des rencontres dans la vie à travers une *sélection éthique* parmi celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises. Ainsi est-ce toute une éthique de la vie que Deleuze trouve chez Spinoza, et qui, d'après lui, était absente du transcendantal scotiste<sup>445</sup>. Deleuze prend néanmoins ses distances avec quelques aspects de cette conception spinoziste du plan transcendantal : la substance divine disparaît encore une fois chez lui au profit d'une mémoire inconsciente et virtuelle,

---

<sup>444</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 33.

<sup>445</sup> Pour Deleuze, nous le devinons, toute rencontre se déroule forcément dans la matière, d'où l'importance qu'il attribue au corps chez Spinoza. Deleuze met alors l'accent sur ceci, qu'une éthique de l'immanence permet la *création de rencontres dans la réalité matérielle*, comme l'explique Monique David-Ménard en ces termes : « L'*Éthique* spinoziste développe cette métaphysique de l'étendue et de l'esprit, mais en insistant sur le fait que nous, corps-esprit, sommes pris dans ce nœud; il s'agit autant, en effet, d'une spéculation métaphysique sur la distinction stricte de la matière et de l'esprit et sur leur corrélation constante et nécessaire, que d'une manière d'organiser sa vie en développant celles des affections qui nous rendent heureux et nous permettent de penser. Deleuze a brillamment développé ces thèmes, en soulignant l'importance des passions joyeuses : vivre humainement, c'est organiser les rencontres qui nous rendent heureux et libèrent notre pensée de toutes les confusions dans lesquelles les souffrances nous enferment; nous sommes une certaine puissance d'agir et de penser, cela est une vérité purement affirmative, comme toute vérité ». La puissance affirmative d'agir, voilà ce que Deleuze interprète d'un point de vue transcendantal, sous l'aspect d'une création de rencontres au profit d'une vie joyeuse dans le monde matériel.

Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 143.

vidée de toute substance, étant effondrée en tant que passage, processus ou relations dynamiques entre ce qui est plein, soit les termes physiques. En outre, pour Deleuze, ces relations ne sont pas à connaître, comme dans la philosophie spinozienne, où il y a une connaissance possible de la substance immanente (Dieu) par le moyen d'une « science intuitive », définie par Spinoza dans le deuxième scolie de la quarantième proposition du livre deux de *l'Éthique* comme étant « ce genre de connaissance proc[édant] de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses<sup>446</sup> ». Chez Deleuze, les relations transcendantales sont plutôt à *créer* à travers les expérimentations, soit à travers les bonnes rencontres sélectionnées dans une perspective éthique, le tout permettant à l'esprit de se faire affecter par les forces matérielles au nom de la création-réelle d'idées dans sa structure mémorielle.

Afin d'achever sa conception de l'univocité de l'être, Deleuze se tourne vers Nietzsche, chez qui il trouve le sans-fond ou l'effondement comme *temps vide* ou *passage*, soit l'absence d'une substance divine – Dieu est mort – de même que le processus créatif qui manque selon lui dans le spinozisme, le transcendantal non-substantiel étant dynamique de sorte que l'expression ne peut s'effectuer qu'à partir d'idées virtuelles toujours différentes. Autrement dit, pense-t-il, si l'être se dit en un seul sens depuis la substance unique chez Spinoza, l'être se dit en un seul sens *depuis la puissance de la multiplicité* chez Nietzsche. Et, nous le savons, cette puissance est pour Deleuze contre-effectuée par la matière, son expression étant alors toujours nouvelle dans cette même matière différenciée, qui contre-effectue de nouveau cette puissance différenciée, et ainsi de suite. Voilà pourquoi, à l'aide de la philosophie nietzschéenne, Deleuze conçoit le transcendantal non pas comme une substance divine qui s'exprimerait sans qu'elle soit affectée par quoi que ce soit, mais comme la structure des idées-réelles qui non seulement s'expriment dans le monde, mais qui sont elles-mêmes affectées par le cours de l'expérience de ce monde – le transcendantal voyant alors apparaître sur sa surface une capacité de l'ordre de la synthèse disjonctive (ou volonté de puissance), laquelle se répète dans la différence au fil d'un éternel retour comme

---

<sup>446</sup> Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 115.

spirale ou cycle décentré<sup>447</sup>. La substance éclate ici pour laisser place au vide, au dehors, à la structure entre les différences matérielles, l'éternel retour étant alors chez Deleuze le processus effondré qui se différencie passivement, et qui différencie activement. Dans *Différence et répétition*, ce dernier écrit :

L'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté, comme facteurs mobiles individuants qui ne se laissent plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi. L'éternel retour, le revenir, exprime l'être commun de toutes les métamorphoses, la mesure et l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés.<sup>448</sup>

Les masques dont parle Deleuze, nous pouvons les rapporter aux idées virtuelles comme simulacres qui rendent effectif le sens événementiel comme insistance dans la réalité matérielle, ou encore comme effectuation d'états de choses nouveaux dans la matière. Il s'ensuit d'après notre interprétation de Deleuze que, simultanément, les choses empiriques du monde sont des exprimés comme matières et abstractions formées dans le *cosmos de droit* propre à l'empirisme des formes, et qu'elles s'expriment depuis les différences matérielles du *chaosmos de fait* propre à l'empirisme des forces, créant alors des idées-réelles dans une différenciation de la volonté de puissance. Et, un tel mouvement différentiel de va et vient entre le transcendantal et l'empirique (et vice-versa), c'est ainsi que Deleuze comprend l'éternel retour nietzschéen. De plus, puisque chez lui le tout coexiste dans le devenir de la réalité, c'est bien d'univocité de l'être dont il s'agit. L'éternel retour tel que le comprend Deleuze est la clameur univoque qui se dit tant des différences idéelles que

---

<sup>447</sup> Le dieu immanent (au singulier) de Spinoza se trouve ainsi remplacé chez Deleuze par des relations immanentes (au pluriel) comme structures mouvantes et génétiques, ce que suggère Pierre Montebello en se référant à l'idée d'une communication entre différences matérielles libérée de toute unité statique telle que le sujet, le cosmos ou la divinité : « Dès lors que les différences s'excentrent infiniment par le jeu du *ou bien*, qu'elles se mettent à "s'ouvrir" à l'infini des prédicats, elles se mettent aussi à circuler entre elles par permutation, ou bien/ou bien [...] à résonner dans leur distance, dans leur excentrement, à se ramifier les unes dans les autres : cette *communication* des différences, comment ne pas voir qu'elle s'ajuste parfaitement à l'*unité de sens du multiple* ? C'est toute la nature délivrée du Moi, du Monde, de Dieu, qui communique, qui chante en une même voix, s'exprime en un même sens ».

Pierre Montebello, *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 92.

<sup>448</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 60.

matérielles. C'est par lui que, dans la philosophie deleuzienne, la multiplicité des voix se fait entendre dans un rapport de coexistence entre sens et événements – entre l'eau et les rochers, les fleurs et les arbres, les aigles et les serpents, les humains et les étoiles, etc.

\*

En résumé, Deleuze trouve chez Duns Scot un premier effort vers l'idée de l'*expression* du monde, mais il rejette la neutralité de son dieu transcendant. Puis, il trouve chez Spinoza l'idée d'une *affirmation immanente* de cette expression dans le monde, rejetant néanmoins le caractère divin et substantiel de cette immanence, qui n'est affectée par rien, s'exprimant simplement en participant au monde – participation qui, dans la pensée spinozienne, se fait malgré tout dans la création des bonnes rencontres dans les corps matériels. Il se tourne enfin vers Nietzsche pour sa conception d'une immanence non seulement affirmative, mais *affectée par les forces matérielles*, cette immanence étant selon Deleuze mise en mouvement par la connexion d'éléments disparates, connexions qui, estime-t-il, expriment cette immanence, laquelle ne cesse d'être affectée par ce dans quoi elle s'exprime – l'univocité de l'être étant ainsi l'expression de la volonté de puissance qui revient vers celle-ci dans un éternel retour des différences idéelles et matérielles. Dans la pensée deleuzienne, l'immanence devient le fruit du hasard (le lancer des dés), puis s'exprime suivant ce hasard (la retombée des dés). D'où ces mots de *Logique du sens* : « si l'Être ne se dit pas sans arriver, si l'Être est l'unique événement où tous les événements communiquent, l'univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit<sup>449</sup> ». Ce qui arrive, c'est pour Deleuze l'événement comme attribution en états de choses dans la nature, tandis que ce qui se dit, c'est le sens comme expression en propositions dans la pensée. Et, chez lui, sous la représentation perceptive ou compréhensible des états de choses et des propositions, les forces matérielles comme présences brutes affectent de nouveau l'immanence, les dés étant relancés au nom d'une nouvelle attribution et d'une nouvelle expression. Telle est l'univocité de l'être proprement deleuzienne, relative non

---

<sup>449</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 211.

pas à la voix d'un dieu transcendant ou immanent, mais au *passage* comme temps vide ou synthèse disjonctive qui remplace le dieu mort. De plus, l'univocité de l'être conçue par Deleuze rend compte d'une absence de hiérarchie entre les choses<sup>450</sup>. *L'univocité deleuzienne révèle la présence d'une expression créatrice qui produit de la nouveauté dans la réalité matérielle*. Avant d'approfondir ce point, il importe de revenir sur l'influence que les stoïciens ont eue sur la philosophie de Deleuze, notamment quant à sa conception du temps qu'il peaufine dans *Logique du sens* par rapport à celle que nous avons abordée à partir de *Différence et répétition*.

### 2.3.2 – Aiôn créateur et Chronos matériel – ou le verbe infinitif sous les substantifs et les adjectifs

Après avoir développé, dans *Différence et répétition*, une conception de la temporalité en trois synthèses – présent vivant empirique, passé pur transcendantal et avenir empirico-transcendantal (éternel retour) – Deleuze s'inspire des stoïciens dans *Logique du sens* pour réduire cette conception en deux revers : Chronos, qui s'apparente au présent vivant, et Aiôn, qui est en quelque sorte un amalgame entre le passé pur comme mémoire concrète et l'avenir comme éternel retour créateur. Dans l'Antiquité grecque, Chronos est le dieu du temps, et Deleuze reprend de façon à la fois symbolique et conceptuelle l'image de cette divinité ancienne afin d'en faire le temps actuel où les différences matérielles comme forces se meuvent et agissent telles des causes empiriques. Chronos, c'est aussi chez lui le temps formel en tant qu'il permet une compréhension chronologique du passé et du futur, le tout sous la forme d'une ligne du temps, à l'instar du présent vivant. Ainsi le Chronos deleuzien personnifie-t-il tant le présent indéterminé, où se meuvent des forces matérielles à travers toutes sortes de mélanges concrets, que le présent déterminé de façon spatio-

---

<sup>450</sup> Chez Deleuze, tout s'inscrit à un même niveau, la hiérarchie étant pour lui une fiction inventée à partir de l'illusion de la transcendance, ce que mentionne René Schérer : « Il n'y a pas de hiérarchie entre les êtres, pas de principe originaire, pas de Dieu. Tout, *Le tout* est au même niveau, de même plan, d'égale dignité : non seulement les hommes, mais les animaux, les plantes, les choses; il n'y a pas de hiérarchie, mais des différences d'intérêt et de sens, d'importance. Et il arrive qu'il y ait plus de sens dans l'observation d'une tique aux aguets que dans un changement de ministère! ». René Schérer, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 15-16.

temporelle, là où la matière spatialisée se trouve formée en objets déterminés, et le temps en moments déterminés sur une ligne chronologique. Deleuze écrit : « Le présent dans Chronos est en quelque manière corporel. Le présent, c'est le temps des mélanges ou des incorporations, c'est le processus de l'incorporation même. Tempérer, temporaliser, c'est mélanger. Le présent mesure l'action des corps ou des causes<sup>451</sup> ». Si, dans la pensée deleuzienne, les corps et les causes sont des présences brutes propres à l'empirisme des forces, leur mesure est une représentation dérivée propre à l'empirisme des formes. Or, chez les stoïciens tels que les interprète Deleuze, il n'y a guère de réalité matérielle indéterminée qui s'apparenterait à un chaosmos, une logique de la mesure faisant triompher chez eux un empirisme des formes, ce que présuppose ce propos de *Logique du sens* : « il appartient au présent de délimiter, d'être la limite ou la mesure de l'action des corps, fût-ce le plus grand des corps ou l'unité de toutes les causes (Cosmos)<sup>452</sup> ». C'est pourquoi le Chronos stoïcien tel que le conçoit Deleuze, à savoir sous l'aspect d'une découpe des forces matérielles, est principalement l'affaire des représentations formelles et abstraites où l'esprit perçoit et discerne des corps déterminés en états de choses matériels, soit en matières formées. Pour sa part, Deleuze fracasse le cosmos stoïcien afin d'en briser l'unité formelle et de révéler la multiplicité actuelle des forces composant le chaosmos.

Du reste, dans la philosophie deleuzienne, les idées-réelles comme structures et les événements comme genèses de ces structures constituent le *passage* comme coexistence entre le passé (structure mémorielle) et le futur (genèse productrice), ou encore entre l'avant et l'après. Deleuze formule :

Le devenir pur et démesuré des qualités menace du dedans l'ordre des corps qualifiés. Les corps ont perdu leur mesure et ne sont plus que des simulacres. Le passé et le futur comme forces déchaînées prennent leur

---

<sup>451</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 190.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 191.

revanche, en un seul et même abîme qui menace le présent et tout ce qui existe.<sup>453</sup>

Sous le temps de Chronos, qu'il soit actuel ou formel, Deleuze estime qu'un autre temps gronde – un temps non empirique, mais *transcendantal* : le temps d'Aiôn<sup>454</sup>. Tandis que le temps de Chronos est chez Deleuze celui du présent existant, le temps d'Aiôn est celui du *paradoxe qui insiste entre les corps matériels*. En outre, dans la pensée deleuzienne, alors que Chronos contre-effectue Aiôn, puisque la matière corporelle cause les idées incorporelles, Aiôn découpe à son tour Chronos, l'événement insistant dans la matière qu'il met en forme par mélange de forces. Deleuze formule : « les événements concernent d'autant plus les corps, les tranchent et les meurtrissent d'autant plus qu'ils en parcourent toute l'extension sans profondeur<sup>455</sup> ». C'est un temps nouveau qui surgit chez Deleuze : Aiôn, qui n'existe pas mais *insiste* entre les corps. Cette notion de l'Aiôn est encore une fois tirée de l'Antiquité grecque, où elle symbolise non plus le temps chronologique (de Chronos), mais l'éternité comme temps illimité. Deleuze reprend pour son compte cette notion afin de personnifier le temps intensif inscrit dans le lieu des relations entre les termes, là où le passé et le futur écarquillent idéellement le présent dans les deux sens à la fois. L'Aiôn deleuzien, c'est le lieu paradoxal situé sur le plan du transcendantal, lieu qui prend l'allure d'un temps déchiré entre l'avant et l'après, ne cessant par là de fendre le monde empirique. C'est pour Deleuze une surface idéale qui se fait sous l'influence causale des corps existants, et qui, inversement, influe sur ces mêmes corps en les métamorphosant par insistance. Les relations idéelles sont à ses yeux des effets des corps, certes; mais, elles sont aussi des quasi-causes inscrites sur la surface mêlant passé et futur, influant à leur tour sur le présent. Il s'ensuit que, *dans la philosophie deleuzienne, la matière cause l'événement par création-*

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>454</sup> Si, dans la pensée de Deleuze, Chronos concerne bien la matière, qu'elle soit formée abstraitement ou pas, Aiôn est bien le revers transcendantal de la réalité, ce qu'a aussi vu Mireille Buydens : « L'*aion*, temps du transcendantal, se distingue de *chronos* qui est le temps de l'effectivité. Alors que ce dernier peut être défini comme le pur *présent* qui *mesure* l'incarnation des événements dans la profondeur des corps agissant, et dépend de ce fait de la matière qui le limite et le remplit, l'*aion* apparaît au contraire comme le temps toujours déjà subdivisé en un passé proche et un futur imminent, temps *sans mesure* ». Mireille Buydens, *Sahara – L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, p. 49-50.

<sup>455</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 20.

*réelle – événement qui, à son tour, se répercute sur la matière par création-productive.* Dans *Logique du sens*, Deleuze montre bien que Chronos personnifie le temps de la matière, tandis qu’Aïôn exprime le temps immatériel : « l’un est cyclique, mesure le mouvement des corps, et dépend de la matière qui le limite et le remplit [;] l’autre est pure ligne droite à la surface, incorporel, illimité, forme vide du temps, indépendant de toute matière<sup>456</sup> ». Ne nous méprenons pas : d’après Deleuze, Aïôn est bien un temps contre-effectué par les forces matérielles senties par l’esprit. Ce qu’il veut dire, c’est qu’Aïôn relève d’un temps indépendant de la matière en ce qu’il constitue le lieu de l’idéal, de l’incorporel ou des relations immatérielles *entre* les termes matériels, étant le processus *entre* ce qui est en mouvement. *Pour Deleuze, ces relations événementielles sont bien conditionnées par la matière, en plus de conditionner à leur tour la matière.*

En raison de cette répercussion de l’événement sur la matière, Deleuze affirme qu’Aïôn est une sorte d’acteur sans personnalité, agissant à titre de puissance pré-individuelle et pré-subjective : « Ce qu’il joue n’est jamais un personnage : c’est un thème (le thème complexe ou le sens) constitué par les composantes de l’événement, singularités communicantes effectivement libérées des limites des individus et des personnes<sup>457</sup> ». Considérant qu’il n’est pas un temps successif, Deleuze affirme qu’Aïôn est l’acteur ou le processus qui rend effective la succession. Il estime alors que c’est le temps de *l’infini*<sup>458</sup>. De plus, Deleuze ajoute qu’Aïôn constitue un temps vide, ou encore effondré, étant le temps transcendantal des relations simultanées entre les termes qui, eux seuls, se succèdent empiriquement. Certes, soutient-il, Aïôn est une structure mémorielle en tant qu’il est

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>458</sup> C’est Émile Bréhier qui a inspiré Deleuze sur ce point. Dans *La théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*, Bréhier soutient que certains stoïciens – pas tous – ont préféré se tourner vers les verbes pour exprimer l’événement, ce qui leur permettait d’éviter la copule « est ». Dans ses mots : « L’on sait que certains mégariques refusaient d’énoncer les jugements sous leur forme habituelle, à l’aide de la copule *est*. On ne doit pas dire, pensaient-ils : "L’arbre est vert", mais "L’arbre verdoie"[.] Lorsqu’on néglige la copule *est* et que l’on exprime le sujet par un verbe où l’épithète attribut n’est pas mise en évidence, l’attribut, considéré comme le verbe tout entier, apparaît alors non plus comme exprimant un concept (objet ou classe d’objets), mais seulement un fait ou un événement ».

Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, p. 20.

passé, mais cette structure (transcendantale) n'est rien sans les forces matérielles (empiriques) qui les contre-effectuent. Et, estime-t-il encore, Aiôn est une genèse productrice en tant qu'il est futur, mais cette genèse n'est rien sans la structure *et* les forces (empirico-transcendantales) qui contre-effectuent cette structure. Bref, dans la pensée deleuzienne, le temps infinitif de l'Aiôn relève d'un dehors métaphysique, étant une sorte d'« extra-être », dit Deleuze – ou encore une immanence comme relations idéelles entre les termes matériels, ces relations n'étant rien sans ces termes qui les créent par la sensation, l'affection ou encore le lancer des dés<sup>459</sup>. Chez Deleuze, ces relations ne sont rien sans leur effectuation dans ces mêmes termes sous l'aspect du sens événementiel, comme l'expriment ces mots de *Logique du sens* :

Voilà le secret de l'événement : qu'il soit sur l'Aiôn et pourtant ne le remplisse pas. Comment l'incorporel remplirait-il l'incorporel, et l'impénétrable l'impénétrable ? Seuls les corps se pénètrent, seul Chronos est rempli par les états de choses et les mouvements d'objets qu'il mesure. Mais forme vide et déroulée du temps, l'Aiôn subdivise à l'infini ce qui le hante sans jamais l'habiter, Événement pour tous les événements; c'est pourquoi l'unité des événements ou des effets entre eux est d'un tout autre type que l'unité des causes corporelles entre elles.<sup>460</sup>

En tant qu'Aiôn symbolise chez Deleuze un temps vide entre le passé et le futur, la synthèse disjonctive prend un nouveau sens : celui du caractère irréductible entre l'avant et l'après, qui pourtant communiquent dans un instant paradoxal où ils coexistent comme devenir ou processus. En ce sens, la relation de coexistence entre l'avant et l'après est une communication entre ce qui semble incompatible, d'où le paradoxe du devenir. C'est pourquoi la synthèse est dite « disjonctive » par Deleuze; mais pourtant, elle est bel et bien

---

<sup>459</sup> C'est ce qu'affirme vraisemblablement Alain Beaulieu dans son article sur les stoïciens chez Deleuze : « Les forces nous deviennent étrangères en tant que leur passage dans la matière (incluant notre corps) génère des singularités non familières, et elles circulent dans le monde à la manière d'une énergie inépuisable et autocrée ». Dans nos mots, la génération des singularités ou des idées virtuelles se fait chez Deleuze par création-réelle, et la circulation des forces matérielles se fait par création-productive.

Alain Beaulieu, « Gilles Deleuze et les Stoïciens », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 64.

<sup>460</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 81.

effective, permettant aux idées virtuelles qui grouillent dans la mémoire inconsciente et ontologique de s'actualiser en expressions et en attributions, c'est-à-dire de créer sous l'aspect du sens événementiel dans la réalité matérielle. Et, c'est là que la coexistence entre le passé et le futur prend tout son sens dans la philosophie deleuzienne : le passé comme structure mémorielle contre-effectuée par les forces matérielles permet la création de l'avenir comme genèse productrice effectuant des corps nouveaux dans la réalité matérielle<sup>461</sup>. Suivant Deleuze, c'est ce que Whitehead appelle « processus créatif », ce que Nietzsche appelle « volonté de puissance », et ce que Kant a manqué en ayant rempli le temps vide par la forme *a priori* « statique » du temps comme sens interne de la succession. Aiôn, c'est en somme chez Deleuze la personnification du passage en lui-même, lequel peut être intuitionné grâce au temps de verbe infinitif; quant à Chronos, il personnifie ce qui résulte de ce passage sous l'aspect de termes actuels dans les forces matérielles, et, en parallèle, de termes intellectuels dans la matière formée.

C'est donc la nature paradoxale du temps vide de l'Aiôn qui explique d'après Deleuze le dynamisme de la différenciation comme essence du passage. Autrement dit, le paradoxe du passé et du futur provoque selon lui les changements d'états de choses au sein des corps matériels. Ainsi, d'un point de vue deleuzien, le devenir n'est pas autre chose que cet incorporel paradoxal qu'est l'événement, lequel crée de la nouveauté dans la réalité matérielle<sup>462</sup>. Afin d'exprimer le caractère paradoxal du devenir comme coexistence du

---

<sup>461</sup> En effet, chez Deleuze, la genèse productrice est une création dans la matière qui exige une sorte de « survol » sur la surface transcendantale depuis les forces matérielles senties dans l'expérience, l'esprit étant projeté dans ce dehors à partir duquel il se relance dans la réalité matérielle en la remodelant de manière nouvelle et créatrice, ce qu'explique brièvement René Schérer : « Le paradoxe du devenir, des devenirs, ne peut être ni résolu ni éludé. Il est à travailler, à renforcer, dans son milieu et à la pointe, sur la ligne de crête, au bord de la fêlure où toute profondeur vient en surface; dans l'instant du survol, du temps suspendu qui est le temps retrouvé de la création ».

René Schérer, *op. cit.*, p. 57.

<sup>462</sup> François Zourabichvili met l'accent sur le caractère paradoxal de l'Aiôn chez Deleuze en montrant que le temps événementiel est, d'un côté, purement transcendantal et, de l'autre, un mouvement d'effectuation, d'actualisation ou de cristallisation vers le monde empirique : « Tout se passe comme si l'événement se jouait sur deux modes temporels à la fois : le présent de son *effectuation* dans un état de choses, ou de son incarnation dans un "mélange de corps"; mais aussi une éternité paradoxale où quelque chose d'*ineffectuable*, d'*incorporel*, déborde et survit à l'effectuation. La thèse constante de Deleuze est celle-ci : l'événement ne se réduit pas à son effectuation. Certes, l'événement ne pourrait jamais

passé et du futur au sein du temps vide de l'instant, Deleuze se sert d'un moment d'*Alice au pays des merveilles* de Lewis Carroll en guise d'exemple, où Alice boit une potion qui la fait changer de taille :

Dans *Alice* comme dans *De l'autre côté du miroir*, il s'agit d'une catégorie de choses très spéciales : les événements, les événements purs. Quand je dis « Alice grandit », je veux dire qu'elle devient plus grande qu'elle n'était. Mais par là-même aussi, elle devient plus petite qu'elle n'est maintenant. Bien sûr, ce n'est pas en même temps qu'elle est plus grande et plus petite. Mais c'est en même temps qu'elle le devient. Elle est plus grande maintenant, elle était plus petite auparavant. Mais c'est en même temps, du même coup, qu'on devient plus grand qu'on n'était, et qu'on se fait plus petit qu'on ne devient. Telle est la simultanéité d'un devenir dont le propre est d'esquiver le présent. En tant qu'il esquive le présent, le devenir ne supporte pas la séparation ni la distinction de l'avant et de l'après, du passé et du futur. Il appartient à l'essence du devenir d'aller, de tirer dans les deux sens à la fois : Alice ne grandit pas sans rapetisser, et inversement.<sup>463</sup>

Affirmer qu'« Alice grandit », c'est selon Deleuze affirmer *à la fois* qu'elle devient plus grande qu'elle n'était et qu'elle se fait plus petite qu'elle ne devient. Ce qu'il veut dire par ce paradoxe entre l'Alice-petite et l'Alice-grande, c'est que son « grandir » rend compte d'un devenir, soit d'un « en-train-de-grandir ». Donc, selon cette perspective, l'Alice-petite est l'état de choses rencontré dans les différences matérielles qui forcent la structure transcendantale d'Alice par la violence des sensations, les idées virtuelles étant alors contre-effectuées par cette Alice-petite sous l'aspect du passé pur; mais, *simultanément*, ces idées virtuelles insistent dans la matière, effectuant l'Alice-grande, laquelle est l'expression d'un sens nouveau et l'attribution d'un événement nouveau, le tout dans un état de choses actuel comme genèse ou création-productive vers l'avenir. Cet exemple révèle que, chez Deleuze, c'est par le temps d'Aiôn qu'il y a une création de mélanges de forces et d'états formels

---

s'effectuer s'il ne disposait de la continuité d'un présent homogène; mais quand l'effectuation est finie, on remarque qu'on est passé dans un autre présent qui succède au précédent. L'événement est ainsi escamoté. C'est qu'en tant que tel il n'a pas de présent, et fait coïncider étrangement le futur (pas encore là et pourtant déjà là) et le passé (encore présent et pourtant déjà passé). Tel est le paradoxe du devenir ». François Zourabichvili, « Deleuze. Une philosophie de l'événement », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 86.

<sup>463</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 9.

dans les corps matériels, ou encore qu'il y a de l'insistance dans ce qui existe, les relations transcendantales modulant de la sorte les termes empiriques :

Alors que Chronos exprimait l'action des corps et la création des qualités corporelles, Aiôn est le lieu des événements incorporels, et des attributs distincts des qualités. Alors que Chronos était inséparable des corps qui le remplissaient comme causes et matières, Aiôn est peuplé d'effets qui le hantent sans jamais le remplir.<sup>464</sup>

*L'Aiôn deleuzien relève de l'instant éternel en tant qu'il crée toujours dans la matière.* Ce qui est créé, ce sont chez Deleuze des *corps actifs*, au niveau de l'empirisme des forces, et des *qualités corporelles*, au niveau de l'empirisme des formes, selon que l'esprit sent la présence brute de la matière dans son délire, ou qu'il perçoit cette matière comme représentation dérivée sous la lunette du bon sens.

En bref, Deleuze se sert de l'image de Chronos afin de conceptualiser le présent, tandis qu'Aiôn exprime chez lui la coexistence du passé et du futur dans l'instant paradoxal :

D'une part le présent toujours limité, qui mesure l'action des corps comme causes, et l'état de leurs mélanges en profondeur (Chronos); d'autre part le passé et le futur essentiellement illimités, qui recueillent à la surface les événements incorporels en tant qu'effets (Aiôn).<sup>465</sup>

Le Chronos deleuzien comprend la synthèse du présent vivant où les forces matérielles se différencient et se répètent matériellement du point de vue de l'empirisme des formes – forces qui sont chez Deleuze des causes physiques. Par ailleurs, la répétition matérielle de *Différence et répétition*, il en parle sous l'aspect d'un éternel retour physique dans *Logique du sens* : « le temps du présent est donc toujours un temps limité, mais infini parce que cyclique, animant un éternel retour physique comme retour du Même, et une éternelle sagesse morale comme sagesse de la Cause<sup>466</sup> ». L'éternel retour physique constitue chez

---

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 78.

Deleuze le mouvement successif dans les termes actuels – mouvement qui paraît se répéter au regard de l'esprit doté de bon sens par la force de l'habitude, les formes de droit ayant le dessus sur les forces de fait. D'après notre interprétation de la pensée deleuzienne, il nous semble que c'est cet éternel retour qui, par l'entremise des forces causales senties par l'esprit passif, permet de contre-effectuer des idées virtuelles dans la mémoire transcendante de celui-ci. Quant à Aïôn, nous pensons qu'il s'agit chez Deleuze de la coexistence des deux dernières synthèses de *Différence et répétition* (passé pur et éternel retour), étant ainsi la synthèse disjonctive entre le passé pur comme structure mémorielle et l'expression vers l'avenir comme genèse créatrice, là où les idées-réelles (ou virtuelles) se différentient et se répètent spirituellement, étant des différences comme effets spirituels sous l'aspect d'un véritable éternel retour : « N'y a-t-il pas là, dans l'Aïôn, un labyrinthe tout autre que celui de Chronos, encore plus terrible, et qui commande un *autre* éternel retour et une autre éthique (éthique des Effets) ?<sup>467</sup> ». Cet autre éternel retour chez Deleuze, que nous n'hésitons pas à qualifier pour notre part de « métaphysique », revient comme synthèse disjonctive après avoir effectué l'éternel retour physique, étant de l'ordre de la répétition spirituelle dans les relations transcendantales entre les termes. Dans cette perspective, sous l'influence de l'éternel retour physique, l'éternel retour métaphysique voit sa structure changer de telle sorte que la genèse créatrice dans le monde actuel prend des voies nouvelles comme passage ou processus, tant du côté du sens que de l'événement. C'est dire que, dans la philosophie de Deleuze, cet éternel retour s'inscrit au niveau du passage où grouillent l'ensemble des conditions transcendantales de l'expérience : il s'agit du temps vide et effondé qui coule sans ne jamais se remplir, les conditions s'y trouvant sous l'aspect d'idées virtuelles, lesquelles confèrent une logique à la genèse des choses actuelles, étant aussitôt écartées et oubliées *au profit de leur répétition différenciée*. Voilà pourquoi Deleuze, en reprenant l'image du coup de dés dans *Logique du sens*, parle d'une *redéfinition perpétuelle des règles*, évoquant par là le caractère mouvant de la structure transcendante faite de singularités (idées virtuelles), la différenciation de cette structure

---

<sup>467</sup> *Ibidem*.

(le résultat des dés) étant contre-effectuée par le chaosmos des différences matérielles rencontrées dans le cours hasardeux de l'expérience (le lancer des dés) :

Les coups sont successifs les uns par rapport aux autres, mais simultanés par rapport à ce point qui change toujours la règle, qui coordonne et ramifie les séries correspondantes, insufflant le hasard sur toute la longueur de chacune. L'unique lancer est un chaos, dont chaque coup est un fragment. Chaque coup opère une distribution de singularités, constellation.<sup>468</sup>

Chez Deleuze, le lancer des dés se fait ainsi depuis le plan du Chronos de l'empirisme des forces (chaosmos), puis les nouveaux résultats confèrent de nouvelles règles sur le plan d'Aiôn (structure incorporelle et genèse événementielle), qui insiste alors au sein d'un Chronos nouvellement déterminé, cette fois sur le plan de l'empirisme des formes (cosmos) – formes sous lesquelles les forces donnent lieu à un nouveau lancer des dés, et ainsi de suite. Il apparaît que, dans la pensée deleuzienne, l'éternel retour physique et l'éternel retour métaphysique ne cessent de s'enrouler en zigzaguant entre le présent existant et le passé-futur insistant tout en ne cessant de faire varier les différences matérielles (empiriques) et idéelles (transcendantales). Si, chez Deleuze, l'image de la spirale décentrée exprime ces rapports entre éternels retours, c'est en raison de l'absence d'identité du cours des choses, tant au niveau du mouvement empirique que du processus transcendantal : alors que le cercle rend compte d'une ligne courbée qui se rejoint, revenant alors sur elle-même, la spirale exprime une ligne également courbée, mais *qui ne se rejoint jamais*, partant alors vers des horizons toujours nouveaux.

Deleuze affirme au demeurant qu'il n'y a pas que des mélanges de forces ou des formes matérielles qui soient créées par le temps d'Aiôn : *le langage est également rendu possible par lui*<sup>469</sup>. La coexistence paradoxale du passé et du futur s'apparente pour Deleuze à une tension dynamique qui confère un *sens* au simple bruit sonore des corps empiriques :

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 75-76.

<sup>469</sup> Une fois de plus, François Zourabichvili montre bien que l'esprit est pour Deleuze le processus transcendantal lui-même qui s'exprime de façon univoque, à la fois dans la matière et dans le langage,

C'est ce monde nouveau, des effets incorporels ou des effets de surface, qui rend le langage possible. Car c'est lui [...] qui tire les sons de leur simple état d'actions et passions corporelles; c'est lui qui distingue le langage, qui l'empêche de se confondre avec le bruitage des corps.<sup>470</sup>

Chez Deleuze, le temps d'Aiôn comme lieu des idées s'apparente de la sorte à une métaphysique qui s'exprime à travers les corps physiques *et* le langage abstrait :

C'est l'exprimé, dans son indépendance, qui fonde le langage ou l'expression, c'est-à-dire la propriété métaphysique acquise par les sons d'avoir un sens, et secondairement de signifier, de manifester, de désigner, au lieu d'appartenir aux corps comme des qualités physiques.<sup>471</sup>

L'Aiôn deleuzien s'exprime à la fois en corps matériel et en propositions abstraites. Dans cette perspective, comme les états de choses se font et se défont, le langage dit le passé tout en se créant vers le futur. Du reste, pour Deleuze, si l'Aiôn s'exprime par l'infinif, vu son caractère dynamique – sa différenciation, son éternel retour (ou sa répétition spirituelle), sa genèse productrice de sens et d'événements – c'est par les substantifs et les adjectifs que se dit le Chronos de l'empirisme des formes. Puisqu'il est statiquement représenté, l'esprit doté de bon sens y distingue selon Deleuze des substances, soit des matières formées dans la perception pouvant être comprises dans le langage abstrait, de telles substances ayant des qualités à titre dérivé. Suivant un exemple utilisé par ce dernier, si le « verdoyer » exprime l'infinif du temps d'Aiôn comme structure virtuelle grouillante d'idées-réelles qui insistent dans la matière, les « feuilles » expriment le substantif du temps

---

leur distinction n'étant que formelle ou de droit, puisque le tout se confond dans les faits : « Enfin, la distinction d'Aiôn et de Chronos, de l'événement et de son effectuation, évite un pur et simple dualisme de l'esprit et du corps, car les effectuations physiques impliquent déjà ce qui diffère d'elles en nature (l'événement). L'esprit est réellement distinct du corps, mais ne constitue pas un ordre d'existence originellement séparé ou indépendant : il est la sensibilité même (ou l'affect), ou plutôt sa part ineffectuable et incorporelle, la coexistence virtuelle au moins momentanée qu'elle implique. L'esprit émerge à la surface du corps, l'esprit est l'événement dans ce qui arrive. Le dualisme apparent du corps et de l'esprit dérive seulement du fait que le langage, rendu précisément possible – distinct du corps – par ce statut de l'événement, est réduit dans son usage courant à un échange d'informations ou d'opinions qui installe la pensée dans des milieux apparemment séparés ».

François Zourabichvili, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>470</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 194.

<sup>471</sup> *Ibidem.*

de Chronos comme matières formées, et la qualité du « vert » exprime l'adjectif de celui-ci comme propriété attribuée abstraitement. De sorte que, estime Deleuze, lorsque nous disons que Chronos est mis en mouvement par Aîôn, cela équivaut à dire que les feuilles vertes sont mises en mouvement par le « verdoyer ». Ici, il y a le substantif « feuille » et l'adjectif « verte » d'un côté, et l'infinitif « verdoyer » de l'autre. Ainsi, soutient Deleuze, l'infinitif comme langage de l'événement exprime les incorporels et le devenir-fou :

Ce que nous voulons dire par « grandir », « diminuer », « rougir », « verdoyer », « trancher », « être tranché », etc., est d'une tout autre sorte : non plus du tout des états de choses ou des mélanges au fond des corps, mais des événements incorporels à la surface, qui résultent de ces mélanges. *L'arbre verdoie...*<sup>472</sup>

Il s'agit en bref d'après Deleuze de tourner le langage vers le devenir-fou pour faire éclater le nom propre, les substantifs et les adjectifs au profit des verbes relatifs à la puissance de l'infini : « quand les substantifs et adjectifs se mettent à fondre, quand les noms d'arrêt et de repos sont entraînés par les verbes de pur devenir et glissent dans le langage des événements, toute identité se perd pour le moi, le monde et Dieu<sup>473</sup> ». Selon Deleuze, toute essence formelle se trouve alors écartelée au nom des forces et des événements. À ses yeux, le paradoxe s'exprime ainsi via les verbes – véritable langage de l'événement : « Le paradoxe est d'abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes<sup>474</sup> ». Il s'ensuit que, dans la philosophie deleuzienne, seul l'esprit délirant est à même de vivre en fonction des forces matérielles et des événements idéels tout en ayant une éthique créatrice des bonnes rencontres – au lieu d'une morale des inventions qui, trop souvent de l'avis de Deleuze, mène le sens commun à tout hiérarchiser au nom de fictions comme le « bien » et le « mal », et par suite à juger la vie à tort au nom du droit, loin des faits.

---

<sup>472</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 15.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 12.

\*

Résumons : l'actualisation chez Deleuze est une création-productive qui prend deux voies distinctes, à savoir celle du *sens*, rendant compte d'une logique en ce que la matière n'est pas organisée n'importe comment, mais selon une structure mouvante et idéale précise, et celle de l'*événement* en ce que cette structure génère des choses bien concrètes. Le transcendantal deleuzien est structuré par les forces matérielles, et cette structure crée des états de choses et des formes abstraites suivant un sens événementiel, le tout s'exprimant de façon univoque; en effet, même si l'esprit perçoit et comprend des choses diverses, Deleuze soutient que cette diversité peut très bien être produite par une même structure. Et, selon lui, en tant que cette structure est une multiplicité propre à un espace intensif, l'expression peut être conçue comme une clameur, soit une multiplicité de voix qui s'expriment en sens ainsi qu'en événement parallèles. C'est à Duns Scot que Deleuze emprunte l'idée de l'expression univoque, mais il rejette son dieu transcendant. Avec Spinoza, il place l'expression univoque dans l'immanence, mais rejette son caractère figé, divin et substantiel. Puis, avec Nietzsche, il conçoit une univocité partant d'idées dynamiques, lesquelles sont conditionnées par le cours de l'expérience, l'esprit étant affecté par la matière – de sorte que les idées qui s'expriment ne sont jamais les mêmes, l'expression du transcendantal créant dans la matière des choses toujours différentes. Chez Deleuze, les mélanges de forces ne sont donc jamais identiques. Et, dans sa philosophie, puisque ces rapports de forces nouvellement actualisés ne cessent de conditionner la structure transcendantale, il va sans dire qu'il y a un éternel retour de l'expression, toujours univoque mais jamais depuis les mêmes voix (ou idées virtuelles). Le concept d'Aiôn permet à Deleuze d'élaborer une univocité non substantielle : il s'agit chez lui d'un temps vide, sans dieu, d'un pur passage entre, d'une part, les forces matérielles contractées en passé pur, et, d'autre part, la création-productive dans de nouveaux mélanges de forces vers l'avenir. Aiôn personnifie ainsi un temps paradoxal comme processus contre-effectué par Chronos, le temps empirique de la réalité matérielle, et effectuant de la nouveauté dans Chronos sous l'expression univoque du sens et de l'événement. Si des formes sont

générees dans Chronos, lequel apparaît alors sous l'aspect d'un cosmos, c'est qu'il y a selon Deleuze des forces qui se mélangent derrière ces formes, rendant compte d'un chaosmos sous-jacent au cosmos.

En guise de solution à notre problème, nous affirmons que, dans la pensée deleuzienne, le sens provient des idées virtuelles qui articulent les forces matérielles dans un devenir allant du passé au futur, le tout ne s'exprimant pas n'importe comment, mais *d'après la structure mémorielle générée par la matière sentie* – et, il en est de même de l'événement, puisqu'il complète le sens, tous deux s'exprimant de façon univoque. Chez Deleuze, l'expérience génère dans l'esprit une structure idéale qui, en tant qu'elle grouille de traces structurelles assurant une certaine continuité dans sa mémoire inconsciente, pousse cet esprit à agir de façon impersonnelle dans le monde, permettant l'actualisation dans la matière *selon une logique bien concrète*. En somme, dans la pensée deleuzienne, la matière affecte l'esprit, et il se crée en lui des idées-réelles comme relations vides entre des termes matériels contractés; puis, le processus transcendantal met en communication les forces contractées du passé avec d'autres forces matérielles en une poussée vers l'avenir, ce qui permet la création univoque d'états de choses nouveaux suivant une logique du sens et de l'événement qui engendre une diversité à partir de laquelle il importe de ne pas fabuler pour éviter les illusions de toutes sortes. Et, d'après Deleuze, le tout ne cesse jamais, l'éternel retour physique du temps empirique de Chronos affectant toujours l'éternel retour métaphysique du temps transcendantal d'Aiôn, généré par création-réelle depuis la matière, et générant par création-productive dans la matière, selon un sens logique précis qui se différencie néanmoins. C'est donc l'idée d'une logique transcendantale qui nous est apparue dans notre étude de Deleuze, l'actualisation étant l'expression d'une structure vide, mais bien conditionnée par les forces qui la contre-effectuent – expression qui, selon Deleuze, s'effectue dans un chaosmos où des mélanges se font selon un sens événementiel précis.

Simplifions : *chez Deleuze, la création de nouveauté dans la matière (création tendue vers l'avenir) se fait en fonction de la structure idéale qui a été générée dans le passé sous l'impact de forces matérielles*

rencontrées, la logique transcendantale étant à comprendre comme une mémoire qui ne cesse de se restructurer dans le devenir de la réalité. De plus, le temps d'Aïôn est selon lui le processus mettant en connexion les traces concrètes du passé avec l'expression univoque vers l'avenir, étant de l'ordre de la synthèse disjonctive comme temps vide et paradoxal. Du reste, si nous avons indiqué à quelques reprises que l'expression du sens événementiel s'effectue pour Deleuze à la fois dans les mots et dans les choses, la distinction entre ce qui revient à l'empirisme des formes et ce qui revient à l'empirisme des forces demeure encore floue. Afin d'éclaircir le tout dans nos investigations sur la pensée deleuzienne, nos deux prochaines parties seront consacrées à l'expression des propositions abstraites, de même qu'à celle des mélanges de forces en états de choses formels.

#### 2.4 – La création-inventive des abstractions depuis la sensation des forces matérielles (problème 4)

Dans *Différence et répétition*, après avoir présenté les trois synthèses du temps – l'empirique du présent vivant, la transcendantale du passé pur, et l'empirico-transcendantale de l'avenir – Deleuze aborde une tout autre synthèse : la *synthèse active*. À ses yeux, c'est cette synthèse qui arrache l'esprit à son délire factuel, l'amenant à comprendre en droit le monde sous la lunette du bon sens. Que fait une telle synthèse ? Pour Deleuze, elle crée des abstractions. Depuis notre premier chapitre, nous avons fait part à maintes reprises de sa critique de la pensée abstraite en général, c'est-à-dire des représentations formelles en tant qu'elles écartent selon lui le réel concret et les présences matérielles. Toutefois, la nature des abstractions dans la pensée deleuzienne nous a jusqu'alors échappé. Il est temps de l'aborder, puisque nous avons tous les éléments requis pour bien l'appréhender, maintenant que nous avons approfondi l'empirisme transcendantal deleuzien. En effet, chez Deleuze, la synthèse active découle du rapport entre les trois synthèses « concrètes » du temps, comme nous le développerons bientôt.

Selon Deleuze, cette nouvelle synthèse dérive de la mémoire transcendante en tant que celle-ci est contre-effectuée par la matière empirique. Il écrit dans *Différence et répétition* : « La synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendante) propre à la mémoire elle-même<sup>475</sup> ». Or, n'avons-nous pas dit que, chez Deleuze, cette mémoire doit être considérée sous l'aspect d'une structure concrète, à savoir comme ce revers virtuel de la réalité qui insiste concrètement dans l'existence actuelle ? Comment du concret pourrait-il alors surgir de l'abstrait ? C'est que, estime Deleuze, en tant que processus créateur de nouveauté, l'actualisation s'effectue sous les deux formes que sont l'événement et le sens – et, suivant l'une des voies prises par l'expression univoque des idées virtuelles, il en découle la *reproduction* et la *réflexion*, toutes deux étant formelles et abstraites. En ce sens, est formel ce qui résulte de la détermination de ce qui est senti, soit des images lumineuses, et est abstrait ce qui relève des idées générales qui, soutient Deleuze, s'éloignent de la vie et du mouvement réel des choses : par exemple, les universaux, l'identité comme unification de différences au sein d'une représentation, la reconnaissance comme répétition du « Même » – alors que, pour lui, seule la Différence se répète, la reconnaissance étant une sorte d'illusion, une affaire de simulation provoquée par les simulacres.

Mais, comment expliquer le passage de la mémoire concrète à la création de perceptions formelles et de réflexions abstraites ? Ce problème, nous l'abordons ainsi : comment se produisent les formes et les abstractions dans la philosophie deleuzienne ? Nous ajoutons : pouvons-nous considérer que les représentations formelles et abstraites chez Deleuze sont créées ? La matière a-t-elle selon lui un rôle à jouer dans la genèse des formes et des abstractions ? Finalement, puisque la subjectivité deleuzienne semble dériver de la synthèse active – elle-même dérivée des trois synthèses temporelles constitutives de l'empirisme transcendantal – pouvons-nous considérer qu'elle est déterminée par les impressions sensibles propres à la matière, le tout sous le mode de la création ? Il s'agira pour nous de

---

<sup>475</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 110.

comprendre les notions deleuziennes de reproduction et de réflexion, et de questionner à nouveau la subjectivité humaine, laissée en suspens depuis notre partie 1.5, et que nous pouvons désormais approfondir, puisque nous avons élaboré ce qu'est le transcendantal pour Deleuze.

#### 2.4.1 – La réflexion comme application de la reproduction d'anciens présents sur l'actuel

Souvenons-nous que, dans l'empirisme deleuzien propre au présent vivant comme première synthèse passive, l'imagination contracte des habitudes alors que l'esprit contemple la réalité matérielle – et, celui-ci finit par y voir de la différenciation et, dans celle-ci, de la répétition matérielle. Cette contraction le rend alors perplexe et le pousse à se questionner. Nous sommes à présent en mesure de comprendre que, d'après Deleuze, des problèmes de l'ordre du virtuel ont du même coup été contre-effectués dans l'inconscient de l'esprit, le tout par la violence des différences matérielles comme forces senties. Or, tel que vu dans notre partie 1.3.3, tout comme, depuis le plan empirique de la réalité, l'imagination contracte les données matérielles (les images lumineuses) de manière à créer des habitudes par un travail fantaisiste de schématisation, l'esprit étant alors à même d'identifier et de reconnaître ce qui se répète matériellement, il se passe quelque chose de similaire, mais cette fois depuis le plan transcendantal de cette même réalité, l'imagination contractant ici non plus les données matérielles, mais les *idées virtuelles*, construisant ainsi à partir d'elles des représentations formelles et abstraites. Autrement dit, estime Deleuze, *l'imagination s'empare des problèmes virtuels, puis par un travail de contraction, crée des solutions actuelles sous le mode de la perception formelle et de la compréhension abstraite*. D'après ce dernier, avec la synthèse active, c'est donc au niveau de la mémoire virtuelle que l'imagination contracte, à même le passé pur, le schématisme étant alors de l'ordre du transcendantal – non plus fantaisiste en reflétant les choses empiriques reconnues, mais *reproductif* en reflétant les idées concrètes nouvelles.

Deleuze s'est vraisemblablement inspiré de Kant, et sans doute à travers Heidegger, quant à l'idée d'un schématisme puisant à même la structure transcendantale. C'est que, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger fait référence à la mise en rapport que l'imagination schématisante établit entre l'intuition pure et les catégories chez Kant : « les concepts purs sont, par médiation de la synthèse pure de l'imagination transcendantale, essentiellement relatifs à l'intuition pure (au temps), et cette relation est réciproque<sup>476</sup> ». Puis, en considérant la connaissance construite à partir d'un tel schématisme comme une forme de transcendance, Heidegger développe sur la conception kantienne d'un schématisme transcendantal : « Ce schématisme construit *a priori* la transcendance et se nomme donc "schématisme transcendantal"<sup>477</sup> ». Il explique ensuite que le schématisme transcendantal chez Kant s'appuie sur la forme pure du temps pour la genèse de la transcendance, c'est-à-dire de la connaissance formée par l'imagination – chose qu'il trouve pour sa part déplorable, vu l'éloignement qu'un tel schématisme suscite vis-à-vis de l'ontologie, soit de l'être en tant qu'être<sup>478</sup>. Deleuze reprend pour son compte la conception d'une imagination transcendantale qui schématise tout en gardant à l'esprit le souhait de Heidegger de se rapprocher de l'être en tant qu'être, comme il est suggéré dans la toute première page de *Différence et répétition*, où Deleuze affirme qu'il y a une « orientation de plus en plus accentuée de Heidegger vers une philosophie de la Différence

---

<sup>476</sup> Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1965, p. 161.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>478</sup> En effet, dans un article consacré à la métaphysique heideggérienne, Jean Grondin démontre que Heidegger se détache de Kant en ce que celui-ci a accordé trop d'importance à la schématisation de la connaissance de l'être fondée sur l'imagination transcendantale, et trop peu à l'être en tant qu'être : « La conclusion du débat de Heidegger avec Kant reste finalement négative : Kant s'est bien approché de la thématique d'une "ontologie fondamentale" par sa théorie du schématisme de l'imagination transcendantale, source de la compréhension de l'être, mais il n'aurait pas su poser le problème de l'être pour lui-même ». De son côté, nous le verrons, même si c'est au prix d'une prise de distance avec l'être factuel, Deleuze considère importante l'exposition du schématisme transcendantal comme genèse des représentations formelles et abstraites, puisqu'un tel schématisme tire sa source de la réalité virtuelle, en plus d'être activé sous l'influence de la matière actuelle – sans compter que le tout permet selon lui de comprendre l'origine de la bêtise et de la conservation, lesquelles bloquent la pensée et la création. Nous aborderons ces notions dans la prochaine partie du présent chapitre.

Jean Grondin, « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Philopsis : Revue numérique*, p. 20-21. (Texte originellement paru dans la revue *Dioti*, n° VI, 1999, 163-204).

ontologique<sup>479</sup> ». Plus loin, Deleuze écrit : « Il faut, conformément à l'intuition ontologique de Heidegger, que la différence soit en elle-même articulation et liaison<sup>480</sup> ». Ainsi Deleuze tente-t-il de concilier le schématisme de Kant avec une certaine ontologie, évacuant pour ce faire la conception kantienne d'une structure transcendantale *a priori*<sup>481</sup>. Dans la pensée deleuzienne, l'imagination ne schématise pas à partir de la forme pure du temps, une telle forme n'étant pour Deleuze qu'un concept de droit qui ne réfère à rien de réel – le temps transcendantal étant chez lui vide et aformel – mais *à partir de la différenciation des idées virtuelles*, ou encore de la structure transcendantale dynamique, mise elle-même en mouvement par la force de l'expérience. Dans *Différence et répétition*, Deleuze peut alors parler d'un « schème idéal, [et] non plus schème d'un concept<sup>482</sup> ». Dans « La méthode de dramatisation », texte provenant d'une communication qu'il a faite tout juste avant la soutenance de sa thèse qu'est *Différence et répétition*, il ajoute que « ce qui reste encore tout à fait mystérieux, c'est la manière dont le schème a ce pouvoir par rapport au concept<sup>483</sup> ». Peut-être est-ce afin d'écarter ce « mystère » que Deleuze remplit le schématisme d'idées intensives afin d'en expliquer l'origine structurelle, issue de la contre-effectuation (création-réelle) depuis la matière empirique. Ce qui l'amène à soutenir sans grande

---

<sup>479</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 1.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>481</sup> C'est ce qu'explique Alberto Gualandi en affirmant que Deleuze a opéré un « remplissage » du schématisme, ce que Heidegger n'a selon lui pas fait de son côté. Gualandi montre d'abord que Deleuze s'est bien inspiré de Heidegger quant à l'idée d'un schématisme puisant à même la structure transcendantale : « Pour Heidegger ainsi que pour Deleuze, le schématisme transcendantal est le secret de la théorie kantienne de la connaissance, le véritable agent de la synthèse de la représentation, le principe de la genèse des vérités du monde de la représentation, l'instance active productrice de l'événement ». Après quoi Gualandi soutient qu'il y a entre Deleuze et Heidegger un point de désaccord : « Ce qui, selon nous, fait la différence décisive entre Deleuze et Heidegger, c'est que pour Heidegger [...] le schème du temps, l'événement producteur reste, dans sa substance, vide, c'est-à-dire innommable [...] Deleuze, en revanche, opère un *remplissage métaphysique* de la notion de schème et lance un assaut décisif contre le noumène innombrable ». De ce point de vue, Heidegger a écarté de sa propre pensée le schématisme transcendantal kantien sous prétexte qu'il serait impossible de le rapprocher de l'être en tant qu'être; tandis que, de son côté, Deleuze a rempli ce schématisme d'idées virtuelles (intensités métaphysiques), elles-mêmes créées réellement sous l'impact des forces matérielles (intensités physiques), le schématisme deleuzien se rapprochant par là d'une véritable ontologie.

Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 87-88.

<sup>482</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 226.

<sup>483</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 138.

surprise que le schème kantien est trop abstrait, trop près d'une certaine formalité logique, étant conçu sous l'influence non pas d'idées intensives, mais de « possibilités extensives », à savoir encore une fois de « décalques » empiriques. Ainsi formule-t-il : « Le schème kantien prendrait son essor, et se dépasserait vers une conception de l'Idée différentielle, s'il ne restait indûment subordonné aux catégories qui le réduisent à l'état de simple médiation dans le monde de la représentation<sup>484</sup> ». Dans un autre passage de *Différence et répétition*, Deleuze élabore :

Ces déterminations dynamiques spatio-temporelles, n'est-ce pas déjà ce que Kant appelait des schèmes ? Il y a toutefois une grande différence. Le schème est bien une règle de détermination du temps et de construction de l'espace, mais il est pensé et mis en oeuvre par rapport au concept comme possibilité logique; cette référence est présente dans sa nature même, au point qu'il convertit seulement la possibilité logique en possibilité transcendantale. Il fait correspondre des relations spatio-temporelles aux relations logiques du concept.<sup>485</sup>

Dans cet extrait, Deleuze semble délaissier le concept du schème, mais il le reprend bel et bien dans sa propre pensée tout en le renouvelant<sup>486</sup>. Le schème devient alors chez lui la construction du plan de l'empirisme des formes, c'est-à-dire de la perception extensive et de la compréhension abstraite, le tout par un travail de l'imagination qui ne s'appuie guère sur une structure transcendantale *a priori*, et encore moins sur ce que l'esprit doté de bon sens perçoit et comprend déjà – *l'imagination étant ici guidée par les idées virtuelles en elles-mêmes*, soit par les intensités qui, depuis leur structure interne, rend possible la genèse des représentations formelles et abstraites. Ainsi Deleuze peut-il écrire :

L'espace en tant qu'intuition pure, *spatium*, est quantité intensive; et l'intensité comme principe transcendantal n'est pas simplement l'anticipation de la perception, mais la source d'une quadruple genèse, celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur

<sup>484</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 365.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>486</sup> Rappelons-nous la distinction qu'il soulève entre le schématisme extensif et le schématisme intensif, ce que nous avons abordé dans notre partie 1.3.2.

extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quante* comme désignation d'objet.<sup>487</sup>

Qu'en résulte-t-il dans la philosophie deleuzienne ? *Une construction de l'ordre de la genèse à l'intérieur de l'esprit passif, qui devient aussitôt actif*, et qui du même coup se voit doté d'une nouvelle capacité : celle de reproduire par imagination les anciens présents : « il y a bien une activité de reproduction qui prend pour objet la différence à lier<sup>488</sup> ». Ici, suivant Deleuze, *le passé prend l'allure d'une abstraction généralisante sous la forme de souvenirs conscients, tandis qu'une mémoire volontaire fait son apparition* : « du point de vue de la reproduction de la mémoire, c'est le passé (comme médiation des présents) qui est devenu général<sup>489</sup> ». Sans donner plus d'explications, Deleuze réitère qu'il s'agit là du travail « [d']une imagination qui se donne pour but de retrouver, de recréer (reproduction mémorielle-imaginative)<sup>490</sup> ». Ainsi le passé s'avère-t-il à ses yeux reproduit par l'imagination sous la forme de représentations abstraites, lesquelles s'apparentent à des espèces de solutions actualisées, créées schématiquement par la contraction des idées virtuelles comme problèmes transcendants.

Qu'est-ce en somme que le passé reproduit abstraitement dans la philosophie deleuzienne ? C'est l'ensemble des anciens présents; de sorte que, chez Deleuze, du point de vue de la reproduction de la mémoire, le passé est ce qui contient tous les anciens présents sous le mode de la représentation, le tout étant possible grâce à l'imagination ainsi qu'aux rapports d'association qui en découlent. De toute évidence, auprès de l'influence que Kant a exercée sur lui par rapport à la notion de schématisme liée à la synthèse active, de même qu'à celle de Heidegger vis-à-vis d'un rapprochement de tout cela à l'égard d'une certaine ontologie, Deleuze se montre une fois de plus inspiré par Hume, se servant des concepts de celui-ci à ses propres fins dans *Différence et répétition* :

---

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 180.

L'ancien présent se trouve « représenté » dans l'actuel. Les limites de cette représentation ou reproduction sont en fait déterminées par les rapports variables de ressemblance et de contiguïté connus sous le nom d'association; car l'ancien présent, pour être représenté, ressemble à l'actuel.<sup>491</sup>

À partir de ces associations propres à la synthèse active surgit ce qui, selon Deleuze, rend possible la représentation abstraite des anciens présents, le tout dans le passé reproduit : il s'agit des *signes artificiels*, construit de toute pièce par l'imagination schématisante à partir des idées virtuelles. À son regard, la perception formalisée d'objets dans les forces senties relève de tels signes artificiels. Les questions empiriques de droit que pose l'esprit perplexe face à la différenciation et à la répétition matérielle, qui sont en fait chez Deleuze des problèmes virtuels transcendants, sont du reste rapidement capturées par la synthèse active, de même que traduites en signes artificiels de nature représentative. Dans la philosophie deleuzienne, la création des abstractions fait donc partie intégrante de la résolution des problèmes virtuels par les solutions actuelles.

D'après Deleuze, des forces empiriques sont senties dans le cours de l'expérience, étant toutes des différences matérielles; puis, des problèmes transcendants sont provoqués chez l'esprit passif, problèmes qui relèvent tous des idées virtuelles. L'imagination selon Deleuze contracte ces idées-problèmes, qu'elle résout dans la création schématisante de représentations actuelles, soit dans la reproduction formelle et abstraite des idées elles-mêmes issues des forces – la mémoire inconsciente rend alors possible une mémoire consciente, permettant ainsi la reconnaissance des objets : c'est une chaise, c'est une table, c'est le village de Combray... Suivant notre interprétation de Deleuze, nous constatons ici une avancée de l'empirisme des formes au détriment de l'oubli transcendantal, ce que suggère ces mots de *Différence et répétition* :

Combray ne ressurgit pas comme il fut présent, ni comme il pourrait l'être, mais dans une splendeur qui ne fut jamais vécue, comme un passé pur qui révèle enfin sa double irréductibilité au présent qu'il a été, mais aussi à

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 109.

l'actuel présent qu'il pourrait être, à la faveur d'un télescopage entre les deux. Les anciens présents se laissent représenter dans la synthèse active par-delà l'oubli, dans la mesure où l'oubli est empiriquement vaincu.<sup>492</sup>

Pour Deleuze, les anciens présents sont synthétisés sous la forme de souvenirs conscients dans une mémoire active et volontaire. Ainsi, de son avis, la perception des formes devient possible dans les forces senties, de même que l'existence des habitudes<sup>493</sup>. La perception et les habitudes sont en ce sens générées par le cours de l'expérience mêlé à la structure transcendantale qui, à partir des idées virtuelles, donne un sens à ces abstractions, suivant la logique du sens deleuzienne. Ce qui nous conduit à ce propos décisif : *c'est la synthèse active comme résultante de l'imagination ayant contracté les idées transcendantales qui, dans la philosophie deleuzienne, rend possible, à partir de l'empirisme des forces comme empirisme de fait, l'empirisme des formes comme empirisme de droit*. Ce que l'imagination réfléchit chez Deleuze, ce n'est plus seulement les images lumineuses senties, mais ce sont les *structures idéelles* qui sont contre-effectuées par ces images dans la mémoire virtuelle de l'esprit passif – d'où l'actualisation en formes déterminées par le sens événementiel comme expression des idées virtuelles. Cela permet alors chez Deleuze la reconnaissance d'objets formels, et donc de la répétition matérielle – le soleil se lève tous les matins, les feuilles poussent à chaque printemps... Le caractère concret de l'empirisme transcendantal, soit le produit contre-effectué par la contraction qu'est le passé-rétention propre au présent vivant, permet donc, selon lui,

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>493</sup> Constantin V. Boundas s'est penché sur cette naissance de la perception chez Deleuze en tant que formalisation ou détermination de la réalité matérielle comme multiplicité de forces indéterminées : « La perception est le résultat d'un devenir, d'une "sommation" de degrés. Percevoir résulte d'une intégration qui n'est pas assimilable à un conditionnement statique : c'est une genèse. Percevoir résulte d'une intégration qui n'est pas assimilable à un conditionnement statique : c'est une genèse. Mais qu'intègre-t-elle ? La réponse exige une distinction entre deux opérations : la *différentiation* qui enregistre les différentielles (ou "petites perceptions" sous le seuil de la conscience) aux sources de la perception, et l'*intégration*, c'est-à-dire la sommation par laquelle l'esprit tend à rassembler les différentielles en une seule perception ». Chez Deleuze, c'est bien ce qui est différencié dans le transcendantal, sous la pression de l'empirisme des forces, qui se trouve schématisé par l'imagination, donnant naissance aux formes ainsi qu'aux abstractions, lesquelles permettent à l'esprit humain de constater de la différenciation et de la répétition matérielle dans l'empirisme des formes.

Constantin V. Boundas, « Les stratégies différentielles dans la pensée deleuzienne », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 31-32.

l'actualisation des abstractions et de la reproduction d'anciens présents en projections formelles et déterminées, la répétition matérielle étant l'une de ces projections :

La répétition matérielle se défait à mesure qu'elle se fait, et n'est représentée que par la synthèse active qui en projette les éléments dans un espace de calcul et de conservation; mais en même temps, cette répétition, devenue objet de représentation, se trouve subordonnée à l'identité des éléments ou à la ressemblance des cas conservés et additionnés. Et la répétition spirituelle s'élabore dans l'être en soi du passé, tandis que la représentation n'atteint et ne concerne que des présents dans la synthèse active, subordonnant alors toute répétition à l'identité de l'actuel présent dans la réflexion comme à la ressemblance de l'ancien dans la reproduction.<sup>494</sup>

La formalité abstraite est donc pour Deleuze une création imaginaire – *création-inventive*, disons-nous – fondée sur le transcendantal, une reproduction des traces structurelles elles-mêmes mouvantes qui n'ont rien à voir avec une simple rétention, étant une simple fantaisie. Inspiré cette fois par Husserl, Deleuze écrit : « Conformément à la terminologie husserlienne, nous devons distinguer la rétention et la reproduction<sup>495</sup> ». Puis, dans un autre passage :

À partir de l'impression qualitative de l'imagination, la mémoire reconstitue les cas particuliers comme distincts, les conservant dans « l'espace de temps » qui lui est propre. Le passé n'est plus alors le passé immédiat de la rétention, mais le passé réflexif de la représentation, la particularité réfléchie et reproduite.<sup>496</sup>

Dans ses *Idées directrices*, Husserl distingue effectivement la *rétention*, qui est le passé contracté de façon à le rendre vivant dans le vécu de la conscience – lorsque je lève mon bras droit, je sens qu'il était plus bas la seconde d'avant sans que j'aie à y réfléchir – et la *reproduction*, liée à ce qui est retenu abstraitement comme image possible – je me souviens

---

<sup>494</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 114.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 98.

de m'être promené au Père-Lachaise lors d'un voyage il y a quelques années. Husserl formule :

Tout vécu est en lui-même un flux de devenir, il est ce qu'il est, *en engendrant de façon originelle* un type éidétique invariable : c'est un flux continu de rétentions et de protentions, médiatisé par une phase elle-même fluente de vécus originaires, où la conscience atteint le « maintenant » vivant du vécu, par opposé à son « avant » et à son « après ». D'autre part tout vécu a ses parallèles dans différentes formes de reproduction qui peuvent être regardées comme des transformations « opératives » idéelles du vécu originel : chacun a son « correspondant exact » qui est pourtant sa contrepartie modifiée de part en part dans un re-souvenir aussi bien que dans un pro-souvenir possible, dans une simple image possible ou encore dans des formes redoublées de ces diverses mutations.<sup>497</sup>

Pour sa part, Deleuze reprend cette distinction en la déclinant entre, d'un côté, le virtuel comme création-réelle découlant de la contraction des forces matérielles, étant en quelque sorte une rétention en tant que relations entre ces forces contractées – et, de l'autre côté, le possible (dans son sens abstrait) comme création-inventive découlant de la contraction par l'imagination des idées virtuelles, de l'ordre de la reproduction comme tracés schématiques basés sur le sens événementiel de ces idées virtuelles. Alors que, chez lui, la virtualité est réelle, le possible est fictif, relevant du concept abstrait, comme il le soutient dans ces mots tirés de *l'Île déserte* :

Le possible est seulement le concept comme principe de représentation de la chose, sous les catégories de l'identité du représentant, et de la ressemblance du représenté. Le virtuel, au contraire, appartient à l'Idée, et ne ressemble pas à l'actuel, pas plus que l'actuel ne lui ressemble. L'Idée est une image sans ressemblance; le virtuel ne s'actualise pas par ressemblance, mais par divergence et différenciation. La différenciation ou l'actualisation sont toujours créatrices par rapport à ce qu'elles actualisent, tandis que la réalisation est toujours reproductrice ou limitative.<sup>498</sup>

<sup>497</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 254-255.

<sup>498</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 141.

Bien que nous comptons y revenir dans la partie suivante, notons la distinction qu'établit Deleuze entre l'actualisation comme création-productive dans la matière concrète, et la réalisation comme création-inventive dans les possibilités abstraites. En tant qu'il constitue un espace intensif, le virtuel deleuzien permet en effet la création de choses matérielles dans l'espace extensif : « c'est à partir de sa réalité que l'existence est produite, et produite conformément à un temps et un espace immanents à l'Idée<sup>499</sup> ». De plus, il s'agit bien pour Deleuze d'une création dans la réalité matérielle : « L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création<sup>500</sup> ». Quant au possible, s'il est bien aussi selon Deleuze une création de l'ordre de l'invention, il rend effective la conservation de formes en ce que les concepts abstraits sont reproduits sans cesse dans le devenir, le tout au nom de l'identique, du même, etc. De sorte que le possible est pour lui une sorte de limitation dans le carcan de la représentation formelle et abstraite. Ainsi, nous semble-t-il, l'idée d'une reproduction « opérative » soulevée par Husserl va tout à fait dans le sens de la synthèse active deleuzienne, laquelle reproduit les anciens présents via tout un processus – toute une *opération* – de schématisation à partir des idées virtuelles<sup>501</sup>. La synthèse active chez Deleuze médiatise donc l'immédiateté des idées virtuelles, c'est-à-dire du passé pur, en passé reproduit de façon représentative, permettant de la sorte la conservation de concepts abstraits générés par création-inventive.

\*

---

<sup>499</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 273.

<sup>500</sup> *Ibidem*.

<sup>501</sup> René Schérer ne manque d'ailleurs pas d'évoquer une certaine ressemblance entre le sens événementiel chez Deleuze et le noème husserlien : « Deleuze ne dissimule pas – s'y référant même explicitement – que, dans sa conception de l'événement pur incorporel, doublet de la production matérielle ou incarnation, il désigne ce qu'en un autre langage, phénoménologique, Husserl a appelé le "noème", ou le "sens noématique" : cette doublure ou couche de sens ou de signification (Husserl emploie indistinctement l'un ou l'autre) qui s'intercale entre le mot et la chose, couche impalpable, tout comme l'incorporel, formant la désignation de la chose "comme telle", sans laquelle le signe verbal serait simple signal ou partie de la chose. Le mot nomme l'objet par l'entremise de sa signification, ou, pour revenir au langage stoïco-deleuzien, de son sens événementiel; il lui confère sens en tant qu'événement ». Ainsi, dans la philosophie de Deleuze, les abstractions permettant à l'esprit de percevoir et de comprendre le monde relèvent d'une sorte de « sens noématique » rendu possible par la synthèse active.

René Schérer, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 35.

Deleuze affirme qu'aux côtés de la reproduction découle une autre capacité issue de la synthèse active : la *réflexion*. Alors que la reproduction est chez lui une contraction de l'imagination partant du passé pur (virtuel), et donnant naissance aux souvenirs conscients, la réflexion est le prolongement de la reproduction, avec cette différence que la réflexion part du présent vivant (actuel), ce que suggèrent ces mots : « On peut appeler synthèse active de la mémoire le principe de la représentation sous ce double aspect : reproduction de l'ancien présent *et* réflexion de l'actuel<sup>502</sup> ». Autrement dit, suivant Deleuze, l'imagination crée des souvenirs conscients à partir des idées virtuelles contractées; puis, toujours à l'aide du schématisme transcendantal, elle crée des réflexions à partir de ces souvenirs conscients mêlés aux sensations du monde, à leur tour contractées. Avec la réflexion, Deleuze estime que la synthèse active n'est plus seulement l'affaire d'une mémoire consciente fondée sur l'imagination, mais aussi de l'*entendement*, également fondé sur l'imagination. C'est alors que, à son avis, en plus de représenter formellement les anciens présents, les signes artificiels représentent l'actuel présent en permettant à l'esprit actif de reconnaître les choses qu'il perçoit : « la synthèse active a donc deux aspects corrélatifs, quoique non symétriques : reproduction et réflexion, remémoration et reconnaissance, mémoire et entendement<sup>503</sup> ». Deleuze ne donne aucune définition précise de l'entendement. Dans *Empirisme et subjectivité*, il évoque cette notion dans son sens humien (une « association des idées »); mais, il est plus probable qu'il conçoive lui-même l'entendement dans un sens kantien (le « Je pense » comme faculté de comprendre)<sup>504</sup>.

Si, d'un point de vue transcendantal, nous avons vu que Deleuze accorde une grande importance à l'univocité comme expression parallèle de l'événement et du sens, que ce soit sous l'aspect de l'actualisation, de l'effectuation, de la cristallisation ou de l'individuation – ces termes signifiant chez lui à peu près la même chose – l'un des aboutissements empiriques de tout cela est la réflexion. À son avis, Hume a bien rendu compte de la

---

<sup>502</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 110.

<sup>503</sup> *Ibidem*.

<sup>504</sup> Pour la référence chez Deleuze à l'entendement humien, voir *Empirisme et subjectivité*, p. 2. Et, pour Kant, voir *La philosophie critique de Kant*, p. 26.

réflexion en la fondant sur l'imagination<sup>505</sup>. Ce qui intéresse Deleuze chez le penseur écossais, c'est le fonctionnement de la réflexion : elle *relie* les données senties à l'aide des principes d'association. Nous savons que Hume a refusé d'aborder le thème des relations, selon lui inaccessible à la connaissance humaine, d'autant plus qu'il considère que de telles relations, si elles fondent bien la subjectivité, n'en sont pas moins psychologiques. Or, pour Deleuze, c'est là simplement le lieu des intensités virtuelles, lesquelles n'ont rien de psychologiques, étant plutôt transcendantes. Le revers transcendantal de la réalité ayant échappé à Hume, Deleuze affirme que celui-ci a néanmoins eu le mérite d'écarter le cogito cartésien en ayant rejeté l'idée selon laquelle la réflexion serait l'activité d'un fondement substantiel, à savoir d'une « âme », considérée par Descartes comme supérieure au corps. Inspiré par Hume, Deleuze soutient ainsi que la réflexion n'est ni une activité, et encore moins celle d'un sujet : c'est l'affaire d'un *esprit affecté*, et donc d'une *passion*. De ce point de vue, sous toute activité et sous toute subjectivité, il y a les affections d'un esprit asubjectif – de sorte que tout entendement et tout sujet, voire toute notion « universalisante » et toute rationalité, sont *dérivés* à titre de créations-inventives générées par l'imagination schématisante depuis les idées transcendantes et la matière actuelle (ou empirique). Ainsi Deleuze voit-il chez Hume la possibilité d'écarter tout fondement premier de la pensée rationnelle : celle-ci dérive selon lui des relations intensives inscrites *entre* les termes, relations qui ne fondent rien, étant elles-mêmes effondrées et en perpétuelle métamorphose. Pour lui, la réflexion est donc elle-même le produit créé à partir d'une multiplicité de forces senties et d'une autre multiplicité d'idées virtuelles contre-effectuées par ces forces, le tout étant contracté par l'imagination. Il va sans dire que, dans la

---

<sup>505</sup> Takashi Shirani est l'un des rares commentateurs à avoir abordé ce propos, montrant que la synthèse active chez Deleuze se déploie, du côté de la réflexion, à la manière des principes d'association humiens : « Ce qui est important dans l'associationnisme de Hume, c'est que l'association n'est pas effectuée par la raison ou l'intelligence, mais qu'elle fonctionne au sein de l'imagination. En d'autres termes, elle est ce que Deleuze appelle synthèse passive. Deleuze apprécie l'associationnisme de Hume, parce que ce dernier a fondé la synthèse active (entendement) sur la synthèse passive de l'imagination ». Cependant, alors que, chez Hume, ces principes demeurent inexplicables en eux-mêmes, Deleuze estime qu'ils sont eux-mêmes dérivés comme créations empiriques du revers transcendantal de la réalité, soit des intensités différentielles.

Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 116.

philosophie deleuzienne, non seulement la réflexion est-elle une création dérivée, mais la sensation gagne en importance.

Plus haut, nous avons fait allusion aux signes artificiels chez Deleuze, qui relèvent des abstractions sous l'aspect de tracés fantaisistes utiles à la vie. Ici, il y a, pensons-nous, un lien à établir entre les forces senties et l'idée de signe. D'après Deleuze, ce que l'esprit passif ressent, ce sont bien des signes, mais non plus artificiels, de tels signes étant de nature ontologique, de l'ordre des forces matérielles qui nous font violence<sup>506</sup>. Ce sont ces signes inhérents à la matière qui contre-effectuent les idées virtuelles. Dans *Différence et répétition*, Deleuze distingue ainsi les *signes naturels*, issus de la matière et permettant la création-réelle des idées virtuelles, et les *signes artificiels*, qui dérivent de la synthèse active, laquelle trace des abstractions par création-inventive :

Sont naturels les signes du présent, qui renvoient au présent dans ce qu'ils signifient, les signes fondés sur la synthèse passive. Sont artificiels au contraire les signes qui renvoient au passé ou au futur comme à des dimensions distinctes du présent, dont le présent peut-être dépendrait à son tour; de tels signes impliquent des synthèses actives, c'est-à-dire le passage de l'imagination spontanée aux facultés actives de la représentation réfléchie, de la mémoire et de l'intelligence.<sup>507</sup>

D'après cet extrait, c'est donc *après coup*, via le travail schématisant de l'imagination, que les idées réflexives comme signes artificiels naissent chez l'esprit devenu actif. Pour Deleuze, la passivité de l'esprit est plus près de la réalité que son activité, au même titre que l'inconscient est plus profond que la conscience. Alors que, chez lui, l'empirisme des

---

<sup>506</sup> Dans la philosophie deleuzienne, les différences matérielles comme mélanges de forces dans la réalité actuelle agissent effectivement sur l'esprit à titre de signes sous le mode de l'affect ou de la sensation, le tout étant bien concret et non abstrait, ce que met de l'avant Anne Sauvagnargues : « Si la philosophie traite des signes et de symptômes, elle ne les distribue pas sous la forme d'un système structural symbolique. Les signes résultent d'une composition de rapports de forces pluriels et matériels qui s'étreignent et se composent, et ne doivent pas être conçus comme une algèbre mentale de symboles idéels ». Telle est la *logique de la sensation* deleuzienne, la matière sentie « signalisant » la présence de forces au regard de l'esprit affecté.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 53.

<sup>507</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 106

forces et le transcendantal relèvent de la matière factuelle et des idées intensives, lesquelles constituent autant de points ordinaires et singuliers dont l'imagination s'empare en vue de les schématiser, la synthèse active qui découle de ce travail de l'imagination nous ouvre à l'empirisme des formes, lequel relève du droit abstrait. *Ainsi la différenciation et la répétition matérielle propres à l'empirisme deleuzien ne sont-elles que des créations effectuées depuis la synthèse active, tout comme les fantaisies schématisées empiriquement par l'imagination ne sont que des effets des abstractions schématisées transcendentale par cette même imagination.* D'où l'importance de la différenciation et de la répétition spirituelle, contre-effectuées par les signes matériels – d'où l'importance des forces senties et des idées virtuelles. Pour Deleuze, c'est là une question de vie, tant les signes naturels qui nous orientent malgré nous dans le monde matériel que les signes artificiels qui nous permettent de mesurer ce monde, étant des tracés utiles pour toute vie, tant végétale qu'animale ou humaine. Il écrit dans *Différence et répétition* :

Chaque contraction, chaque synthèse passive, est constitutive d'un signe, qui s'interprète ou se déploie dans les synthèses actives. Les signes auxquels l'animal « sent » la présence de l'eau ne ressemblent pas aux éléments dont son organisme assoiffé manque. La manière dont la sensation, la perception, mais aussi le besoin et l'hérédité, l'apprentissage et l'instinct, l'intelligence et la mémoire participent de la répétition, se mesure dans chaque cas par la combinaison des formes de répétition, par les niveaux où ces combinaisons s'élaborent, par la mise en relation de ces niveaux, par l'interférence des synthèses actives avec les synthèses passives.<sup>508</sup>

Telle est, aux yeux de Deleuze, la genèse des abstractions : l'imagination s'empare à la fois des habitudes empiriques et de la mémoire transcendantale pour engendrer, par un travail schématique de contraction, les représentations abstraites sous le mode de la mémoire volontaire et de l'entendement réflexif<sup>509</sup> Dans la pensée deleuzienne, la synthèse active

---

<sup>508</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 100.

<sup>509</sup> Concernant le thème de la mémoire volontaire, Deleuze l'introduit dès *Proust et les signes* : « La mémoire *volontaire* va d'un actuel présent à un présent qui "a été", c'est-à-dire à quelque chose qui fut présent et ne l'est plus. Le passé de la mémoire volontaire est donc doublement relatif : relatif au présent qu'il a été, mais aussi relatif au présent par rapport auquel il est maintenant passé. Autant dire que cette

constitue donc le passé et le présent unis sous le mode de la réflexion, celle-ci permettant un dépassement de la synthèse passive, sur laquelle elle s'appuie néanmoins. Deleuze est on ne peut plus clair à ce sujet : « les synthèses actives de la mémoire et de l'entendement se superposent à la synthèse passive de l'imagination, et prennent appui sur elle<sup>510</sup> ». Bref, estime-t-il, la contraction se produit dans l'esprit passif; après quoi l'esprit se trouve à même de se représenter activement les choses. Deleuze va jusqu'à dire que les abstractions permettent la projection vers l'avenir : « En corrélation, le futur cesse aussi d'être le futur immédiat de l'anticipation pour devenir le futur réflexif de la prévision, la généralité réfléchie de l'entendement<sup>511</sup> ». Du reste, afin d'y voir plus clair, demandons-nous quel est le rôle de la matière et de la création dans cette conception deleuzienne de la synthèse active. Si nous simplifions tout ce que nous venons de voir : la matière sentie, en tant que multiplicités de forces, permet selon Deleuze la contre-effectuation des idées virtuelles – et, ces idées virtuelles permettent à l'imagination de créer par schématisation le passé en tant que reproduction abstraite, ce qui rend possible du même coup la réflexion dans le présent, à savoir dans la réalité matérielle, désormais reconnue formellement. Bref, *chez Deleuze, la matière est d'abord sentie, puis la mémoire transcendante de l'esprit passif voit sa structure modulée, et enfin, l'imagination contracte cette nouvelle structure et crée des signes artificiels* : les souvenirs (hier, il faisait soleil), la connaissance (le soleil est une étoile), la reconnaissance (ce qui brille là-bas, c'est le soleil), la perception issue de la découpe de formes dans la matière (le soleil est rond et rayonnant), la projection dans l'avenir (demain matin, le soleil se lèvera), etc. La synthèse active pour Deleuze, c'est l'imagination transcendante qui s'empare du temps d'Aiôn afin de créer le revers formel du temps de Chronos, la durée

---

mémoire ne saisit pas directement le passé : elle le recompose avec des présents. C'est pourquoi Proust adresse les mêmes reproches à la mémoire volontaire et à la perception consciente : celle-ci croit trouver le secret de l'impression dans l'objet, celle-là croit trouver le secret du souvenir dans la succession des présents; précisément, ce sont les objets qui distinguent les présents successifs. La mémoire volontaire procède par instantanés ». Dans *Différence et répétition*, Deleuze reprend cette notion de la mémoire volontaire – notion provenant en réalité de la pensée de Bergson – pour expliquer la genèse des abstractions par la synthèse active.

Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 72.

<sup>510</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 98.

<sup>511</sup> *Ibidem*.

concrète servant à modeler le temps abstrait et réfléchi<sup>512</sup>. Dans *Différence et répétition*, Deleuze recourt au célèbre exemple de Bergson, celui des coups de l'horloge sonnant quatre heures, qu'il interprète à sa façon : une multiplicité indéterminée de forces matérielles est ressentie par l'esprit dans la durée concrète; puis, à travers le passé pur transcendantal, l'esprit, par un travail de l'imagination, laquelle puise dans la répétition spirituelle, se représente par création-inventive de calculs et de réflexions les quatre coups dans un temps abstrait. Dans ses termes :

Nous les contractons en une impression qualitative interne, hors de tout souvenir ou calcul distinct, dans ce présent vivant, dans cette *synthèse passive* qu'est la durée. Puis nous les restituons dans un espace auxiliaire, dans un temps dérivé, où nous pouvons les reproduire, les réfléchir, les compter comme autant d'impressions-extérieures quantifiables.<sup>513</sup>

Tout indique que, chez Deleuze, la contraction liée au schématisme transcendantal s'effectue à même la matière, ce qu'il précise dans une note de bas de page de *Différence et répétition* : « la contraction comme essence de la durée [opère] sur des ébranlements

---

<sup>512</sup> L'influence de Bergson sur Deleuze se devine ici. Dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson montre bien la différence de nature qu'il y a entre la durée concrète et le temps abstrait : « À la rigueur, on admettra que la durée interne, perçue par la conscience, se confonde avec l'emboîtement des faits de conscience les uns dans les autres, avec l'enrichissement graduel du moi; mais le temps que l'astronome introduit dans ses formules, le temps que nos horloges divisent en parcelles égales, ce temps-là, dira-t-on, est autre chose; c'est une grandeur mesurable, et par conséquent homogène ». Et, tout juste après : « Quand je suis des yeux, sur le cadran d'une horloge, le mouvement de l'aiguille qui correspond aux oscillations du pendule, je ne mesure pas de la durée, comme on paraît le croire; je me borne à compter des simultanités, ce qui est bien différent. En dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien. Au-dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. C'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle ». Deleuze reprend cette pensée bergsonienne, la « durée vraie » étant chez lui personnifiée par Aïôn, inscrit dans le transcendantal, tandis que le temps mesurable prend les traits de Chronos, appartenant au revers formel du monde, et relevant de l'empirisme des formes. C'est dire que, dans la philosophie deleuzienne, l'empirisme transcendantal, en mettant en rapport les forces matérielles avec les idées virtuelles, rend possible la création des abstractions dans l'empirisme des formes, le tout par l'entremise du schématisme transcendantal.

Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 80.

<sup>513</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 98.

matériels élémentaires pour constituer la qualité perçue<sup>514</sup> ». Ce qui en résulte d'après nous dans la pensée deleuzienne, c'est la création-inventive propre à la synthèse active, soit la reproduction du passé, et la réflexion dans le présent et vers le futur. Selon cette perspective, les souvenirs surgissent dans la conscience (passé reproduit), les sensations de forces indéterminées prennent l'allure de perceptions de formes déterminées pouvant être comprises intellectuellement (les objets perçus et réfléchis), et l'esprit s'avère capable de s'imaginer des possibilités vis-à-vis de l'avenir (futur anticipé). C'est parmi toutes ces inventions de droit qu'une énième abstraction surgit dans la philosophie deleuzienne : *la subjectivité humaine*, qu'il s'agit à présent d'élaborer.

#### 2.4.2 – De la sensation à la perception par la création des abstractions depuis la matière

Par le processus d'individuation, l'esprit deleuzien s'actualise en un organisme actif. Par la synthèse active, il prend l'allure d'une conscience volontaire, se concevant formellement comme il le fait avec le reste du monde. Cette conception de lui-même, c'est cela que Deleuze appelle la *subjectivité*. Dans notre premier chapitre, nous nous sommes demandé quelle était sa provenance. Maintenant, nous le savons : dans la philosophie deleuzienne, *le sujet actif est généré par création-inventive*, étant tracé schématiquement via la synthèse active. Ainsi est-il pour Deleuze l'effet du travail de l'imagination, laquelle contracte les idées virtuelles dans le revers transcendantal de la réalité. Le sujet actif apparaît alors comme une invention, une création abstraite, ou encore une fiction de droit. Dans les faits, estime Deleuze, c'est toujours l'esprit contemplatif, le moi passif – les milliers de moi passifs – qui constate, contracte et s'effectue comme pensée transcendantale ou mémoire virtuelle. S'il y a un « je », nous dit-il, c'est fêlé en ce que la fiction du sujet actif est toujours elle-même dynamique, en perpétuelle métamorphose. En d'autres termes, sous la forme subjective du « je », il y a d'après Deleuze des forces instables qui grouillent, un processus concret qui sous-tend le « je », lequel ne cesse jamais de se métamorphoser de par ces forces impersonnelles. De son avis, de telles forces sont les véritables agents, le délire étant

---

<sup>514</sup> *Ibidem*.

toujours plus réel que le bon sens<sup>515</sup>. Il va sans dire que l'esprit deleuzien ne change pas seulement sous l'influence des choses matérielles, comme nous l'avons supposé précédemment : il change aussi sous l'influence d'un contenu mémoriel ou idéal. Autrement dit, la différence qui, selon Deleuze, s'introduit en lui provient, d'une part, des différences matérielles propres à l'empirisme des forces et, d'autre part, des idées virtuelles de nature transcendante. Plus simplement, la subjectivité telle que conçue par Deleuze est une création-inventive rendue possible par le transcendantal comme processus dynamique, lui-même poussé par la violence des différences matérielles senties comme signes naturels – étant ainsi possible par l'entremise de l'empirisme transcendantal. En ce sens, la subjectivité fonctionne toujours par signes artificiels : moi, je suis, je pense, mon nom est... C'est pour Deleuze une représentation formelle, ou encore une espèce de modèle abstrait – modulé dans les faits – institué à coups de reproduction (je suis la même personne que celle que j'étais hier) et de réflexion (le type dans le miroir, c'est moi – et demain, je serai le même), le tout suivant la contingence des cas et des situations singulières. C'est ce qu'il suggère dans ce passage d'*Empirisme et subjectivité*, où il semble parler en son nom propre plutôt qu'au nom de Hume : « L'imagination se révèle comme une véritable production de *modèles* extrêmement divers [et de] figures que tracent les tendances, selon les circonstances, quand elles se réfléchissent dans l'imagination [...] soumise aux principes d'association<sup>516</sup> ». Ainsi, selon Deleuze, ce sont les cas et les situations sentis par l'esprit qui lui permettent de se créer une subjectivité par association. Ce dernier montre en outre que, même chez Hume et malgré l'absence d'une pensée

---

<sup>515</sup> François Zourabichvili ne manque pas de se référer à un passage d'*Empirisme et subjectivité* pour révéler le caractère intensif de l'esprit chez Deleuze, par opposition au sujet comme développement dérivé dans la pensée abstraite : « "Le fond de l'esprit" est d'abord "délire... hasard, indifférence" : un chaos intensif constitué d'ébauches évanouissantes, de sensations fugaces, de vibrations non-liées. Pour que l'esprit devienne *sujet*, encore faut-il que ces ébauches soient contractées, conservées comme "habitudes", et que la différence ainsi produite ne s'égalise pas dans la reconnaissance active d'un milieu. Les lueurs distinctes-obscurées de la pensée se produisent dans cet intervalle précaire ».

François Zourabichvili, « Deleuze. Une philosophie de l'événement », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 88 (pour le passage d'*Empirisme et subjectivité*, voir p. 4).

<sup>516</sup> Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 39.

transcendantale dans sa philosophie, la matière joue un rôle déterminant dans la création du sujet :

[Tous les bons auteurs diffèrent] sur la détermination des facteurs qui donnent une nature à l'esprit. Tantôt ces facteurs sont le corps, la matière : la psychologie doit faire place alors à la physiologie. Tantôt ce sont des principes particuliers, un équivalent psychique de la matière dans lequel à la fois la psychologie trouve son seul objet possible et sa condition scientifique. Avec les principes d'association, Hume a choisi cette dernière voie, la plus difficile ou la plus audacieuse. D'où sa sympathie pour le matérialisme, et sa réticence en même temps.<sup>517</sup>

Afin d'éviter toute confusion, rappelons que ce qui distingue Hume de Deleuze, c'est que chez le premier, les principes d'association fonctionnent à même les données matérielles comme impressions sensibles, tandis que chez le second, elles fonctionnent à partir des idées virtuelles, lesquelles sont contre-effectuées par les différences matérielles. Ce lieu des idées virtuelles chez Deleuze, nous le savons, c'est le plan transcendantal du « précurseur sombre » comme fêlure de l'empirisme. Étant donné le caractère dérivé de la subjectivité – celle-ci découlant selon Deleuze des principes d'association, comme c'est le cas chez Hume, avec ceci de plus, que les principes d'association sont eux-mêmes dérivés de la création-inventive depuis le revers transcendantal de la réalité – le « je » s'avère fêlé à l'instar du monde empirique. Il est fêlé pour Deleuze parce qu'il est traversé par le transcendantal, soit par le passage ou le processus comme durée intensive. La subjectivité deleuzienne est tracée depuis le temps vide ou effondré des idées grouillantes dans la mémoire transcendantale – ce que laisse entendre Deleuze dans *Différence et répétition* : « Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne<sup>518</sup> ». L'allusion à la révolution copernicienne indique que c'est Kant qui a inspiré Deleuze sur ce point, bien que nous ayons vu que, contre Kant, le temps transcendantal deleuzien est vidé de toute forme *a priori*, étant en

---

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>518</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 117.

outré affecté par les forces matérielles dans l'expérience. Il n'en demeure pas moins qu'avec Kant, Deleuze estime que le *cogito ergo sum* de Descartes se trouve craqué de bord en bord. Désormais, juge-t-il, le *cogito* ne peut plus s'apparenter à une unité, étant plutôt inventé à partir d'une *multiplicité de différences*.

C'est dans *Différence et répétition* que Deleuze appelle « je fêlé » le sujet actif. C'est selon lui un « je » en tant qu'il est une création formelle de nature abstraite résultant en droit de la synthèse active, étant une universalité à la manière du cogito cartésien. Il est vrai que, pour sa part, Descartes n'a pas vu dans le « je » une invention de droit, mais une substance de fait. Or, selon Deleuze, le cogito cartésien implique que le sujet se décline en deux revers, l'un indéterminé (*je suis*) et l'autre déterminé (*je pense*). De plus, nous dit-il, puisqu'il faut être pour penser, il s'ensuit que, chez Descartes, la pensée déterminée s'appuie *directement* sur l'être indéterminé, le lien entre la pensée et l'être étant garanti par l'existence de Dieu. Kant a d'ailleurs lui-même reproché à Descartes cette universalisation du sujet psychologique en une « chose qui pense » ou en une « âme ». Tout sujet psychologique est d'après lui le produit d'un conditionnement depuis les formes et les catégories transcendantales. Dans ses mots : « Le "Je pense" est [...] une proposition empirique et contient en lui-même la proposition "J'existe"<sup>519</sup> ». Pour Kant, nous l'avons vu, c'est depuis un sujet transcendantal que le sujet psychologique est déterminé – étape que Descartes a selon lui omise, ayant cru qu'il s'agissait là d'une substance déterminée à l'avance par Dieu. Voilà précisément ce que critique Kant : cet appui de la détermination sur l'indéterminé *ne peut être direct*. Il doit y avoir quelque chose entre les deux : *la structure transcendantale du temps*, permettant à l'indéterminé du « je suis » de passer à la détermination du « je pense ». Mais, au lieu de réfléchir à la présence d'un conditionnement du « je pense », Descartes s'est basé sur l'idée de Dieu, qui selon lui ne ment jamais par la bonté et la perfection qui le caractérisent. À propos du « je pense », Kant ajoute :

La proposition en question exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (par conséquent, elle démontre que déjà la

---

<sup>519</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 411.

sensation, qui appartient donc à la sensibilité, est au fondement de cette proposition existentielle), mais elle précède l'expérience, qui doit déterminer l'objet de la perception par la catégorie relativement au temps.<sup>520</sup>

C'est là ce que Deleuze retient précisément de la critique kantienne vis-à-vis du cartésianisme : Descartes a omis de prendre en considération le rapport temporel inscrit *entre* l'être et la pensée. Deleuze estime quant à lui qu'il n'y a pas de rapport direct, garanti par Dieu, entre le « je pense » et le « je suis », mais un *rapport indirect créé par la temporalité*, le tout commençant par l'esprit affecté par la matière (d'où le « je suis » indéterminé, qu'il appelle pour son compte le « moi passif »), puis allant de façon procédurale vers le conditionnement de l'esprit conscient (d'où le « je pense » déterminé, soit le « je fêlé »). Suivant Deleuze, il en découle que le « je pense » et le « je suis » ne sont pas liés directement dans un rapport d'identité, mais sont différents l'un de l'autre, étant mis en communication par la synthèse disjonctive. C'est tout un processus de création qui, de son avis, se fait non pas par un sujet actif, mais *à l'intérieur* de l'esprit, avant même qu'il soit actif. Dans ses termes :

La spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui.<sup>521</sup>

La garantie divine n'est plus nécessaire selon Deleuze, étant écartée au profit du temps transcendantal. Il va jusqu'à affirmer que cela présuppose la mort de Dieu, le « je suis » substantiel éclatant au profit du « moi passif » composé de termes matériels contractés et d'idées comme relations entre ces termes. Sans oublier que le moi passif est à ses yeux affecté par les forces matérielles dans l'expérience. Quant au « je pense », il n'est d'après lui qu'une fiction qui laisse place au « je fêlé » – une simple invention tracée par le

---

<sup>520</sup> *Ibidem.*

<sup>521</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 116.

schématisme transcendantal de l'imagination, le tout à partir du processus inhérent aux idées virtuelles qui donnent un sens à cette invention. Ici, le délire créateur de bon sens se substitue à la bonté divine. Deleuze formule : « la mort de Dieu ne laisse pas subsister l'identité du Je, mais instaure et intériorise en lui une dissemblance essentielle, une "démarque" au lieu de la marque ou du sceau de Dieu<sup>522</sup> ». Et, estime Deleuze, c'est bien Kant qui permet une telle immersion de la différence dans le *cogito* par l'importance qu'il accorde au temps déterminant, faisant éclater le sujet en multiplicités au cœur du transcendantal; autrement dit, le « je pense » perd son caractère universel comme substance pensante pour devenir un ensemble transcendantal de facultés non substantielles. C'est déjà là une fêlure de la subjectivité qui s'opère d'après Deleuze : d'un côté, un sujet transcendantal (structurel) et, de l'autre, un sujet psychologique ou empirique (conceptuel). De ce point de vue, le « je pense » kantien ne peut s'apercevoir que dans le miroir empirique du temps sous la forme du moi psychologique. Le cogito cartésien se trouve alors fêlé par le temps lui-même.

Toutefois, juge Deleuze, Kant n'est pas allé jusqu'au bout : il n'a pu s'empêcher de ressusciter le Je et le Dieu. Où ressuscitent-ils ? Dans la synthèse active, où la fêlure se trouve vite colmatée, ce que Deleuze déplore : « la fêlure est vite comblée par une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active, tandis que le moi passif est seulement défini par la réceptivité, ne possédant à ce titre aucun pouvoir de synthèse<sup>523</sup> ». Pour Deleuze, Kant s'est efforcé de sauver le domaine de la représentation, reléguant en arrière-plan la synthèse passive de la contemplation et de la contraction. Il est vrai que Kant ne conçoit aucune synthèse dans le lieu où s'inscrit la réceptivité de la matière. Cela conduit Deleuze à penser que Kant a accordé trop d'importance aux représentations abstraites, au détriment du concret – celui-là même qui, dans la philosophie deleuzienne, rend possible les abstractions. Si le temps transcendantal chez Kant apparaît selon Deleuze sous l'aspect d'une structure préformée, il devient poussé par création-réelle chez ce dernier, procédant

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>523</sup> *Ibidem.*

sous la violence des signes naturels de la matière dans l'expérience. C'est pourquoi il y a une synthèse passive dans la philosophie deleuzienne, inscrite au niveau de la sensibilité. Dans cette perspective, les données matérielles senties peuvent affecter l'esprit, transformant sa structure transcendantale et faisant des idées virtuelles de véritables différences internes qui ne cessent de moduler par les différences matérielles ou externes. De sorte que, chez Deleuze, les différences internes – dérivées par création-réelle des différences externes – prennent l'allure de l'éternel retour comme passage incessant du temps vide et paradoxal. Le temps n'est plus selon lui une forme *a priori* dans l'esprit : *l'esprit est dans le temps*, étant différencié sans cesse comme multiplicité de fait, se différenciant sans cesse comme sujet de droit, de la même manière que le temps d'Aiôn est tiraillé entre le passé et l'avenir, toujours répété spirituellement dans la différenciation des idées virtuelles. L'éternel retour deleuzien exclut donc le sujet pensant, le monde pensé et l'idée de Dieu, comme Deleuze le mentionne dans *Différence et répétition* : « la mort de Dieu ne devient effective qu'avec la dissolution du Moi. Ce qui se révèle alors, c'est l'être, qui se dit de différences qui ne sont ni dans la substance ni dans un sujet : autant d'affirmations souterraines<sup>524</sup> ». D'où, chez Deleuze, le moi dissous, l'inconscient fait de petits moi passifs, de petites micro-perceptions – le « je est un autre » rimbaldien<sup>525</sup> : « nous sommes entrés dans cette schizophrénie de droit qui caractérise la plus haute puissance de la pensée, et qui ouvre directement l'Être sur la différence, au mépris de toutes les médiations, de toutes les réconciliations du concept<sup>526</sup> ». Suivant Deleuze, nous ne pouvons plus considérer la subjectivité humaine autrement que sous la forme inventée d'une schématisation de droit, utile à la vie, mais bien loin de la multiplicité que nous sommes dans les faits.

---

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>525</sup> C'est dans une lettre adressée à Georges Izambard que le poète Arthur Rimbaud écrit dans un élan anti-cartésien : « C'est faux de dire : Je pense : on devrait dire on me pense. – Pardon du jeu de mots. JE est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait! »

Arthur Rimbaud, *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, Paris, Gallimard, 1999, p. 84.

<sup>526</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 82.

Ainsi, dans la pensée deleuzienne, le sujet substantiel a perdu tout son sens. C'est pourquoi Deleuze se tourne vers la notion simondienne de singularités pré-individuelles : contre l'individu fixe, stable, c'est l'individuation mouvante, métastable, qui s'impose. Le « Je pense » et le sujet psychologique prennent chez Deleuze l'allure de dérivés abstraits, générés par création-inventive depuis les forces matérielles et les idées concrètes impersonnelles. Les valeurs transcendantes ne sont pour lui que des signes artificiels issus de l'immanence, tout comme les formes ne sont que des dérivées des forces, ce qui, bien entendu, s'applique à la personne humaine<sup>527</sup>. En d'autres termes, d'après Deleuze, la conscience comme unité est le produit d'un inconscient pluriel. Selon lui, le « Je pense » et le moi psychologique sont des formes théoriques qui méritent aujourd'hui d'être remises en question. D'un point de vue deleuzien, la personne substantielle et subjective s'avère dépassée. Deleuze leur substitue ainsi le je fêlé et le moi dissous. Le niveau transcendantal de la réalité, immanent d'un bout à l'autre, n'est à ses yeux ni personnel, ni subjectif, ni substantiel : il n'est qu'une multiplicité de forces sous-jacentes aux vieilles formes théoriques, et il importe pour Deleuze de les considérer pleinement.

Résumons : Descartes pense que la subjectivité est une substance – une âme – déterminée à l'avance par Dieu; Kant pense plutôt qu'une telle subjectivité se détermine par le temps comme forme *a priori* inscrite dans la structure d'un sujet transcendantal. Avec Kant, Deleuze considère que la subjectivité se détermine, mais non pas à partir d'un temps comme forme *a priori* – selon lui, Kant a « rempli » le transcendantal à l'aide de notions

---

<sup>527</sup> En prenant soin de montrer le rôle fondamental des forces matérielles dans la création de la subjectivité humaine chez Deleuze, Anne Sauvagnargues écrit : « le sujet doit être pensé en fonction de coordonnées immanentes, et non comme substance transcendante; il ne préexiste pas à ses conditions matérielles d'individuation, et doit être pensé comme variable et pluriel. Spécialement, les modes de subjectivation humains sont multiples, de sorte que les critiques envers la conception personnelle du sujet visent en premier lieu son anthropomorphisme. Le sujet cesse d'être l'apanage d'une nature humaine, son essence invariante ». C'est dire que la subjectivité humaine chez Deleuze est un artifice abstrait, tracé schématiquement par l'imagination depuis les idées transcendantales, ou encore depuis ce qui est à ses yeux véritablement concret, vu l'apport des forces qu'il appelle parfois de petits « moi passifs ».

Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 27.

empiriques et abstraites – mais à partir d'un temps vide comme passage ou processus reliant, par synthèse disjonctive, le passé pur comme relations entre les forces matérielles contractées, et l'avenir comme lieu du sens événementiel où la nouveauté ne cesse de se créer<sup>528</sup>. Chez Deleuze, la structure transcendantale est désormais effondrée, mouvante sous la violence des signes naturels que sont les différences matérielles, étant ainsi un espace-temps intensif affecté par la sensation – espace où l'imagination puise afin de tracer schématiquement des signes artificiels, soit des abstractions depuis les idées virtuelles. La subjectivité deleuzienne est l'une de ces abstractions, étant une invention créée par l'imagination. Par ailleurs, sous l'influence de la psychanalyse, Deleuze affirme dans *Différence et répétition* qu'une telle subjectivité, qualifiée de « narcissique » – réfléchi par l'imagination transcendantale, tel Narcisse qui mire son reflet dans l'eau – se développe dès l'enfance :

En vérité, à partir de la synthèse passive de liaison, à partir des excitations liées, l'enfant se construit sur une double série. Mais les deux séries sont objectales : celle des objets réels comme corrélats de la synthèse active, celle des objets virtuels comme corrélats d'un approfondissement de la synthèse passive. C'est en contemplant les foyers virtuels que le moi passif

---

<sup>528</sup> Le temps vide est bien pour Deleuze le lieu de la puissance créatrice, ce qui exige une prise de distance avec le temps successif qu'est le présent vivant afin d'oublier ce qui est conservé par reproduction au nom de la création-productive – ce que laisse entendre Takashi Shirani : « Tant que nous restons dans le temps successif, nous ne pouvons pas oublier le passé, ni créer. Pour la création, il nous faut oublier le passé comme terme, et nous concentrer dans le maintenant du devenir ». Oublier pour Deleuze, c'est simplement délirer. À ses yeux, ce n'est pas empêcher les forces matérielles de se contracter de manière à générer par création-réelle la mémoire transcendantale de l'esprit. Il s'agit plutôt d'après lui de se détacher de l'empirisme des formes et de toutes les représentations abstraites reproduites par le schématisme de l'imagination, le tout afin de créer du nouveau depuis le processus comme mise en relation des termes matériels. Shirani explique : « La création se fait avec la joie, suivant le temps permanent et transformateur qui fait coexister le passé, le présent, et l'avenir. Le temps intempêtif de Nietzsche est ce temps créatif, et la forme pure et vide du temps de Deleuze est aussi la condition pour la création ». Dans la philosophie deleuzienne, c'est vrai tant de la création-productive de mélanges de forces dans la matière actuelle que de la création-inventive de tracés abstraits reproduits et conduisant à la réflexion : « Tirer une ligne chez Deleuze, c'est la création du concept, qui consiste à connecter au moins deux hétérogènes. C'est la manière de penser une autre cohérence transcendantale, que nous ne pouvons pas penser tant que nous restons dans la position de la représentation, comme dans le Cogito cartésien ». Pour Deleuze, la fêlure de l'empirisme et, du même coup, la fêlure du « je » est donc la voie de la création de nouveauté.

Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 300-305.

approfondi se remplit maintenant d'une image narcissique. Une série n'existerait pas sans l'autre; et pourtant elles ne se ressemblent pas.<sup>529</sup>

Cela signifie pour Deleuze que l'imagination contracte les idées virtuelles (appelées « objets partiels » dans une perspective psychanalytique) dès le plus jeune âge pour les schématiser en abstractions, lesquelles permettent de comprendre le monde par la représentation (les « objets réels » fondés sur la reconnaissance – « c'est une table ») et, du même coup, le moi comme conscience psychologique (la « subjectivité narcissique » – « c'est moi »)<sup>530</sup>. C'est tout l'empirisme des formes qui, dans la pensée deleuzienne, surgit sous l'aspect d'un dérivé de l'empirisme des forces et, plus profondément encore, de l'empirisme transcendantal, les idées virtuelles étant aussi importantes pour le tracé schématique des abstractions en tant qu'elles sont porteuses de sens que les forces matérielles, lesquelles, en ce qu'elles sont pour Deleuze des signes naturels sentis par l'esprit contemplatif, permettent la création-réelle de ces idées virtuelles.

\*

Dans une perspective deleuzienne, la synthèse active est la voie du bon sens en ce qu'elle reproduit les anciens présents par tracés schématiques, ce qui génère par création-inventive les abstractions, lesquelles peuvent alors s'appliquer au présent empirique sous le mode de la réflexion via l'entendement. En ce sens, ce sont la reproduction et la réflexion qui

---

<sup>529</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 132.

<sup>530</sup> Le psychiatre et psychanalyste Serge Tisseron reprend les mots de Deleuze en parlant des abstractions formelles et représentatives en terme de *totalisation* : « D'un côté, la synthèse active travaillerait à la construction d'objets totalisables. Au contraire, la synthèse passive aboutirait à la contemplation d'objets partiels qui resteraient toujours non totalisables. Il en résulterait, chez l'enfant, la construction d'une double série objectale : les objets réels du désir, et les objets virtuels du désir. Les objets réels sont "totalisables" et atteignables. Mais ils sont condamnés à être insatisfaisants parce qu'ils sont toujours infiltrés d'un objet virtuel inatteignable. Cet objet virtuel, nous dit encore Deleuze, serait comparable à ce que la psychanalyse a défini comme objet partiel ». Nous reviendrons dans notre troisième chapitre sur cette notion d'objet partiel, empruntée à Mélanie Klein, et que Deleuze reprend dans l'*Anti-Œdipe*, cette fois avec Guattari.

Serge Tisseron, *Rêver, fantasmer, virtualiser. Du virtuel psychique au virtuel numérique*, Paris, Dunod, coll. Psychismes, 2012, p. 38.

rendent possible l'empirisme des formes. Pour Deleuze, le tout dérive du travail de l'imagination qui, en contractant les idées virtuelles issues des signes naturels propres à la matière sentie, crée des signes artificiels utiles à la vie afin de s'orienter dans le monde. C'est à ses yeux une façon créatrice de résoudre les problèmes contre-effectués dans l'esprit. Les souvenirs conscients, la conceptualisation abstraite, la perception de formes dans les images lumineuses – ce sont là pour Deleuze des inventions de droit issues de la représentation. Il estime en outre que le sujet fait partie de ces inventions, n'existant qu'en droit, l'esprit étant en réalité une multiplicité de termes matériels (empirisme des forces) entre lesquels grouille une multiplicité de relations idéelles (empirisme transcendantal). Ainsi le « je » est-il d'après Deleuze généré par création-inventive depuis le temps vide et effondré, étant créé par le processus du sens événementiel accompagné du travail schématique de l'imagination.

Nous avons tous les éléments pour répondre à notre problème : dans la philosophie de Deleuze, la subjectivité et l'ensemble des abstractions (souvenirs, formes perçues...) sont des créations inventées en droit par la schématisation transcendantale, l'imagination contractant depuis les idées virtuelles, lesquelles sont elles-mêmes créées par la sensation des différences matérielles. C'est dire que, *chez Deleuze, la matière sentie comme signe naturel influence la structure idéelle de l'esprit comme mémoire inconsciente, laquelle influence à son tour la création-inventive de la mémoire consciente et de l'entendement réflexif, et par le fait même des signes artificiels.* À ses yeux, il importe toutefois de ne pas laisser les abstractions étouffer la création au nom d'une trop grande conservation. Ainsi nous met-il en garde contre la bêtise qui pourrait en découler, ce qu'il nous faut maintenant aborder.

## 2.5 – La dramatisation de la matière comme création-productive et le risque de la bêtise (problème 5)

Dans *Différence et répétition*, Deleuze valorise ce qu'il appelle une *pensée sans image*. Ici, l'image n'est pas à comprendre comme ce qui est senti dans la matière, soit comme image

lumineuse, mais sous l'aspect d'une représentation abstraite tracée schématiquement par l'imagination après que celle-ci ait contracté les idées virtuelles. Une « image de la pensée », parfois qualifiée de « dogmatique », c'est donc pour Deleuze une pensée abstraite appartenant entre autres à l'histoire ainsi qu'à la tradition. Ainsi écrit-il : « D'après cette image, la pensée est en affinité avec le vrai, possède formellement le vrai et veut matériellement le vrai. [...] Cette image de la pensée, nous pouvons l'appeler image dogmatique ou orthodoxe, image morale<sup>531</sup> ». Deleuze estime de la sorte que l'image de la pensée relève d'une représentation préconçue qui se conserve par habitude dans l'empirisme des formes. Il s'ensuit que la pensée, avant même de se lancer dans son activité propre, s'appuie selon lui sur une telle représentation, reflet des opinions communes et extérieures. À l'image abstraite de la pensée, Deleuze oppose la pensée concrète sans image, réclamant en philosophie une révolution semblable à celle qu'il y a eu dans les arts – pensons à la peinture, à la musique ou à la poésie – où s'est opérée une sorte de dissolution de la figure et du sens. D'après lui, l'idée d'une image de la pensée conservée par la tradition historique et le sens commun entrave le processus créatif de la pensée, empêchant dès lors les puissances de celle-ci de se déployer pleinement. Au lieu de nous ouvrir à de nouveaux rapports par l'entremise des rencontres inattendues avec les forces matérielles, Deleuze considère que l'image de la pensée nous fige dans la reconnaissance des formes que nous y percevons et des notions générales que nous y comprenons – bref, dans les représentations abstraites<sup>532</sup>. Toute reconnaissance présuppose ainsi l'identique, le même, l'analogie – notions que Deleuze considère bel et bien comme des abstractions,

---

<sup>531</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 172 (cf. 185-186 et 191-216).

<sup>532</sup> Jean-Clet Martin est éloquent à ce propos : « La reconnaissance, comme articulation du sens commun et du bon sens, désigne la forme générale d'un mode de distribution qui prend pour coordonnées les axes de l'Identique, du Même et de l'Analogie. L'analytique des concepts est le lieu opératoire du bon sens, la table sur laquelle se marquent les orientations de la reconnaissance, les directions les plus faciles à emprunter et que tout le monde partage comme des options évidentes ». Dans la présente partie de notre étude, nous verrons que le mode de distribution auquel Martin fait référence est ce que Deleuze considère comme une distribution « sédentaire ».

Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 132.

lesquelles sont contraires aux différences idéelles constitutives du passé pur, seules aptes à introduire de la nouveauté dans le monde, comme il le suggère ici :

La différence et la répétition dans le virtuel fondent le mouvement de l'actualisation, de la différenciation comme création, se substituant ainsi à l'identité et à la ressemblance du possible, qui n'inspirent qu'un pseudo-mouvement, le faux mouvement de la réalisation comme limitation abstraite.<sup>533</sup>

Alors que, pour Deleuze, les images abstraites figent les différences dans les possibilités formelles qui se conservent et se répètent matériellement, la pensée concrète crée du mouvement par la puissance de la différenciation, *avant* toute représentation formelle. C'est pourquoi l'idée-réelle est à ses yeux profondément *inessentielle*, relevant non pas de l'essence abstraite, mais de l'événement concret sous l'aspect de problèmes contre-effectués par l'expérience<sup>534</sup>. Dans ses mots : « Le problème, en tant qu'objet de l'Idée, se trouve du côté des événements, des affections, des accidents plutôt que de l'essence théorématique<sup>535</sup> ». Selon Deleuze, la vieille question socratique « qu'est-ce que ? », qui a pour but la recherche de la nature essentielle des choses, ne peut aboutir qu'à des définitions abstraites :

Tout le platonisme semble donc opposer une question majeure, toujours reprise et répétée par Socrate comme celle de l'essence ou de l'Idée, à des questions mineures de l'opinion qui expriment seulement des manières confuses de penser, soit chez les vieillards et les enfants malhabiles, soit chez les sophistes et les rhéteurs trop habiles.<sup>536</sup>

Pour sa part, Deleuze préfère prendre la voie de ces derniers : il est selon lui plus crucial de poser des problèmes portant sur ce qui arrive – combien, comment, dans quel cas ?... Autant de questions liées à la multiplicité des différences matérielles et idéelles. Deleuze va jusqu'à affirmer l'importance des problèmes posés par Hippias contre le Socrate de

---

<sup>533</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 274.

<sup>534</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 242-243 (cf. p. 65-66).

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 242-243.

<sup>536</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 132-133.

Platon, le sophiste étant plus près des cas sensibles et matériels, ceux-ci étant plus vivants que les essences intellectuelles et transcendantes des rationalismes socratique et platonicien : « Le rationalisme a voulu que le sort de l'Idée fût lié à l'essence abstraite et morte<sup>537</sup> ». Deleuze estime qu'un problème concret, virtuel, est une puissance créatrice de solutions tout aussi concrètes, étant non pas propositionnels dans le langage, mais idéels dans le revers transcendantal de l'esprit. Une telle création de solution est chez lui une production concrète dans la matière actuelle : « S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle. Le virtuel a la réalité d'une tâche à remplir, comme d'un problème à résoudre<sup>538</sup> ». Selon Deleuze, toute résolution de problème est une création-productive concrète, n'ayant rien à voir avec les représentations abstraites. À son regard, tout problème propositionnel n'est que l'ombre des problèmes, étant tracé schématiquement sous le mode des créations-inventives qui découpent la réalité en espace et en temps extensifs, de même qu'en langage abstrait. Dans la philosophie deleuzienne, le problème véritable s'inscrit dans l'espace intensif des forces et des idées-réelles, insistant dans le monde sous l'aspect de ce que Deleuze nomme une *dramatisation*, qui n'est autre que le sens événementiel, soit ce qui ébranle les forces matérielles à coups de créations-productives<sup>539</sup>.

Tout problème idéal est chez Deleuze une création-réelle générée par la sensation des différences matérielles. Celles-ci, en tant qu'elles sont des termes disparates, exigent à ses yeux que la création-productive de solutions soit mise en branle par la synthèse disjonctive.

---

<sup>537</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 243.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>539</sup> À des fins d'éclaircissement, voici une autre définition de la dramatisation, mise de l'avant par Arnaud Bouaniche : « La pensée doit désormais s'engager dans le parcours des multiplicités et des différences, dans des "aventures d'Idées", en demandant [:] *qui ?*, *où ?*, *quand ?*, *combien ?*, *comment ?*, *en quel cas ?*. Toutes ces questions, qui doivent déterminer l'Idée ou le problème, sont les questions de la différence que Deleuze rapporte au concept de "dramatisation" qui désigne l'Idée non plus du point de vue de sa structure et de sa nature, mais du point de vue de son dynamisme fondamental ». Notons que la dramatisation deleuzienne concerne le renversement de l'idée platonicienne; de fait, il s'agit du désintérêt à l'égard des essences abstraites au profit des dynamismes concrets.

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 126.

L'exemple donné par Deleuze dans *Différence et répétition* concerne l'apprentissage de la nage : sous la violence de la sensation des vagues, faites de différences matérielles, l'esprit est affecté par l'ensemble de ces forces, lesquelles constituent autant de signes naturels qu'il doit, par la pensée concrète au niveau de sa structure transcendantale mouvante, synthétiser afin de générer par création-productive l'acte de nager. Plus simplement, selon Deleuze, la mer contre-effectue dans l'esprit l'idée-réelle de la mer comme trace structurelle, et l'esprit effectue dans cette mer l'acte de nager. Un problème se crée alors réellement, et une solution se crée productivement, la matière créant des idées-réelles comme événements virtuels, et les idées-réelles créant des événements virtuels dans la matière :

Il est exact de représenter une double série d'événements qui se déroulent sur deux plans, se faisant écho sans ressemblance, les uns réels au niveau des solutions engendrées, les autres idéels ou idéaux dans les conditions du problème, comme des actes ou plutôt des rêves de dieux qui doubleraient notre histoire.<sup>540</sup>

Dans la philosophie deleuzienne, les événements virtuels découlent d'une structure contre-effectuée par la sensation des différences matérielles, et les événements actuels sont effectués par la genèse insistante depuis cette structure. D'après l'exemple de Deleuze, apprendre à nager est une affaire de rencontres concrètes avec les vagues matérielles, ce qui crée réellement l'idée virtuelle des vagues, et l'esprit deleuzien se met à penser concrètement en générant l'acte de nager en fonction de cette idée par la création-productive du mouvement. Ce n'est donc pas pour Deleuze une affaire d'essence abstraite, mais d'événement concret<sup>541</sup>. Dans *Différence et répétition*, Deleuze affirme : « On ne sait

---

<sup>540</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 244.

<sup>541</sup> Vincent Jacques expose le caractère caricatural de la conception de l'apprentissage comme reproduction de schèmes : « Selon les schèmes de la représentation, le cas de l'apprentissage de la nage se résume à la reproduction de gestes stéréotypés dont la bonne assimilation se fait avec méthode. On obtient alors cette vieille image d'apprentis nageurs à plat ventre sur un tabouret fendant l'air de leurs mouvements de brasse en tentant d'imiter la rectitude des gestes du maître ». Or, apprendre pour Deleuze, ce n'est pas reproduire abstraitement, mais *expérimenter concrètement*; c'est, d'un côté, une affaire de création-réelle de problèmes virtuels allant de la matière à la pensée, puis, de l'autre côté, de création-productive de solutions actuelles allant de la pensée à la matière : « La mer est en effet une Idée,

jamais d'avance comment quelqu'un va apprendre – par quelles amours on devient bon en latin, par quelles rencontres on est philosophe, dans quels dictionnaires on apprend à penser<sup>542</sup> ». Après quoi il ajoute : « La culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire, enchaînant une sensibilité, une mémoire, puis une pensée, avec toutes les violences et cruautés nécessaires<sup>543</sup> ». Tout apprentissage est pour Deleuze une affaire d'expérimentation afin que des problèmes soient créés dans la mémoire inconsciente de l'esprit, et afin que des solutions soient créées dans la réalité matérielle. Il estime que cela n'a rien à voir avec de la reconnaissance, avec de la reprise abstraite par la connaissance de notions qu'il s'agirait de répéter, et la reconnaissance de formes avec lesquelles nous serions familiarisés, ce qui relève plutôt selon lui de l'imitation à partir d'éléments préconçus, tirés de l'empirisme des formes. L'apprentissage, c'est plutôt une affaire d'expérience dans le chaosmos aformel et concret, dans l'empirisme des forces, là où la nouveauté se rencontre dans la matière et où des problèmes nouveaux exigent la création de solutions nouvelles.

Chez Deleuze, penser sans image, c'est donc apprendre par l'expérimentation, tandis que l'image de la pensée conduit à imiter par la connaissance abstraite et la reconnaissance perceptive. C'est pour cette raison que Deleuze nous invite à mettre de côté notre bon sens pour délirer dans le chaosmos et en tirer quelque chose de nouveau. Parfois, il fait allusion au poète Arthur Rimbaud, qui écrivait dans une correspondance avec Georges Izambard qu'il fallait dérégler ses sens pour délaisser le connu au nom de l'inconnu : « je

---

c'est-à-dire une structure virtuelle avec ses singularités qui s'incarnent dans le mouvement réel des vagues. Pareillement, le corps du nageur a ses propres singularités qui rentrent en conflit avec les singularités de la mer, créant ainsi le champ problématique qui soutient la progression du nageur à travers les flots. Sous la conscience de l'effort volontaire et méthodique visant à la maîtrise des éléments, le corps forcé, violenté, crée un champ problématique avec la mer qui est en communication de différences ». Chez Deleuze, c'est la matière qui, en tant que signes naturels, nous pousse à apprendre, et non les abstractions comme signes artificiels reproduits, avec lesquels il s'agit selon lui de « contrôler » la matière : « L'apprentissage se fait toujours à *même* le monde, et non dans une position de retrait qui croit en maîtriser *a priori* la matière ».

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 72-73.

<sup>542</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 215.

<sup>543</sup> *Ibidem*.

travaille à me rendre *Voyant* : vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous l'expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de *tous les sens*<sup>544</sup> ». D'un point de vue deleuzien, il s'agit en bref de mettre de côté ce que nous connaissons, nos savoirs historiques acquis par la reproduction abstraite de dates, de noms, de vieux faits, de vieilles théories, et d'aller vers l'inconnu, de créer du nouveau depuis les rencontres concrètes et sensibles avec des forces matérielles qui modifient notre structure transcendantale comme mémoire virtuelle, le tout aboutissant à la production de solutions par un effort d'actualisation, d'effectuation, d'individualisation ou de cristallisation. Penser, c'est pour Deleuze une activité forcée par les différences matérielles – *c'est une création-réelle poussée par la matière*. Il faut selon lui être voyant et délirant pour penser réellement – l'érudit doté de bon sens ne faisant que répéter par habitudes l'enseignement abstrait qu'il a reçu à coups de mémorisation des livres et des manuels scolaires, ainsi qu'à coup de reproductions des informations qu'il en a tirées. Suivant Deleuze, cette façon de vivre en axant sur la reconnaissance d'éléments préconçus qu'il s'agirait de conserver sous la forme de la tradition historique relève de la *bêtise*. Ainsi le voyant s'avère-t-il pour lui un créateur, de même que l'opposé du bête conservateur.

Il est temps de poser notre cinquième problème concernant le transcendantal deleuzien : comment s'explique selon Deleuze la distinction entre la création dans la nature matérielle, soit dans l'empirisme des forces, et la création dans la pensée abstraite, soit dans l'empirisme des formes ? Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les notions deleuziennes de dramatisation et de distribution afin d'approfondir le passage menant des idées virtuelles à la matière actuelle. Puis, dans un second temps, nous serons en mesure de comparer le drame et le schème afin de distinguer chez Deleuze la production concrète et l'invention abstraite. Pour finir, nous nous attarderons sur les risques de la bêtise, c'est-à-dire sur ce qui, de son avis, freine la création de nouveauté dans la réalité matérielle.

---

<sup>544</sup> Arthur Rimbaud, *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, Paris, Gallimard, 1999, p. 84 (et, pour la voyance chez Deleuze, voir notamment *L'image-temps*, p. 9, 18, 33-34, 58, 109, 166-168, 220-221 et 357; *Pourparlers*, p. 74; et *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 161).

### 2.5.1 – Sur la pensée forcée à créer par dramatisation des idées et distribution de la matière

La réalité actuelle conçue par Deleuze, c'est le monde extensif généré depuis l'intensité des idées virtuelles, étant un mélange de forces matérielles produit par des dynamismes mémoriels. Selon lui, ces dynamismes n'appartiennent pas à ce monde extensif, étant plutôt les *conditions* empirico-transcendantes de ce monde. S'il juge que celles-ci comportent un revers empirique, c'est parce qu'elles créent réellement par les forces matérielles. Et, si elles sont pour lui transcendantes, c'est parce qu'elles relèvent des idées virtuelles comme structure grouillante *entre* le mouvement des forces matérielles. Dans la pensée deleuzienne, les dynamismes empirico-transcendants appartiennent donc à l'espace intensif – le *spatium* – comme rapports sensibles des forces matérielles avec les idées spirituelles. Ce sont eux qui, chez Deleuze, génèrent par création-productive le monde extensif en s'actualisant, en se cristallisant, en s'individuant dans la spatio-temporalité de la réalité matérielle, donnant lieu à un mélange de forces qui génère les états de choses organisés, cette organisation étant l'expression actuelle et extensive de la structure virtuelle et intensive<sup>545</sup>. Ainsi, soutient Deleuze, le *spatium* comme rapports entre forces matérielles et idées structurelles constituent la condition de l'espace extensif comme matières formées et organisées. Dans « La méthode de dramatisation », il formule : « Sous l'organisation comme sous la spécification, nous ne trouvons rien d'autre que des dynamismes spatio-temporels : c'est-à-dire des agitations d'espace, des creusées de temps,

---

<sup>545</sup> La différence entre l'espace intensif et l'espace extensif chez Deleuze est explicitée par Daniel Adjrad, qui rend compte avec justesse du caractère plastique de la matière, toujours modulée par des créations naturelles ou artificielles : « Le monde qui s'offre à nous est *modélé* d'une certaine façon. Les sols y sont creusés pour y accueillir des métros, les rails y sont posés pour que des trains puissent se déplacer. La matière du monde est comme une pâte qui se trouve modelée naturellement ou artificiellement. Un style de vie s'organise auquel nous devons nous plier. Impliqué à l'intérieur de cet espace quadrillé, on trouve néanmoins un autre type d'espace qui diffère en nature. Gilles Deleuze appelle cet espace purement intensif un *spatium*. Il faut ainsi imaginer abstraitement ce milieu intensif à partir duquel chaque individualité émet des signaux et en reçoit. Ces signaux font alors varier localement la puissance des individus (positivement ou négativement). Le *spatium* est donc un espace de *modulations* intensives ».

Daniel Adjrad, *Deleuze*, « Connaître en citations », Paris, Ellipses, 2017, p. 113.

de pures synthèses de vitesses, de directions et de rythmes<sup>546</sup> ». Alors que, suivant Deleuze, toute structure est créée réellement par les forces matérielles, toute extension organisée est générée par la création-productive de formes dans la matière, lesquelles sont l'expression événementielle de la structure transcendantale intensive. Et, c'est cela qu'il appelle la dramatisation : *l'ensemble des dynamismes intensifs, empirico-transcendants, qui partent des forces matérielles en passant par la création-réelle des idées virtuelles, le tout allant vers la création-productive de la réalité actuelle à travers les mélanges de forces – mélanges que l'esprit doté de bon sens perçoit comme étant organisées en états de choses*. Il élabore :

Ces dynamismes supposent toujours un champ dans lequel ils se produisent, hors duquel ils ne se produiraient pas. Ce champ est intensif, c'est-à-dire implique une distribution en profondeur de différences d'intensité. Bien que l'expérience nous mette toujours en présence d'intensités déjà développées dans des étendues, déjà recouvertes par des qualités, nous devons concevoir, précisément comme condition de l'expérience, des intensités pures enveloppées dans une profondeur, dans un *spatium* intensif qui préexiste à toute qualité comme à toute extension. La profondeur est la puissance du pur *spatium* inétendu; l'intensité n'est que la puissance de la différence ou de l'inégal en soi.<sup>547</sup>

La notion de distribution doit ici attirer notre attention : ce qui, pense Deleuze, se distribue dans le monde actuel, ce sont *en fait* les forces matérielles. Il parle alors d'une *distribution nomade* en ce que, selon lui, ces forces entrent en rapport les unes avec les autres dans des mélanges diversifiés, que nous pourrions très bien concevoir dans une perspective ontologique. Selon lui, cela rend effective la production des états de choses auxquels les forces ne se réduisent néanmoins pas. En outre, à ses yeux, cette distribution nomade exprime directement l'univocité de l'être, le mélange des forces se faisant à un même niveau, sans hiérarchie ni loi mesurable, étant la création-productive dans l'empirisme des forces comme *anarchie couronnée* : « L'univocité de l'être signifie donc aussi l'égalité de l'être.

---

<sup>546</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 134.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 135.

L'Être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée<sup>548</sup> ». La distribution nomade, c'est donc pour Deleuze l'expression des idées-réelles comme simulacres, créant de nouveaux mélanges dans l'empirisme des forces<sup>549</sup>. Cependant, dans la pensée deleuzienne, c'est aussi *en droit*, suivant la structure qui donne un sens au processus de génération, que les forces se distribuent en formes modulées, prenant l'aspect d'organes, d'objets, de qualités, de quantités, ce qui relève cette fois d'une *distribution sédentaire*, de l'ordre de l'épistémologie – là où l'esprit peut percevoir des choses déterminées par découpages psychologiques des images lumineuses, et où la pensée abstraite peut exercer son activité. C'est avec cette distribution que l'esprit deleuzien, apte à réfléchir ainsi qu'à mesurer, accorde de l'importance à certaines choses plus qu'à d'autres, délaissant l'univocité réelle au nom d'une équivocité fictive où tout semble provenir de voix diverses, et où par conséquent tout est hiérarchisé de façon fantaisiste : « Il y a une hiérarchie qui mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe<sup>550</sup> ». Suivant Deleuze, la distribution sédentaire concerne la reproduction des idées-réelles en idées-copies, lesquelles se conservent en abstractions dans l'empirisme des formes. Il en ressort d'après lui toutes sortes d'inégalités et de limites illusoire. Et, c'est précisément là que nous pourrions parler d'états de choses équivoques, ceux-ci relevant du droit, puisque dans les faits, il n'y a rien d'autres que des forces univoques qui grouillent comme matière intensive sensible, mais non perceptible.

---

<sup>548</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 55 (cf. p. 60 et 289).

<sup>549</sup> Après avoir souligné l'influence de la conception médiévale du transcendantal chez Deleuze, selon qui les idées intensives sont les conditions non seulement de la connaissance du monde sur un plan épistémologique, mais du monde en lui-même sur un plan ontologique, Vincent Jacques affirme qu'il y a bel et bien une *production* de nouveauté dans le monde depuis le revers transcendantal de la réalité, le sens événementiel comme expression n'étant pas l'invention d'une subjectivité, mais bien la *création concrète de mélanges matériels* : « Avec sa compréhension de l'expression, Deleuze entend plutôt une participation au monde, une *production de monde*. Comme tous les concepts spéculatifs deleuziens, l'expression tend à une réforme radicale du mode d'existence, plus impliqué dans le monde, l'exprimant avec d'autant plus de vigueur qu'il l'affirme dans tout ce qu'il fait, plutôt que d'agir et de se concevoir comme sujet affrontant et subissant un réel lui étant étranger ». Cela rejoint notre idée d'une *création-productive*, liée chez Deleuze à la distribution nomade dans l'empirisme des forces, opposée à celle de *création-inventive*, liée à la distribution sédentaire dans l'empirisme des formes.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 105.

<sup>550</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 55.

C'est pourquoi Deleuze affirme que les forces et les idées qui en dérivent relèvent dans les faits du singulier ou du remarquable en tant qu'elles ne se réduisent à aucun ordre établi, à aucune distribution sédentaire, étant libres et distribuées nomadiquement. Quant à ce qui relève des états de choses et des formes organisées, il juge que cela appartient seulement en droit au domaine du régulier et de l'ordinaire :

Aux rapports différentiels correspondent des distributions de « singularités », des répartitions de points remarquables et de points ordinaires, telles qu'un point remarquable engendre une série prolongeable sur tous les points ordinaires jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Les singularités sont des *événements idéaux*. [...] le *sens* dépend de la distinction et de la distribution de ces points brillants dans l'Idée.<sup>551</sup>

Non seulement les forces et les idées sont-elles chez Deleuze les conditions de la production des états de choses, lesquels résultent en fait de la distribution nomade des points singuliers et en droit de la distribution sédentaire de ces mêmes points, mais Deleuze soutient que cette organisation de la matière concrète est la condition de la compréhension abstraite : « espèce et parties, spécification et organisation [...] constituent les conditions de la représentation des choses en général<sup>552</sup> ». Pour qu'il y ait représentation, il faut donc selon Deleuze qu'il y ait une réalité actuelle ayant son organisation propre – réalité qui est elle-même le résultat de la distribution nomade donnant aux mélanges de forces matérielles une structure extensive depuis la structure intensive de la mémoire ontologique. Et, estime-t-il, c'est la distribution sédentaire qui permet la perception des formes découlant de cette structure extensive.

En somme, ce que Deleuze qualifie de « drames », ce sont les processus dynamiques faisant grouiller les idées dans la mémoire transcendante sous l'influence des forces matérielles dans la sensibilité empirique, les drames déterminant l'actualisation du revers virtuel de la réalité. Dans le débat faisant suite à la communication de Deleuze sur la dramatisation,

---

<sup>551</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 139.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 134.

Maurice de Gandillac lui demande quelques précisions, trouvant l'idée de drame un peu trop poétique. Deleuze lui répond :

J'essaie de définir plus rigoureusement la dramatisation : ce sont des dynamismes, des déterminations spatio-temporelles dynamiques, préqualitatives et pré-extensives, ayant « lieu » dans des systèmes intensifs où se répartissent des différences en profondeur, ayant pour « patients » des sujets-ébauches, ayant pour « fonction » d'actualiser des Idées...<sup>553</sup>

Pour Deleuze, les drames sont bien créateurs de la réalité actuelle, comme il l'écrit dans *Différence et répétition* : « ils créent, ils tracent un espace correspondant aux rapports différentiels et aux singularités à actualiser<sup>554</sup> ». Les drames deleuziens génèrent donc par création-productive l'ensemble du monde extensif. Par ailleurs, Deleuze considère le monde actuel comme un théâtre perceptif, dramatisé par les idées virtuelles, où l'actuel s'apparente à une mise en scène extensive, elle-même issue d'un long processus de création-productive – périphérie issue d'un centre à la manière d'un œuf : « Le monde est un œuf, mais l'œuf est lui-même un théâtre : théâtre de mise en scène, où les rôles l'emportent sur les acteurs, les espaces sur les rôles, les Idées sur les espaces<sup>555</sup> ». Suivant Deleuze, c'est un théâtre bien concret, produit formel de la distribution sédentaire des idées virtuelles, chacun des rôles, des décors et des objets formels étant néanmoins composé de forces matérielles distribuées nomadiquement depuis les mêmes idées virtuelles, le rapport formes-forces rendant compte une nouvelle fois de l'univocité de l'être, les états de choses (épistémologiques) et les différences matérielles (ontologiques) provenant d'une même clameur, les premiers étant perçus dans l'extension, et les secondes senties dans l'intensité. D'un point de vue deleuzien, ce sont les mêmes idées virtuelles qui se dramatisent par création-productive dans la matière formée et dans les forces matérielles, le transcendantal effectuant les formes par distribution sédentaire, et les mélanges de forces par distribution nomade, la logique du sens événementiel aboutissant

---

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>554</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 279.

<sup>555</sup> *Ibidem.*

à la mise en forme de la matière concrète<sup>556</sup>. Et, il faut le préciser, ces distributions comme mélange de forces en formes organisées sont chez Deleuze le produit de la synthèse disjonctive, ce qui nous permet une meilleure compréhension de ce concept : les forces comme différences matérielles sont disjointes, singulières, irréductibles les unes aux autres; et les formes comme matières organisées sont des synthèses ordonnées en états de choses. Plus simplement, dans la philosophie deleuzienne, *la synthèse est la création d'une mise en forme*. D'une mise en forme de quoi ? *Des forces matérielles disjointes*. C'est cela que permet le transcendantal conçu par Deleuze : la mise en relation des termes qui, bien qu'ils demeurent tous différents selon lui, sont regroupées en organes, objets, etc. Ce qui, à ses yeux, dramatise depuis l'espace intensif jusqu'à l'espace extensif, c'est donc la synthèse disjonctive – soit le disparu, la volonté de puissance, ou encore le précurseur sombre. Nous pourrions ajouter que, dans la philosophie deleuzienne, c'est l'obscurité transcendante qui crée la clarté empirique. Comme l'écrit Deleuze sous l'inspiration de Nietzsche : « l'Idée en elle-même n'est pas claire et distincte, mais au contraire *distincte et obscure*. C'est même en ce sens que l'Idée est dionysiaque, dans cette zone de distinction obscure qu'elle conserve en elle<sup>557</sup> ». Ce caractère dionysiaque des idées virtuelles, c'est pour Deleuze la dramatisation depuis le précurseur sombre. Ces mots sont éloquents :

Encore faut-il, l'intensité étant différence, que les différences d'intensité entrent en communication. Il faut comme un « différenciant » de la différence, qui rapporte le différent au différent. Ce rôle est tenu par ce qu'on appelle le précurseur sombre. La foudre jaillit entre intensités différentes, mais elle est précédée par un *précurseur sombre*, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin inversé et en creux, parce qu'il est d'abord l'agent de la communication des séries de différences. S'il est vrai que tout système est un champ intensif d'individuation construit

---

<sup>556</sup> Anne Sauvagnargues considère même que c'est là la principale leçon de l'empirisme chez Deleuze : « la logique des relations créatrices produit une physique des opérations de l'esprit. D'où la réversibilité entre logique et physique : on ne peut étudier l'esprit qu'en inspectant la nature ». Ajoutons que l'inverse est vrai, la nature selon Deleuze s'étudiant à la lumière de la structure spirituelle qui la génère par création-productive.

Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 223.

<sup>557</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 140-141.

sur des séries de bordure hétérogènes ou disparates, la mise en communication des séries, sous l'action du sombre précurseur, induit des phénomènes de *couplage* entre les séries, de *résonance interne* dans le système, de *mouvement forcé* sous forme d'une amplitude qui déborde les séries de base elles-mêmes. C'est sous toutes ces conditions qu'un système se remplit de qualités et se développe en extension. Car une qualité est toujours un signe ou un événement qui sort des profondeurs, qui fulgure entre intensités différentes, et qui dure tout le temps nécessaire à l'annulation de sa différence constitutive. D'abord et avant tout, c'est l'ensemble de ces conditions qui détermine les dynamismes spatio-temporels, eux-mêmes générateurs de ces qualités et de ces étendues.<sup>558</sup>

Deleuze estime que la production de la vie exprime bien ces dynamismes ou ces modes de distribution allant de l'empirico-transcendental à l'empirique. De fait, d'après lui, la création des êtres vivants part de l'espace intensif comme structure idéale générée par les forces – le code génétique, par exemple : « Une espèce est faite de rapports différentiels entre gènes, comme les parties organiques sont faites de singularités incarnées<sup>559</sup> ». Puis, selon Deleuze, ce processus créatif va vers l'espace extensif par une genèse dramatisante – les heccécités intensives (la léonéité, la grenouilléité) étant dramatisés en individus extensifs (le lion, la grenouille). Dans *Différence et répétition*, il développe :

L'espace intérieur est lui-même fait de multiples espaces qui doivent être localement intégrés, raccordés; que ce raccordement, qui peut se faire de beaucoup de manières, pousse la chose ou le vivant jusqu'à ses propres limites, en contact avec l'extérieur; que ce rapport avec l'extérieur, et avec d'autres choses et d'autres vivants, implique à son tour des connexions ou des intégrations globales qui diffèrent en nature des précédentes. Partout une mise en scène à plusieurs niveaux.<sup>560</sup>

Deleuze considère que c'est le cas de la création des objets déterminés, des êtres vivants en général – mais, nous dit-il, c'est aussi le cas des concepts. En effet, selon lui, en tant

---

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 135-136.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 140. Nous développerons ce point dans notre partie 3.3, Deleuze reprenant cette idée avec Guattari dans *Mille plateaux*, et plus précisément dans la section intitulée « La géologie de la morale ».

<sup>560</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 280. Concernant la genèse du lion et de la grenouille, voir p. 281 : « L'espèce recueille précisément dans une qualité (léonéité, grenouilléité) le temps du dynamisme, tandis que les parties en détaillent l'espace ».

qu'ils dérivent des idées virtuelles, les concepts sont dramatisés concrètement de l'intérieur, étant générés depuis les forces matérielles et les idées-réelles, ou encore par la pensée sans image comme structure dynamique de nature empirico-transcendantale. Dans le passage qui suit, Deleuze fait référence à Antonin Artaud, nom dont l'importance se fera sentir plus tard, lorsque nous aborderons l'*Anti-Œdipe* : « Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer "penser" dans la pensée. C'est pourquoi Artaud oppose dans la pensée la *génitalité* à l'innéité, mais aussi bien à la réminiscence, et pose ainsi le principe d'un empirisme transcendantal<sup>561</sup> ». La pensée n'est pas pour Deleuze une affaire d'essences innées, préétablies qu'il s'agirait de reconnaître dans l'ordre du monde : c'est une affaire d'événements en train de se faire dans l'expérience, selon les cas et les circonstances hasardeuses. C'est chez lui une véritable activité métaphysique inscrite *entre* la matière physique, étant contre-effectuée dans ce dehors par les différences matérielles, et s'effectuant en concepts empiriques comme formes déterminées dans le monde matériel<sup>562</sup>. Bref, dans *Différence et répétition*, les concepts sont les produits de ce qui affecte l'esprit, étant différents d'un individu à l'autre. Deleuze estime que chaque personne a ses propres concepts, suivant son vécu et ses expériences singulières. Tout est alors une affaire de cas, de circonstances, de dés lancés depuis les forces senties et de leur retombée comme résultats idéels, de ce qui se différencie et se répète spirituellement dans l'éternel retour – d'où la pluralité des concepts, des mondes, des vérités, etc. Dans la philosophie deleuzienne, ce sont tous des créations dramatisées depuis les heccécités grouillantes dans la structure transcendantale de l'inconscient de chacun, dans les différences singulières et intensives qui ne cessent de se faire et de se

---

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>562</sup> Anne Sauvagnargues montre l'importance chez Deleuze de l'espace intensif dans la création-productive des concepts depuis la matière : « Deleuze injecte ainsi du temps mais aussi de l'espace, c'est-à-dire du mouvement et de la vitesse dans la pensée, en mettant le concept en rapport circonstanciel avec l'Idée qui opère en lui. Un concept étant donné, il faut encore en définir le drame, c'est-à-dire décrire les dynamismes qui le déterminent matériellement, et qui doivent comprendre ses circonstances d'actualisation singulières dans la vie du penseur, et son moment logique de différenciation. Sans ces précisions actualisantes, le concept resterait une simple pastille abstraite ». Dans notre partie 3.4, nous constaterons que le concept deleuzien prend une tournure nouvelle dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, étant déplacé directement sur le plan transcendantal de la réalité.

Anne Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 214.

défaire. Deleuze formule : « Il y a des différences internes qui dramatisent une Idée, avant de représenter un objet. La différence, ici, est intérieure à une Idée, bien qu'elle soit extérieure au concept comme représentation d'objet<sup>563</sup> ». Tout est en ce sens une affaire de genèse concrète depuis une structure elle-même générée par les forces matérielles – et cela concerne tant les choses que les êtres vivants et les concepts empiriques, étant tous l'expression univoque du sens événementiel dramatisé dans la matière, c'est-à-dire générés par création-productive.

### 2.5.2 – Les schèmes comme tracés fantaisistes créés sur les drames matériels

Deleuze affirme l'importance de ne pas confondre la dramatisation avec la schématisation. Rappelons que, dans sa pensée, la schématisation formalise les idées-réelles par un travail de contraction issu de l'imagination, le tout aboutissant à la création-inventive d'abstractions ou de possibilités formelles, lesquelles s'inscrivent sur un plan épistémologique. C'est d'une telle schématisation que dérive chez Deleuze la perception comme découpe abstraite des images lumineuses permettant la reconnaissance des formes dans le monde actuel, et c'est aussi d'elle que dérive la compréhension comme intellectualisation tout aussi abstraite des choses en mots. Comme le formule ce dernier : « Le schème est bien une règle de détermination du temps et de construction de l'espace, mais il est pensé et mis en œuvre par rapport au concept comme possibilité logique<sup>564</sup> ». Quant à la dramatisation, c'est pour Deleuze la création-productive de nouveaux mélanges de forces en fonction de la structure intensive des idées-réelles, ces mélanges pouvant être compris comme appartenant à un plan ontologique. Autrement dit, suivant Deleuze, par une distribution nomade, la dramatisation crée dans la réalité actuelle des mélanges d'éléments matériels en y distribuant du sens événementiel (création-productive), tandis que, via une distribution sédentaire, la schématisation crée des perceptions et des abstractions dans la conscience psychologique en y traçant encore une fois du sens

---

<sup>563</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 39-40.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 281.

événementiel – la dramatisation et la schématisation étant deux voies différentes en nature, mais non moins univoques, l'une allant vers les choses dans la nature concrète sur un plan ontologique, et l'autre vers les choses perçues formellement et les mots compris abstraitement sur un plan épistémologique. C'est pourquoi nous estimons que l'actualisation chez Deleuze se fait selon deux types de création : la *productive* et l'*inventive*<sup>565</sup>. Notons que, dans la philosophie deleuzienne, si les mélanges de forces dans la réalité matérielle sont conditionnés par les idées virtuelles qui se dramatisent depuis l'espace intensif vers l'espace extensif, la perception des formes et les concepts abstraits sont tracés par l'imagination sous l'influence de ces mélanges de forces qui prennent alors forme dans la conscience psychologique, de sorte que la schématisation s'effectue sous l'influence de la dramatisation. Deleuze écrit :

C'est que les dynamismes, et leurs concomitants, travaillent sous toutes les formes et les étendues qualifiées de la représentation, et constituent, plutôt qu'un dessin, un ensemble de lignes abstraites issues d'une profondeur inextensive et informelle. Étrange théâtre fait de déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteurs des larves – et pour lequel Artaud avait choisi le mot « cruauté ».<sup>566</sup>

Par exemple, selon Deleuze, la perception de la couleur verte comme qualité d'une feuille provient d'un état de chose dérivé d'un mélange de forces matérielles, lequel est généré par dramatisation ou création-productive depuis le « verdoyer » des idées virtuelles qui grouillent dans la structure transcendantale de l'esprit. Il précise : « Le propre des qualités,

---

<sup>565</sup> Si nous affirmons que, dans la philosophie deleuzienne, le schème dérive du drame en ce que la dramatisation s'avère une condition de la schématisation, René Schérer affirme pour sa part que le schème est carrément une sorte de drame : « Le schème est un drame qui permet à la catégorie abstraite de se manifester dans l'intuition. Et de même l'idée schématise dans cette zone obscure où la vie passe à l'expression. Plus encore, il faut dire que l'idée est l'art caché lui-même, la puissance de façonnement par où l'âme plonge dans la Nature, foyer et plan de différenciations vivantes, de devenir. Au niveau de l'idée comme des devenir, il y a distinction, non clarté, celle-ci étant toujours représentative; et idée comme devenir, s'ils dramatisent, ne le font plus dans l'ordre de la représentation, c'est-à-dire de la ressemblance, mais de la "cruauté" ». Suivant cette hypothèse, la schématisation est pour Deleuze une cruauté non en tant qu'elle mettrait en branle les mélanges de forces dans un espace extensif, mais en tant qu'elle les découpe en formes perceptives ainsi qu'en abstractions.

René Schérer, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 47-48.

<sup>566</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 137.

c'est de durer, et de durer juste le temps où un système intensif maintient et fait communiquer ses différences constituantes<sup>567</sup> ». En parallèle, d'après l'univocité de l'être chez Deleuze, les mots « cette feuille est verte » sont générés par schématisation ou création-inventive depuis un « verdoyer » différencié et répété spirituellement, c'est-à-dire depuis les idées virtuelles contre-effectuées par la perception de la feuille verte, idées qui sont alors contractées par l'imagination, laquelle trace de la connaissance abstraite à partir de leur structure. C'est pourquoi, soutient Deleuze, toute abstraction est une représentation inventée depuis la matière présente et la structure idéale qui l'organise : « *jamais le concept ne se diviserait ni ne se spécifierait* dans le monde de la représentation sans les dynamismes dramatiques qui le déterminent ainsi dans un système matériel sous toute représentation possible<sup>568</sup> ». Selon notre interprétation de la pensée deleuzienne, l'effectuation dans la réalité empirique se fait de deux façons : soit par la création-productive sous l'aspect de l'*actualisation* dans la matière (distribution nomade des idées virtuelles), soit par la création-inventive sous l'aspect de la *réalisation* dans la possibilité (distribution sédentaire des idées virtuelles). Chez Deleuze, la création-inventive s'effectue sur les états de choses générés par la création-productive, les dynamismes spatio-temporels étant plus profonds que les qualités spécifiques des choses, comme de leurs quantités dans leur étendue actuelle. Et, puisque ces dynamismes s'inscrivent sur un plan empirico-transcendantal, c'est-à-dire au niveau de l'empirisme des forces comme lieu indéterminé de la matière sensible, et au niveau du transcendantalisme comme lieu vide des idées insensibles, Deleuze estime qu'ils relèvent des différences (matérielles et idéelles) comme multiplicité que seul l'esprit délirant, doté d'aucun bon sens, est à même d'appréhender de manière intuitive. Les dynamismes spatio-temporels sont ainsi pour lui ce qui élève la virtualité à l'actualité sans qu'il y ait la moindre généralisation intellectuelle : « La notion de "généralité", ici, a l'inconvénient de suggérer une confusion du virtuel, en tant qu'il

---

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 156. L'exemple auquel nous nous référons est tiré de *Logique du sens* (voir p. 33) : « Vert désigne une qualité, un mélange de choses, un mélange d'arbre et d'air où une chlorophylle coexiste avec toutes les parties de la feuille. Verdoyer au contraire n'est pas une qualité dans la chose, mais un attribut qui se dit de la chose, et qui n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime en désignant la chose ».

<sup>568</sup> *Ibidem.*

s'actualise par création, avec le possible, en tant qu'il se réalise par limitation<sup>569</sup> ». Ainsi, ce que nous appelons « création-productive » se rapporte chez Deleuze à l'actualisation, tandis que ce que nous appelons « création-inventive » se rapporte à la réalisation. Si, à son regard, les états de choses sont actualisés dans les forces matérielles, les formes perceptibles ou les abstractions compréhensibles sont donc *réalisées* comme limitations de droit ou tracés schématiques.

C'est dans ce contexte que, dans *Différence et répétition*, Deleuze prépare le concept de *corps sans organes*, qu'il introduit explicitement dans *Logique du sens*, et qu'il développe plus tard dans *l'Anti-Œdipe*. En effet, il se réfère de nouveau à Artaud pour décrire ce que nous sommes dans les faits, à savoir une multiplicité de forces matérielles, de moi passifs articulés par la dramatisation de nos idées virtuelles, inscrites dans la structure de notre inconscient transcendantal, et schématisées en abstractions constitutives de notre subjectivité de droit – processus cruel de détermination par découpages abstraites de nos différences matérielles comme chair concrète :

Lorsque Artaud parlait du théâtre de la cruauté, il le définissait seulement par un extrême « déterminisme », celui de la détermination spatiotemporelle en tant qu'elle incarne une Idée de la nature ou de l'esprit, comme un « espace agité », mouvement de gravitation tournant et blessant capable de toucher directement l'organisme, pure mise en scène sans auteur, sans acteurs et sans sujets.<sup>570</sup>

Voilà que l'être que nous sommes pour Deleuze s'éclaircit : nous sommes de petits moi passifs qui, en tant que structure idéale entre des forces matérielles contractées, se trouvent dramatisés par création-productive, ou encore individués en êtres organisés dans la matière; puis, en parallèle, ces individus générés se trouvent schématisés par création-inventive en un sujet humain – ainsi pouvons-nous pointer notre corps comme état de choses organisé en qualités perçues (matière formée) tout en disant « c'est *moi* » (concept

<sup>569</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 278.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 282.

abstrait). Chez Deleuze, l'individu concret et le sujet abstrait sont deux voies univoques dérivées de tout un processus dynamique de production, d'invention, de dramatisation, d'individualisation, etc. Tel qu'il le formule : « Nous ne sommes pas fixés à un état ou à un moment, mais toujours fixés par une Idée comme par la lueur d'un regard, toujours fixés dans un mouvement en train de se faire<sup>571</sup> ». Et, de ce point de vue, puisque notre être est généré dans un espace extensif (perceptif ou abstrait) depuis un espace intensif (sensible ou idéal), Deleuze affirme que les petits moi sont des *sujets larvaires*, soit de petits esprits à partir desquels se produit un individu et s'invente un sujet, à la manière de l'insecte qui dérive de la larve dans le processus de son développement. Nous sommes en fait selon lui des espèces de larves qui s'individualisent dans une mise en scène où nous nous différencions en droit dans la cruauté des habitudes, de la reproduction d'anciens présents et de la réflexion abstraite du monde et de soi-même : « toute Idée fait de nous des larves ayant mis à bas l'identité du Je comme la ressemblance du moi<sup>572</sup> ». En ce sens, derrière toutes les déterminations de droit, il y a dans les faits toute une multiplicité larvaire de différenciations intensives *entre* les forces matérielles indéterminées – le tout s'apparentant au fameux corps sans organes sur lequel nous reviendrons dans notre troisième chapitre. La sensation qui, affirme Deleuze, découle de ces forces matérielles pousse l'esprit à s'actualiser par la dramatisation des idées transcendantales, ainsi qu'à réaliser par schématisation toute une mise en scène empirique sous la forme d'états de choses ou d'abstractions, la matière étant une nouvelle fois dans un rapport étroit avec la création sous les modes de la production et de l'invention. Il résume :

Les dynamismes spatio-temporels ont plusieurs propriétés : 1° ils créent des espaces et des temps particuliers; 2° ils forment une règle de spécification pour les concepts, qui resteraient sans eux incapables de se diviser logiquement; 3° ils déterminent le double aspect de la *différenciation*, qualitatif et quantitatif (qualités et étendues, espèces et parties); 4° ils comportent ou désignent un sujet, mais un sujet « larvaire », « embryonné »; 5° ils constituent un théâtre spécial; 6° ils expriment des

---

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>572</sup> *Ibidem.*

Idées. – Sous tous ces aspects ils figurent le mouvement de la dramatisation.<sup>573</sup>

Tel est pour Deleuze le revers concret de notre être qu'il importe de cerner sous la subjectivité que nous croyons être : « Les larves portent les Idées dans leur chair, quand nous en restons aux représentations du concept. Elles ignorent le domaine du possible, étant toutes proches du virtuel dont elles portent, comme leur choix, les premières actualisations<sup>574</sup> ». Si nous comprenons mieux la critique deleuzienne de la subjectivité et des abstractions en général, il ne faut pas penser que Deleuze rejette ces « inventions » : ce qu'il critique, ce n'est pas l'existence de telles abstractions, utiles à la vie, laquelle a besoin pour se repérer dans le monde de ces représentations commodes de droit – mais, c'est le détachement que cela peut provoquer par rapport aux différences concrètes, qu'elles soient matérielles ou idéelles. De son avis, il va sans dire que, dans le cours de notre vie, nous avons besoin de percevoir et de comprendre. Cela fait partie à ses yeux de la dramatisation concrète et de la mise en scène du monde actuel qui l'accompagne. N'oublions pas que, pour lui, les mots et la perception des états de choses sont des schèmes dérivés d'une contraction des idées virtuelles par l'imagination; et, plus spécifiquement, les mots dérivent de la contraction des idées en tant qu'elles produisent du sens, et la perception, en tant que ces idées produisent des événements. D'où, dans la philosophie deleuzienne, l'univocité des dynamismes qui les rendent effectifs, les mots et la perception dérivant d'un même sens événementiel. Il s'ensuit chez Deleuze que *ceux-ci ne sont pas vides en tant que tel*, bien qu'il puisse arriver qu'un mot ne désigne aucun état de choses dans la matière physique. Selon lui, un mot peut très bien ne pas être lié à l'événement qui lui correspond, les conditions de son expression ayant peut-être été mal cernées par l'esprit actif qui mêlerait alors tout. Dans *Logique du sens*, Deleuze aborde dans ce contexte la notion de désignation, définie comme le rapport entre une proposition et un état de choses matériel. Il écrit :

---

<sup>573</sup> Gilles Deleuze, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 131.

<sup>574</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 283.

L'état de choses est *individué*, il comporte tel ou tel corps, des mélanges de corps, des qualités et quantités, des relations. La désignation opère par l'association des mots eux-mêmes avec des images *particulières qui doivent* « représenter » l'état de choses : parmi toutes celles qui sont associées au mot, à tel ou tel mot dans la proposition, il faut choisir, sélectionner celles qui correspondent au complexe donné.<sup>575</sup>

Bref, suivant Deleuze, un état de choses perçu peut être exprimé dans le langage sous la forme du « c'est cela » lorsqu'une proposition correspond à cet état de choses. À son avis, la désignation n'est pas l'affaire de concepts universels, mais de *singuliers formels* : ceci, cela, il, ici, là, hier, maintenant – autant de mots désignant un état de choses précis et singulier qui vient remplir leur forme<sup>576</sup>. Deleuze considère que c'est d'autant plus vrai en ce qui concerne les noms propres, de tels désignants indiquant des complexes tout à fait singuliers de nature matérielle : « Les noms propres aussi sont des indicateurs ou des désignants, mais d'une importance spéciale parce qu'ils sont les seuls à former des singularités proprement matérielles<sup>577</sup> ». Deleuze affirme qu'une proposition qui désigne le bon état de choses en ce qu'elle dérive du même sens événementiel que cet état de choses doit être dite « vraie », étant alors pleine et tout à fait utile à la vie, qui se trouve alors apte à se repérer dans l'ensemble des différences matérielles. Inversement, lorsque l'esprit actif mêle tout, elle est « fausse » selon Deleuze, la proposition ne désignant aucun complexe

---

<sup>575</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 22.

<sup>576</sup> Dans un article consacré au discours dans la pensée deleuzienne, Axel Cherniavsky va jusqu'à établir un rapport entre les dynamismes propres à la création-productive et la schématisation des concepts qui, en tant qu'elle s'appuie sur la dramatisation, est à même de briser la langue par la création-inventive, venant alors ébranler le sens commun. La désignation devient une affaire de forces concrètes plus que de convenance formelle et abstraite : « Lorsque Deleuze affirme [...] que l'événement est ce qui s'énonce selon des articles indéfinis, des verbes à l'infinitif, des noms propres, c'est le concept même d'"événement" qui se construit comme une singularité non individuelle ou impersonnelle. La création de concepts consiste dans cet exercice même de polissage des mots, de travail sur les sens ordinaires – qu'ils appartiennent au sens commun ou à la tradition philosophique. C'est pourquoi nous disons que la création de concepts survient *dans* le langage et *contre* la langue; et que la désignation se confond avec l'avènement, le baptême avec la gestation ». Il arrive à Deleuze de dire qu'il faut « bégayer » dans sa propre langue pour la transformer par des forces nouvelles – ce qu'ont fait selon lui des écrivains tels que Kafka, Proust, Céline ou Kerouac, par exemple.

Alex Cherniavsky, « Le philosophe et l'écrivain : nature du discours philosophique chez Gilles Deleuze », *Philonsorbonne*, n° 4, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 26.

<sup>577</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 22-23.

matériel qui pourrait la remplir en tant qu'ils dériveraient tous deux du même sens événementiel, suivant l'univocité de l'être.

Ainsi le vrai et le faux appartiennent-ils chez Deleuze à l'empirisme des formes en tant qu'ils sont des schèmes abstraits, le tout s'appuyant sur l'empirisme des forces où grouillent les drames sous le revers du sens événementiel, les schèmes étant dérivés de ces drames. Le critère de la vérité relève donc pour lui des idées virtuelles et de leur expression en sens, tout comme de leur attribution en événement : « la condition de vérité serait définie, non plus comme forme de possibilité conceptuelle, mais comme matière ou "couche" idéale, c'est-à-dire non plus comme signification, mais comme sens<sup>578</sup> ». Bref, estime Deleuze, le sens dramatique ne doit pas être confondu avec le vrai (ou le faux) schématique :

Le sens, évidemment, ne peut pas consister dans ce qui rend la proposition vraie ou fausse, ni dans la dimension où s'effectuent ces valeurs. Bien plus, la désignation ne pourrait supporter le poids de la proposition que dans la mesure où l'on pourrait montrer une correspondance entre les mots et les choses ou états de choses désignés.<sup>579</sup>

D'après la philosophie deleuzienne, le vrai et le faux sont des conditionnés qui dérivent des conditions transcendantales que sont les idées virtuelles, le tout à travers le processus créateur qui s'effectue de façon univoque en sens et en événement (création-productive dramatisante) ou en mots et en perception d'états de choses (création-inventive schématisante). Et, suivant Deleuze, ce processus tout comme ces idées virtuelles sont eux-mêmes générés comme structure (création-réelle contre-effectuée), de même qu'activés comme genèse, le tout sous la violence des signes sentis, soit des forces ou des différences matérielles, une logique de la sensation étant ainsi en relation disjointe avec une logique du sens : « La logique du sens est tout inspirée d'empirisme; mais précisément il n'y a que l'empirisme qui sache dépasser les dimensions expérimentales du visible sans tomber dans les Idées, et traquer, invoquer, peut-être produire un fantôme à la limite d'une

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 28.

expérience allongée, dépliée<sup>580</sup> ». Chez Deleuze, c'est donc depuis les forces sensibles que les idées virtuelles sont générées, lesquelles génèrent à leur tour les mélanges de forces, ou encore les formes perceptives et propositionnelles. L'empirisme des forces et le transcendantal dynamique constituent dans sa philosophie les conditions réelles d'abord de l'expérience dramatisée, ensuite de l'expérience schématisée, rendant effective dans ce dernier cas l'empirisme des formes perçues et comprises. C'est dire que, dans la pensée deleuzienne, les *forces* matérielles sont mises en *forme* par l'entremise de l'événement, et que les *idées virtuelles* sont tracées abstraitement en *mots* par l'entremise du sens. Et pourtant, Deleuze soutient que la tendance la plus commune est de rejeter les dynamismes intensifs de nature empirico-transcendantale, de rejeter la création-réelle des idées virtuelles depuis la matière, et la création-productive des mélanges de forces depuis les idées virtuelles, le tout au nom d'une trop grande poussée vers la création-inventive, enfermant alors l'esprit dans la recognition, l'identité, le même, le familier – bref, selon lui, dans tout ce qui ligote la différence en général, que ce soit celle des cas, des forces, du hasard, de la matière, des créations nouvelles, etc. Cette tendance à étouffer les différences concrètes au nom de l'identité abstraite, c'est précisément ce que Deleuze – avec Nietzsche – appelle la *bêtise*.

### 2.5.3 – La bêtise comme étouffement des forces matérielles et de la création idéale

Nous savons désormais que, au regard de Deleuze, la correspondance entre, d'un côté, les mots et les propositions et, de l'autre, les états de choses matériels engendre ce que l'on appelle communément la « vérité ». Le tout appartient chez lui à l'empirisme des formes, de sorte que seul l'esprit doté de bon sens (ou le sujet humain) peut prendre en considération les critères de la vérité. C'est pourquoi, de ce point de vue, la pire chose qui soit concerne l'absence de correspondance entre les mots et les choses, ce qui engendre le « faux » – ou, mieux encore, l'*erreur*. Deleuze affirme que, d'après l'image classique de la pensée rationaliste, faire des erreurs n'est qu'une mésaventure de la pensée. Dans ses mots : « On dirait de l'erreur qu'elle est une sorte de raté du bon sens sous la forme d'un sens

---

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 32.

commun qui reste intact, intègre<sup>581</sup> ». L'exemple qu'il donne, inspiré de Platon, est celui de quelqu'un qui dirait « bonjour Théodore » alors que c'est Théétète qui est en train de passer. Ici, l'état de choses (l'individu-Théétète) ne correspond pas aux mots prononcés (le nom propre « Théodore »), ce qui constitue une erreur de correspondance du point de vue du bon sens, sur le plan de l'empirisme des formes. En d'autres termes, dans cet exemple, le schème propositionnel ne correspond pas au schème perceptif, chacun d'eux étant dérivé de drames tout à fait différents. Pour Deleuze, c'est là que surgit en droit l'idée abstraite du négatif : « L'erreur est le "négatif" qui se développe naturellement dans l'hypothèse de la *Cogitatio natura universalis*<sup>582</sup> ». Or, le négatif n'est selon lui qu'une illusion inventée en droit, la réalité étant dans les faits positives d'un bout à l'autre. De plus, pense-t-il, s'il est vrai qu'il y a parfois une absence de correspondance entre les mots et les choses, cette naissance soudaine du négatif peut tourner en illusions de toutes sortes – ce qui est, à son regard, un risque beaucoup plus sérieux que celui de l'erreur : *le risque de la bêtise*<sup>583</sup>. Selon Deleuze, les rationalistes ont pourtant délaissé ce risque, qu'ils ont réduit à l'erreur sans prendre en compte la véritable portée de la bêtise; sans compter qu'ils ont pris la bêtise pour un fait naturel, alors qu'elle n'est pour ce dernier qu'une illusion dérivée du droit formel :

---

<sup>581</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 193.

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>583</sup> Si, pour Deleuze, la bêtise est un risque, voire une menace, c'est parce qu'elle freine la pensée, la ligotant dans le carcan des abstractions préfaites, ce qu'explique Vincent Jacques : « L'alternative n'est pas entre bien et mal penser, mais entre penser et ne pas penser du tout; la bêtise, c'est l'identique qui se soumet la différence, la répétition du même qui ressasse ce qui a déjà été dit, pensé. Il y a un conservatisme intrinsèque à la bêtise; elle ne fait que reconduire les valeurs dominantes, les généralités propres à la majorité. La pensée engluée dans la bêtise ne pense pas, elle rabâche de l'identique ». Dans la philosophie deleuzienne, contrer la bêtise est l'un des principaux buts de la philosophie, la pensée devant être mise en mouvement. Jacques renchérit : « L'enjeu de la philosophie ne consiste pas à atteindre un savoir ou une connaissance sûre et définitive, en rejetant du coup toutes formes d'erreurs propres à corrompre ce noble but; la philosophie est plutôt lutte contre la bêtise intrinsèque à la pensée. Sa bêtise intrinsèque empêche la pensée de se réaliser en tant que pensée, c'est-à-dire la retient de créer un nouveau rapport aux choses ». Il s'avère que, d'un point de vue deleuzien, c'est toute la création de nouveauté qui se trouve étouffée : la création-réelle se contre-effectue depuis la rencontre de vieilles notions conservées, ce qui forcément influe tant sur la création-productive que sur la création-inventive dans le devenir de l'esprit.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 9.

L'image dogmatique n'ignore nullement que la pensée a d'autres mésaventures que l'erreur, des opprobres plus difficiles à vaincre, des négatifs autrement difficiles à développer. Elle n'ignore pas que la folie, la bêtise, la méchanceté – horrible trinité qui ne se réduit pas au même – ne se réduit pas davantage à l'erreur. Mais encore une fois, il n'y a là pour l'image dogmatique que des *faits*. La bêtise, la méchanceté, la folie sont considérées comme des faits d'une causalité externe, qui mettent en jeu des forces elles-mêmes extérieures, capables de détourner du dehors la droiture de la pensée – et cela, dans la mesure où nous ne sommes pas uniquement penseurs.<sup>584</sup>

Ce qui se produit, affirme Deleuze, ce n'est pas l'erreur comme simple confusion entre des termes équivoques, mais *le blocage de certaines forces concrètes* qui n'ont plus les moyens de s'exprimer, étant étouffées, voire complètement détruites. Pour tout dire, d'après lui, c'est l'individuation comme processus génétique qui rend possible une explication de ce qui empêche de penser par soi-même, l'esprit ne pouvant pleinement s'individuer en ce qu'il est parfois pris dans de vieux préjugés, de vieilles idéologies, de vieux dogmes, etc. Plus tôt, nous avons vu que c'est à Simondon qu'il emprunte le concept de l'individuation, qui est le processus d'actualisation en tant qu'il produit des individus. Rappelons que, pour Simondon comme pour Deleuze, l'individuation couvre l'ensemble de la réalité sous diverses formes – notamment physiques, biologiques, ou encore psychiques. En outre, et plus spécifiquement chez Deleuze, la notion d'individu qui en dérive s'oppose diamétralement à l'idée d'une subjectivité active : alors que, selon lui, celle-ci relève d'une image de la pensée fondée sur la schématisation fantaisiste comme création-inventive, l'individu est à concevoir comme une réalité souple, fluente et flottante relative à une pensée sans image, issue des multiplicités et des différences intensives, en plus d'être une expression dramatisante sous le mode de la création-productive. Il s'ensuit que, dans la pensée deleuzienne, la subjectivité existe en droit sous l'aspect d'une *invention schématisée* sur un plan épistémologique, tandis que l'individu existe dans les faits comme *produit dramatisé* sur un plan ontologique. Par la notion de l'individuation, Deleuze substitue ainsi une réalité dynamique à des pôles d'unités fictifs. Il substitue des forces différentielles à la forme du

---

<sup>584</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 194.

« je », ou bien des différences matérielles comme présences brutes à l'identité représentée<sup>585</sup>. Dans la philosophie deleuzienne, la bêtise survient donc lorsque le processus d'individuation issu des différences idéelles et allant vers la nouveauté se trouve freiné, l'esprit ne devenant pas un individu créé à part entière, étant plutôt chargé du poids des vieilles formes conservées. Comme l'exprime Deleuze : « La bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme (il monte à travers le Je, pénétrant au plus profond dans la possibilité de la pensée, constituant le non-reconnu de toute récoognition)<sup>586</sup> ». La bêtise n'est pas selon Deleuze une simple erreur venant d'une mauvaise association entre un mot et un état de choses : c'est cette mauvaise association qui perdure de manière à engendrer des illusions comme formes vides, lesquelles emprisonnent les forces en les empêchant de pleinement s'actualiser, s'individualiser, se dramatiser, etc. Par exemple, d'après Deleuze, un vieux problème philosophique a peut-être eu sa raison d'être à une certaine époque, mais s'il n'est pas renouvelé à notre époque en fonction de ce qui nous affecte actuellement, suivant le cours de l'expérience dans la réalité matérielle, et s'il est pris aujourd'hui tel qu'il a été créé autrefois, il est possible que cela engendre de la bêtise.

---

<sup>585</sup> C'est pourquoi Deleuze valorise une pensée sans image en tant que nouvelle image de la pensée, l'activité concrète de la dramatisation étant d'après lui plus près du réel que celle, abstraite, de la schématisation, laquelle risque toujours de sombrer dans l'illusion – ce qu'indiquent ces mots d'Anne Sauvagnargues, qui réfère à l'image de la pensée non en tant qu'image dogmatique, mais en tant que nouvelle image exprimant la pensée sans image : « L'image de la pensée cesse d'être le milieu d'une pensée trompée. Elle désigne les conditions réelles que rencontre un penseur, en fonction du mode empirique de son inscription historique singulière, mais aussi de la force avec laquelle il rejoue l'histoire de la pensée, et s'affirme ou non comme décisif. Il ne s'agit plus de l'illusion dont la pensée doit se défaire pour atteindre à une "pensée sans images", mais du mode selon lequel le penseur s'oriente et transforme la pensée, c'est-à-dire se révèle créateur ». L'une des illusions courantes dans la philosophie classique selon Deleuze, c'est celle consistant à croire qu'il y a une vérité à découvrir – alors qu'il n'y a selon lui en réalité que des idées à créer au nom d'une philosophie nouvelle. Sauvagnargues ajoute : « Rapports de forces, produisant des types de signes matériels, l'image ne qualifie plus la façon dont la pensée se représente son propre pouvoir de manière abstraite et mutilée, mais le devenir des forces réelles qui lui permet de créer des concepts ». Selon Deleuze, tout philosophe crée donc une pensée qui lui est propre, à savoir une image singulière de la pensée. Et cela, c'est pour lui tout le contraire de la bêtise. Anne Sauvagnargues, *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 42-44.

<sup>586</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 197-198.

Dans *Le bergsonisme*, Deleuze affirme que la société tend à soulever à notre place des problèmes prédéterminés qu'il s'agirait de résoudre en suivant le « bon » chemin, et c'est ainsi que nous parviendrions au « vrai », les « mauvais » chemins menant au « faux » :

Le préjugé est infantile et scolaire : c'est le maître d'école qui « donne » des problèmes, la tâche de l'élève étant d'en découvrir la solution. Par là nous sommes maintenus dans une sorte d'esclavage. La vraie liberté est dans un pouvoir de décision, de constitution des problèmes eux-mêmes.<sup>587</sup>

Deleuze estime qu'il y a toutefois de vrais et de faux problèmes. Selon lui, les faux-problèmes sont ceux que la société nous impose, et il importe de dénoncer cet « esclavage » de la pensée; quant aux vrais-problèmes, ce sont ceux que nous *créons* nous-mêmes, librement, suivant un effort de la pensée. Deleuze considère d'ailleurs que les vrais-problèmes engendrent les véritables solutions, car « le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose<sup>588</sup> ». Il importe alors de créer nos propres problèmes pour conquérir notre liberté et constituer notre propre histoire. Ne pas créer nos propres problèmes, c'est pour Deleuze risquer de tomber dans de vieux problèmes périmés, dans de vieilles images de la pensée, et par suite dans une forme de la bêtise. C'est à ses yeux risquer de ne plus pouvoir créer sous l'influence de l'expérience, sous la modulation des forces matérielles qui affectent l'esprit. Deleuze affirme que le mauvais penseur préfère reprendre telles quelles des idées toutes faites, déjà formées, comme s'il s'agissait d'essences préexistantes. Telle est la bêtise dans sa philosophie : au lieu de créer des idées nouvelles au fil des expériences dans la réalité matérielle, *se conformer à des opinions communes en se coupant de l'expérience*. Être bête, c'est donc chez Deleuze interpréter le monde en ayant recours non pas aux affects issus de l'expérience immanente, mais aux significations abstraites considérées comme transcendantes, alors qu'elles ne sont que préfabriquées. C'est chez lui refuser de se créer une pensée dans le revers transcendantal de son esprit – revers qui, estime-t-il, est tout à créer par la rencontre avec les différences matérielles et la contre-effectuation des idées-réelles. Être bête, c'est à ses yeux

---

<sup>587</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 3-4.

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 5.

« décalquer » le plan transcendantal de son esprit sur les opinions toutes faites, et structurer ce plan d'après les vieilles formes conservées<sup>589</sup>. D'un point de vue deleuzien, le véritable danger n'est donc pas l'erreur – tout le monde peut en faire, que ce soit par fatigue, par distraction, par incompréhension d'un détail pendant l'apprentissage – mais la bêtise, dont les conséquences ne sont pas que formelles et abstraites, mais bien concrètes lorsqu'elles en viennent à étouffer les forces, et parfois même à les détruire. D'où l'importance pour Deleuze de « nous interroge[r] sur la légitimité de la distribution de l'empirique et du transcendantal<sup>590</sup> ». D'où l'importance dans sa pensée de viser dans l'existence une distribution de type nomade, et de s'éloigner des distributions sédentaires qui bloquent la création au lieu de la nourrir.

Au final, qu'est-ce que la bêtise chez Deleuze ? C'est l'ensemble des formes de droit qui se détachent des forces matérielles de fait, et qui s'imposent de manière à se conserver ainsi qu'à empêcher la création de nouvelles façons d'exister. Le tyran, suivant un exemple de son cru, se sert de formes n'ayant rien à voir avec l'expérience réelle, et ayant tout à voir avec le développement du négatif, afin de les institutionnaliser dans un système qui emprisonne les forces en générant des passions tristes. Deleuze élabore :

---

<sup>589</sup> Encore une fois, Anne Sauvagnargues nous éclaire quant au blocage du processus transcendantal que provoquent selon Deleuze les illusions de la bêtise : « Plus que l'erreur, c'est la bêtise qui menace la pensée, et sur un mode transcendantal, car la bêtise concerne la manière dont la pensée s'individue, sa réalisation *hic et nunc*. Le Moi du penseur n'est pas déterminé à l'avance, et la manière dont on pense ne dépend pas d'un Je pense, d'un cogito originaire comme le suppose l'orthodoxie du sens commun. Au contraire, il appartient à la pensée de déterminer le style de penseur qu'elle réclame : c'est elle qui configure le mode d'individuation qu'elle requiert. Or, la bêtise révèle sa nature transcendantale, faite de bassesse et de paresse, en se coulant dans le moule des opinions toutes faites. Elle se soumet à la pente des clichés majoritaires par inertie et conformisme, et son inaptitude à monter pour elle-même de nouveaux circuits cérébraux tient au fait qu'elle n'agit que des idées reçues, sans en créer de nouvelles. Elle se contente d'aérer les dogmes dominants. Être bête, ce n'est pas penser mal, mais ne pas user du tout de la pensée, que l'on cantonne aux retrouvailles et aux confirmations, au lieu de la confronter à l'impensable dans une aventureuse exploration de possibles. La bêtise réduit la pensée à une récitation de réponses au lieu de la contraindre à proposer des problèmes réclamant des solutions nouvelles ». Il s'ensuit que la bêtise dans la philosophie deleuzienne, c'est la pensée réduite à la simple répétition, voire carrément l'absence de pensée.

Anne Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 20.

<sup>590</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 194.

La lâcheté, la cruauté, la bassesse, la bêtise ne sont pas simplement des puissances corporelles, ou des faits de caractère et de société, mais des structures de la pensée comme telle. Le paysage du transcendantal s'anime; on doit y introduire la place du tyran, de l'esclave et de l'imbécile – sans que la place ressemble à celui qui l'occupe, et sans que le transcendantal soit jamais décalqué sur les figures empiriques qu'il rend possibles.<sup>591</sup>

Libérer le transcendantal de ce qui le bloque, c'est pour Deleuze lui redonner la vigueur créatrice qui déploie les forces matérielles dans l'affirmation de la vie. C'est chez lui tendre vers la joie plutôt que vers la cruauté des illusions schématisées en droit. C'est aussi s'ouvrir aux rencontres réelles plutôt que de gober des fictions toutes faites. Il s'agit ainsi pour Deleuze de se faire un transcendantal et de s'y plonger pour échapper au carcan des préconceptions. Il s'agit selon lui de ne pas se laisser prendre dans les mailles de la bêtise au profit de la pensée, et de se tourner vers une éthique des affects concrets au lieu de la morale du jugement abstrait. Dans *Critique et clinique*, Deleuze estime qu'il s'agit là de tout un combat : « Le combat n'est pas un jugement de dieu, mais la manière d'en finir avec dieu et avec le jugement. Personne ne se développe par jugement, mais par combat qui n'implique aucun jugement<sup>592</sup> ». Le jugement est donc d'après Deleuze l'une des formes de la bêtise, étant toujours fondé sur de vieilles illusions :

[C'est] le jugement qui suppose des critères préexistants (valeurs supérieures), et préexistants de tout temps (à l'infini du temps), de telle manière qu'il ne peut appréhender ce qu'il y a de nouveau dans un existant, ni même pressentir la création d'un mode d'existence.<sup>593</sup>

Créer dans la philosophie deleuzienne, c'est penser à partir des rencontres avec la matière, tandis que conserver, c'est laisser les formes abstraites préconstruites penser à notre place. Ne pas négliger les drames, ou encore combattre par la création-réelle, la création-productive ou la création-inventive, c'est chez Deleuze se tenir près des forces matérielles et de la puissance vitale, la bêtise étant l'abandon de cette puissance dans les formes

<sup>591</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 196.

<sup>592</sup> Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 168.

<sup>593</sup> *Ibidem*.

illusoires qui, dans cette perspective, risquent toujours de faire sombrer la vie dans les limites asphyxiantes, voire destructrices lorsque les illusions tournent en haine.

\*

En définitive, la pensée sans image chez Deleuze est celle qui, depuis les forces matérielles senties et les idées virtuelles contre-effectuées par création-réelle, distribue nomadiquement les forces sous le mode de la dramatisation afin de générer par création-productive des mélanges de forces dotés d'un sens événementiel, lequel se trouve déterminé par la mémoire transcendante. Quant à l'image de la pensée telle que la conçoit Deleuze, elle provient elle aussi des forces matérielles senties et des idées virtuelles contre-effectuées par création-réelle, bien qu'elle soit selon lui conditionnée par distribution sédentaire sous l'aspect d'états de choses formels et de notions abstraites sous le mode de la schématisation, étant de l'ordre de la création-inventive, ce qui permet à l'esprit de percevoir et de reconnaître des choses dans les forces mélangées, de même que de comprendre par la réflexion abstraite ces choses et de réfléchir à partir d'elles. De plus, dans la pensée deleuzienne, les formes et les notions dérivent elles aussi du sens événementiel déterminé par la mémoire transcendante. Il importe cependant pour Deleuze de ne pas laisser les schèmes propres à l'empirisme des formes étouffer l'empirisme transcendantal, ce qui risque d'affaiblir la puissance créatrice de l'esprit. C'est cela, la bêtise proprement deleuzienne : s'en tenir à des formes préconçues, à des problèmes anciens, à des opinions communes, au lieu de s'ouvrir aux problèmes actuels, aux forces matérielles environnantes et aux rencontres hasardeuses dans l'expérience. La bêtise chez Deleuze, c'est conserver ce qui n'a plus lieu d'être, voire ce qui plonge dans de vieilles illusions ou dans des dogmes fictifs au lieu de créer vers l'avenir, d'accroître la puissance de la vie et de produire ou d'inventer de nouvelles choses utiles dans les temps actuels. Il importe donc selon lui de s'ouvrir à la réalité matérielle, de faire de bonnes rencontres, de se créer un transcendantal, le tout afin d'aboutir à la création-productive de

nouveaux mélanges de forces ainsi qu'à la création-inventive de nouvelles possibilités d'existence.

La première partie de notre cinquième problème consistait à comprendre comment s'effectue chez Deleuze la création dans la nature matérielle, c'est-à-dire dans l'empirisme des forces. Voici la solution dans son expression la plus simple : considérant la création-réelle des idées virtuelles depuis la matière sentie par l'esprit, *c'est la dramatisation de ces idées qui, dans la philosophie deleuzienne, permet la création-productive des mélanges de forces sur un plan ontologique, les idées donnant un sens à cette création qui, d'après Deleuze, part de l'espace intensif propre aux forces et aux idées, et qui s'exprime dans l'espace extensif de la réalité actuelle de fait.* De ce point de vue, il en résulte les choses en général, aussi indéterminées soient-elles, le caractère disjonctif de leur synthèse laissant intactes les multiplicités qui les composent. Quant à la seconde partie de notre problème concernant la création dans la pensée abstraite ou dans l'empirisme des formes chez Deleuze, voici notre conclusion : considérant une fois de plus la création-réelle des idées virtuelles depuis la matière sentie par l'esprit, *c'est la schématisation de ces idées qui, chez lui, permet la création-inventive des formes et des abstractions sur un plan épistémologique, les idées donnant un sens à cette création qui part de l'espace intensif propre aux forces et aux idées, et qui se trace par la contraction imaginaire de celles-ci dans les possibilités de droit.* C'est là que l'esprit deleuzien est capable de percevoir les objets, les qualités, les corps organisés, et c'est là qu'il est capable de reconnaître en droit ces choses – sa personne étant également l'une d'elles, l'identité subjective s'avérant une création-inventive. Selon Deleuze, lorsque les schèmes sont fidèles aux drames, ou encore lorsque l'esprit comprend par intuition la genèse des schèmes et des drames, étant alors apte à concevoir l'univocité ayant permis leur effectuation respective, les schèmes se révèlent tout à fait utiles à la vie, lui servant à s'orienter au profit d'un accroissement de la puissance vitale; mais, lorsque ces schèmes prennent leur voie propre et qu'il cesse d'y avoir univocité entre les schèmes et les drames, les abstractions se changent en illusions. Deleuze estime qu'elles deviennent vides et tendent à se conserver en bêtises de toutes sortes, risquant l'étouffement de l'esprit, voire de la destruction sous diverses formes. Pour ce dernier, il importe de se détacher autant

que possible de ce que le monde tente de nous imposer et de croire à la création de « notre » monde<sup>594</sup>. Ainsi pouvons-nous en ce sens obtenir la puissance de créer et tendre vers l'affirmation et la joie propre à l'éthique des bonnes rencontres dans les différences matérielles.

### Récapitulation du second chapitre

La partie 2.1 de notre étude nous a permis de comprendre que le transcendantal chez Deleuze constitue une synthèse passive. Pourquoi une « synthèse » ? Parce que sa nature est *structurelle*, le transcendantal deleuzien se voulant l'ensemble des *relations* entre les termes empiriques. Et, pourquoi « passive » ? Car, soutient Deleuze, cette structure se crée dans l'esprit, *malgré lui*, sous l'influence des forces matérielles qui l'affectent dans l'expérience. Ainsi le transcendantal est-il chez lui *dynamique* et *singulier*, ce qui, juge-t-il, l'oppose à Kant, le transcendantal kantien étant à ses yeux « statique », de même que « décalqué » sur des formes empiriques préconçues. La synthèse passive transcendantale chez Deleuze gagne en clarté lorsque nous la saisissons sous l'aspect d'une *mémoire inconsciente du côté de l'esprit, et ontologique du côté du monde*, une telle mémoire étant qualifiée d'involontaire, puisqu'elle est conditionnée par la matière sous le mode de la passivité. Le caractère inconscient du plan

---

<sup>594</sup> Cependant, admet Deleuze, la croyance au monde n'est pas une chose évidente. L'esprit est selon lui trop souvent pris dans les diverses illusions qui ont une emprise sur lui. Il n'a alors plus la puissance requise de créer quoi que ce soit, comme le résume avec brio Vincent Jacques : « croire au monde ne va pas de soi, tellement les habitudes qui nous supportent et nous permettent d'agir au quotidien nous ramènent inlassablement *au même*. Penser à neuf les choses, penser à nouveau l'existence collective et développer des modes d'existence inédits ne dépend pas d'un simple vouloir, ni d'une bonne volonté; il ne s'agit pas de projeter arbitrairement du possible, mais de se confronter à la résistance concrète du réel et à notre propre incapacité de penser. Rien n'est plus difficile que la pensée, mais la pensée peut arriver en chacun, quand se tait le prêt-à-penser réduisant le monde à son image ». Après quoi Jacques ajoute, montrant du même coup l'affinité de Deleuze avec la pensée de Nietzsche : « La philosophie n'a pas pour visée la vérité; en effet, selon une optique nietzschéenne, la philosophie doit plutôt s'occuper de toute urgence à "soigner la civilisation", elle, la moribonde qui rend malades ses propres enfants ». C'est là tout l'intérêt chez Deleuze d'une conceptualisation du transcendantal, puisque c'est le transcendantal qui, étant pour lui un processus sous l'aspect d'une mémoire qui ne cesse de se différencier, rend effective la création des mélanges de forces, des perceptions de formes et des notions abstraites utiles pour s'orienter dans la vie.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 108.

transcendantal deleuzien en fait le revers obscur de l'esprit et de la réalité dans son ensemble – d'où la notion du *précurseur sombre* pour le désigner. Le conditionnement de la structure transcendantale depuis la sensation de la matière rencontrée, nous l'avons appelé une *création-réelle*, puisque ce sont chez Deleuze des forces réelles et concrètes qui génèrent au milieu d'elles de nouvelles relations structurelles. Le transcendantal deleuzien s'avère donc un dehors structurel inscrit *entre* les éléments matériels, étant immanent au monde empirique. Pour cette raison, Deleuze le considère avec Riemann sous l'aspect d'un *espace intensif*, ou encore avec Bergson sous l'aspect d'une *durée concrète* ou d'une *mémoire virtuelle*. En tant qu'il s'agit d'une mémoire affectée par l'expérience, Deleuze le considère aussi comme le *passé pur*, la structure transcendantale étant faite d'une multiplicité de traces structurelles, appelées *idées* – les simulacres en tant qu'idées-réelles (ou virtuelles) – de telles idées étant générées par création-réelle sous l'influence de la matière rencontrée par l'esprit passif.

Avec la partie 2.2, nous avons vu que Deleuze nomme « contre-effectuation » la création-réelle des idées virtuelles, ce qui lui permet de mettre de l'avant l'idée d'une *effectuation*, allant cette fois du transcendantal à l'empirique. Non seulement estime-t-il que le plan du transcendantal est créé, mais un *processus créateur* opère en parallèle depuis ce plan. La façon dont le transcendantal deleuzien rend possible de la création dans la matière empirique change toujours, puisque les idées virtuelles d'où part cette création *se différentient* par la création-réelle, bien qu'elles gardent une certaine continuité *en se répétant spirituellement*. Pour Deleuze, le processus créateur inscrit au niveau du transcendantal produit de la nouveauté en reliant les forces matérielles, générant ainsi des *mélanges de forces*. Ce que nous avons appelé « *création-productive* » n'est autre chez lui que la *mise en relation transcendantale des termes empiriques*. C'est, disons-nous, une « production », puisque, dans la pensée deleuzienne, cela donne lieu à des choses réelles de l'ordre de l'*actuel*, suivant une influence bergsonienne. Deleuze s'inspire aussi de Simondon pour montrer que la création-productive des choses actuelles engendre des *individus*, le processus transcendantal pouvant ainsi être appelé « *individuation* ». Les idées virtuelles chez Deleuze, lorsqu'elles constituent une structure

intensive contractée sous l'aspect d'une mémoire immanente au monde permettant la création-productive de tel ou tel individu particulier dans l'espace extensif, constituent une *heccéité* – par exemple, la structure-chat est en ce sens une heccéité faite de points singuliers et de rapports différentiels à partir de laquelle le processus de création-productive génère le chat individué ou actuel, composé d'un mélange de forces matérielles. Le transcendantal deleuzien apparaît alors sous l'aspect d'un principe de *modulation*, révélant du même coup le caractère instable du mouvement empirique : les individus se révèlent *métastables*, à savoir *toujours en train de se faire*. Sans compter que, pour Deleuze, s'ils sont bien des mélanges de forces, celles-ci restent différentes les unes des autres, étant des éléments disparates ou des différences matérielles. C'est pourquoi, dans la philosophie deleuzienne, le transcendantal peut être considéré comme un *dispar*, et que la création-productive s'effectue par *synthèse disjonctive*, ne ramenant rien à une quelconque identité, la réalité étant dans les faits composée de multiplicités idéelles et matérielles. Pour finir, nous avons affirmé que, chez Deleuze, les mélanges de forces produits peuvent à leur tour contre-effectuer par création-réelle de nouvelles idées virtuelles dans le revers transcendantal de la réalité. Il s'ensuit divers rapports : termes-relations-termes, mouvement-processus-mouvement, empirisme-transcendantal-empirisme, différenciation-différenciation-différenciation, etc. Tout cela exprime l'idée deleuzienne de *l'éternel retour*, qui se résume selon nous au rapport *matière-mémoire-matière*, le rapport matière-mémoire rendant compte d'une *création-réelle*, et le rapport mémoire-matière, d'une *création-productive*.

La création-productive telle que nous la concevons chez Deleuze prend, d'un côté, la voie du *sens* en ce que les idées virtuelles conditionnent la matière selon une *logique* qu'elles incarnent, les individus n'étant pas produits n'importe comment, et de l'autre côté, la voie de *l'événement*, puisque ce sont des choses bien réelles qui se produisent dans le monde. L'idée du *sens événementiel* nous a ainsi guidés dans notre partie 2.3, le transcendantal chez Deleuze prenant l'allure d'un processus créateur de présentations matérielles et concrètes dans la nature, mais aussi de représentations formelles et abstraites dans la pensée. Et, considérant que, dans la conception deleuzienne de la réalité, c'est le même sens

événementiel qui génère la nature et la pensée, il s'ensuit qu'*il s'exprime de façon univoque*, soit depuis la même structure transcendantale. Puisque cette structure est composée de plusieurs relations, ou encore d'une multiplicité d'idées virtuelles et d'heccécités, Deleuze estime que son expression prend l'allure d'une *clameur*. Ce qui, d'après lui, en résulte dans l'espace extensif ou dans la pensée consciente, c'est une diversité de choses perceptibles ou de notions compréhensibles. Or, à ses yeux, cette diversité – ou équivocité – est seulement *en droit*, l'expression univoque sous-jacente à ce qui est exprimé étant véritable *dans les faits*. C'est à Duns Scot qu'il emprunte la notion d'univocité qu'il immanentise, à Spinoza qu'il reprend l'idée de l'expression univoque *affirmative* qu'il désubstantialise; puis, avec Nietzsche, il conçoit l'univocité affirmative comme un dynamisme qui met en communication les forces matérielles, le transcendantal étant ainsi analogue au concept nietzschéen de *volonté de puissance*. En outre, l'univocité transcendantale chez Deleuze est une expression qui ne cesse de se répéter dans la différence, suivant l'éternel retour. Le transcendantal deleuzien apparaît alors comme une structure mémorielle *immanente* à la pluralité matérielle, en plus d'être *effondée*, n'étant que relations vides entre les termes pleins. Il est le passage reliant le passé, soit les forces matérielles qui contre-effectuent par création-réelle les idées virtuelles, et l'avenir, soit l'expression univoque comme création-productive dans la réalité matérielle suivant le sens événementiel issu des idées virtuelles. Le transcendantal prend ici le nom d'*Aiôn*, personnifiant le devenir paradoxal du monde qui, selon Deleuze, se métamorphose à coups de synthèses disjonctives entre les différences matérielles (externes) et les différences idéelles (internes), le tout dans un rapport coexistant entre l'avant et l'après. Il en résulte à ses yeux la production perpétuelle de *Chronos*, personnification du temps empirique qui s'apparente au présent vivant, étant *dans les faits* un empirisme des forces de l'ordre du *chaosmos*, et *en droit* un empirisme des formes de l'ordre du *cosmos*.

C'est la genèse des abstractions dans la pensée deleuzienne qui nous a intéressés dans la partie 2.4 de notre étude. Nous avons compris que, chez Deleuze, tout le domaine du droit ou de l'empirisme des formes relève de la *synthèse active*. C'est à l'aide de celle-ci que l'esprit,

ici actif, s'ouvre au *bon sens*. Ce que Deleuze appelle « synthèse active », c'est le travail de l'imagination qui, en contractant les idées virtuelles, *trace schématiquement* des inventions de toutes sortes. C'est d'ailleurs le caractère fictif de ces tracés qui nous a amenés à appeler « *création-inventive* » cette production des abstractions. La première invention qui en découle selon Deleuze, c'est la *reproduction* du passé pur en *anciens présents*, c'est-à-dire en *souvenirs conscients*, lesquels sont pour lui des représentations de ce qui fut présent par le passé. À partir des traces structurelles que sont chez lui les idées générées par création-réelle dans l'expérience de la matière, l'imagination crée les souvenirs – telle odeur, tel visage, telle anecdote, etc. La seconde invention dans la philosophie deleuzienne, c'est la *réflexion*, puisque l'entendement surgit du même coup comme capacité de comprendre le monde. L'esprit applique alors ses souvenirs fantaisistes sur le présent empirique, ce qui lui permet par exemple de nommer les choses (« table ») ou de reconnaître les choses (ceci est une table). Suivant Deleuze, toute cette reconnaissance permet à l'esprit de *percevoir* des objets dans la réalité matérielle, les images lumineuses perdant le caractère indéterminé propre à l'empirisme des forces (chaosmos, corps sans organes) pour prendre l'allure de formes déterminées selon l'empirisme des formes (cosmos, corps organisés). Les souvenirs, les réflexions, les perceptions : tout cela relève pour Deleuze du droit appliqué sur les faits, la matière étant alors mise en forme au regard de l'esprit par la création-inventive. Sur les signes naturels que sont chez lui les différences matérielles, des signes artificiels sont plaqués afin de révéler des généralités fictives dans cette matière – d'où les catégories du même, de l'identique, du semblable, etc. Enfin, la troisième invention d'après Deleuze est la *subjectivité*, l'esprit étant dans les faits une multiplicité concrète faite de matières contractées et de relations idéelles entre ces termes matériels. C'est cela que la fêlure du « je » de l'empirisme des formes révèle dans la pensée deleuzienne : le caractère empirico-transcendantal de l'esprit comme pluralité de moi passifs délirants.

La dernière partie de notre second chapitre a porté sur la distinction chez Deleuze entre la création-productive des faits concrets, de l'ordre de l'ontologie, et la création-inventive du droit abstrait, de l'ordre de l'épistémologie. Par rapport à l'esprit, Deleuze développe

en parallèle une distinction entre, d'un côté, la *pensée sans image* qui s'ouvre aux rencontres hasardeuses avec les signes naturels de la matière de façon à ce qu'il y ait création-réelle d'idées nouvelles, lesquelles permettent la création-productive ou inventive de nouveauté; et de l'autre côté, l'*image de la pensée* qui impose à l'esprit des notions préfaites dans la tradition historique ou simplement par le sens commun ambiant, ce qui l'emprisonne dans les signes artificiels conservés, n'étant plus entièrement apte à créer du nouveau. Contre l'imitation de ce qui se conserve, Deleuze préfère l'apprentissage comme création de solutions à des problèmes générés dans l'expérience du monde et des temps actuels. Ces solutions relèvent chez lui des productions, la résolution de problèmes virtuels prenant alors l'aspect de la *dramatisation*, laquelle produit des états de choses nouveaux par *distribution nomade* dans l'empirisme des forces (répondre par la création-productive de l'acte de nager au problème contre-effectué par la vague matérielle), soit des inventions, la résolution de problèmes étant cette fois une *schématisation* par l'invention, par exemple, de notions ou de perceptions nouvelles via la *distribution sédentaire* dans l'empirisme des formes (inventer un mot pour désigner telle espèce animale récemment découverte, développer sa sensibilité musicale dans l'écoute de tel style de musique, etc.). D'ailleurs, pour Deleuze, les schèmes dérivent des drames, ce qui fait d'eux des exprimés équivoques issus d'une même expression univoque. S'il arrive que l'esprit deleuzien associe mal tel schème avec ce qui se dramatise sous lui, ce qui relève de l'erreur (appeler tel fruit une pomme alors que c'est une orange), c'est néanmoins la bêtise qui constitue selon Deleuze le véritable danger, les schèmes devenant une source d'illusions, lesquelles fourvoient l'esprit, et lesquelles, dans le devenir du monde, risquent de bloquer toute création de nouveauté dans les forces au nom de la conservation de vieilles abstractions en formes qui, peut-être, ne répondent aucunement aux véritables problèmes des temps actuels (le tyran qui gouverne en fonction d'une idéologie non fondée dans les faits, ce qui a pour conséquence la production de misère, de tristesse, de haine, voire de mortalités). De ce point de vue, une expérience singulière s'avère en quelque sorte plus créatrice qu'un manuel scolaire, tout comme l'oubli empirico-transcendental et inconscient vaut mieux que nombre de souvenirs formels et conscients.

\*

À la fin de notre premier chapitre, nous avons soulevé un premier rapport entre la matière et la création chez Deleuze. Nous disions que l'impact sensoriel ou affectif de la matière sur l'esprit passif créait en lui des idées-réelles, inscrites dans les relations entre les termes. Ce point est maintenant clair : (1) dans la philosophie deleuzienne, les forces matérielles affectent l'esprit dans l'expérience, la violence des sensations contre-effectuant par création-réelle des idées virtuelles dans l'inconscient transcendantal de l'esprit. *Le premier rapport entre la matière et la création chez Deleuze est donc celui entre la sensation des forces ou des différences matérielles et la création-réelle, laquelle conditionne le plan du transcendantal, dont la structure se différencie.* Cette structure est à ses yeux composée de relations dynamiques inscrites entre les forces matérielles, de telles relations s'apparentant à des traces structurelles, des points singuliers ou des idées virtuelles qui, en tant qu'elles sont générées par la matière sentie, constituent une mémoire inconsciente et ontologique. C'est ce que Deleuze appelle le passé pur. Le transcendantal s'avère donc chez lui un espace intensif conditionné par les rencontres hasardeuses, un espace vide et effondré – ce ne sont que des relations, seuls les termes étant pleins – de l'ordre du processus ou du passage. En ce que la mémoire transcendantale dépend de la matière propre à l'empirisme des forces et que ce transcendantal contient une multiplicité d'idées virtuelles, voire d'heccétés comme structures intensives déterminées en catégories mouvantes et dynamiques, Deleuze parle d'un empirisme transcendantal pour qualifier cette conception philosophique de la réalité. Bref, *le premier rapport matière-crédation chez Deleuze concerne la création-réelle du transcendantal depuis les forces matérielles.*

Le second rapport soulevé dans notre premier chapitre portait sur l'idée deleuzienne d'une création de droit, soit sur les inventions fantaisistes que sont pour Deleuze les déterminations abstraites telles que le sujet, les objets, les perceptions, la compréhension, la différenciation des formes matérielles, leur répétition reconnue à travers les habitudes de la vie ordinaire, etc. Nous affirmions que, chez lui, les différences matérielles senties et

perçues par l'esprit se trouvaient contractées par l'imagination, qui créait des fictions abstraites comme tracés fantaisistes ou schématiques. Notre interprétation sur ce point a quelque peu changé : (2) ce que l'imagination contracte dans la philosophie deleuzienne, ce ne sont ni les forces senties dans les faits, ni les formes perçues en droit, mais *les idées virtuelles contre-effectuées par création-réelle sous l'influence de ces forces matérielles, qu'elles soient formées ou pas*. Il nous manquait ainsi une compréhension du processus ou du passage deleuzien pour bien cerner le caractère transcendantal du schématisme. En effet, estime Deleuze, les idées virtuelles donnent un sens au travail de l'imagination, qui ne trace pas les schèmes n'importe comment, mais en s'appuyant sur une certaine logique. Le second rapport entre la matière et la création chez Deleuze est donc un *rapport médiat* : la matière conditionne par création-réelle *les idées virtuelles, qui conditionnent à leur tour par création-inventive le schématisme qu'opère l'imagination*. Il en résulte ici en droit les formes découpées dans les images lumineuses, ce qui permet la perception d'un espace extensif, et la compréhension du monde à l'aide d'abstractions, les idées virtuelles issues de la mémoire inconsciente conditionnant le tracé fantaisiste des souvenirs conscients, qui peuvent s'appliquer au présent. Les objets sont ainsi pour Deleuze des images découpées, déterminées, reconnues par habitude et sur lesquelles sont plaqués des mots. Selon lui, les qualités apparaissent en droit, et les corps semblent organisés au regard du bon sens. D'après cette perspective, *tous ces signes artificiels relatifs à l'empirisme des formes sont conditionnés sous le mode de la création-inventive par la médiation des idées virtuelles, elles-mêmes conditionnées par création-réelle sous l'influence de la matière sentie* – d'où, à notre avis, le rapport « médiat » entre la matière et la création-inventive chez Deleuze.

Un tout nouveau rapport entre la matière et la création dans la pensée deleuzienne s'est imposé dans le présent chapitre : (3) la création-réelle des idées virtuelles depuis la matière sentie dans l'expérience enclenche depuis ces idées virtuelles un processus de création-productive dans la réalité matérielle, ce qui génère des individus, des choses actuelles – soit des mélanges de forces indéterminés que seule la création-inventive nous permet de percevoir et de comprendre comme êtres formés, organisés et structurés dans un espace

extensif. La création-productive de nouveauté dans la matière, Deleuze l'appelle la dramatisation, qu'il oppose à la schématisation en ce que celle-ci est à ses yeux abstraite en droit (mais utile pour se repérer dans le monde), et celle-là, concrète dans les faits. Les individus générés sont pour lui l'expression actuelle des idées virtuelles, lesquelles conditionnent les mélanges de forces en fonction du sens événementiel qui met en communication les différences matérielles par la synthèse disjonctive. En définitive, *le troisième rapport entre la matière et la création chez Deleuze*, lui aussi médiat en ce qu'il implique un passage par le revers transcendantal de la réalité, *est celui entre la matière qui conditionne par création-réelle les idées virtuelles, et ces idées virtuelles qui insistent par création-productive dans la matière*. Selon notre conception de la philosophie deleuzienne, la matière est donc impliquée deux fois, puisqu'*elle détermine le processus de création-productive (passé pur)*, et que *ce processus de création-productive transforme la matière (avenir)*. Ainsi la création-productive que nous concevons chez Deleuze est-elle une mise en relation transcendantale des termes empiriques dans l'avenir, le tout sous l'influence des termes empiriques dans le passé. Toutefois, de ce point de vue, lorsque cette influence provient de l'empirisme des formes, par l'entremise de notions abstraites conservées, il se peut que l'esprit deleuzien ne produise rien de nouveau, mais reproduise de l'ancien de manière à bloquer sa créativité, ce qui est le propre de la bêtise, qu'il s'agit pour Deleuze de combattre. Laissons ce dernier propos en suspens, puisqu'avec l'exemple de l'art, de la politique et de la philosophie, tout cela gagnera en clarté lors de notre troisième chapitre.

### CHAPITRE 3 – MATIÈRE ET CRÉATION DANS LES ARTS, LA POLITIQUE ET LA PHILOSOPHIE

Jusqu'ici, nous avons considéré l'empirisme simple chez Deleuze, et nous y avons décelé deux types : un *empirisme des forces*, lié à la matière concrète, aux différences matérielles telles qu'elles sont, étant indéterminées du point de vue de l'esprit, bien que celui-ci puisse être affecté par cette matière via la sensation; puis, un *empirisme des formes*, où la matière se trouve formée en qualités perceptibles, les images lumineuses étant découpées afin que l'esprit puisse y reconnaître des objets et se repérer dans le monde. Au fil de nos investigations, nous avons aussi déniché trois types de création dans la philosophie deleuzienne : d'abord, la *création-réelle*, la matière qui affecte l'esprit générant ici des idées ou des problèmes virtuels dans sa mémoire transcendante (ou inconsciente), ce qui nous a permis du même coup de saisir l'empirisme transcendantal chez Deleuze, qui est le rapport entre l'empirisme des forces et le transcendantal conditionné par lui; ensuite, la *création-productive*, les idées comme problèmes virtuels étant les conditions d'une production de solutions dans le monde actuel, l'esprit deleuzien générant par dramatisation des mélanges de forces dans la matière; et enfin, la *création-inventive*, l'imagination de l'esprit traçant depuis ces mêmes problèmes, suivant l'univocité de l'être, des schèmes qui, selon Deleuze, lui permettent de percevoir par formes et de comprendre par abstractions tant les mélanges de forces, lesquels prennent l'allure d'états de choses, que la réalité dans son ensemble, cette troisième création n'étant qu'en droit, ce qui est généré étant fictif ou fantaisiste, ce qui nous a permis de comprendre la genèse de l'empirisme des formes.

Avec notre troisième chapitre, nous tâcherons d'appliquer tous ces rapports entre les deux empirismes, le transcendantalisme et les trois types de création à des domaines précis mis de l'avant par Deleuze et, avec lui, Guattari. Puisque certains ouvrages, tels que l'*Anti-Œdipe* ou *Mille plateaux*, ont leur appareil conceptuel propre, nous examinerons s'il y a des

liens à établir entre les concepts tirés de ces livres et ceux que nous avons déjà élaborés. Du reste, nous avons présenté la pensée deleuzienne sous l'aspect d'une pensée de la création de nouveaux modes d'existence. Cet aspect spécifique sera davantage mis de l'avant dans le présent chapitre. Nous aborderons dans un premier temps les rapports entre la matière et la création dans la conception deleuzienne des arts, notamment de la littérature, de la peinture et du cinéma. Puis, dans les deux parties qui suivront, nous nous pencherons sur la politique deleuzo-guattarienne avec l'*Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, où les thèmes de la matière et de la création s'imposent de façon explicite. Pour finir, nous verrons ces mêmes thèmes du point de vue de la philosophie en elle-même, telle que la conçoit Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Ainsi, bien que ces trois domaines – les arts, la politique et la philosophie – soient distincts, nous constaterons que des rapports similaires entre la matière et la création s'y articulent, ce qui, selon nous, les unifie, malgré leur caractère hétéroclite. C'est pourquoi nous les développerons dans un même chapitre qui, en dépit de sa longueur, ne peut qu'éclairer les notions deleuziennes développées dans nos deux premiers chapitres, qu'elles soient liées à l'empirisme ou au transcendantalisme.

### 3.1 – La dématérialisation du monde au nom d'une voyance créatrice (problème 1)

C'est par la littérature que nous nous proposons de commencer notre étude du rôle de la matière et de la création dans la théorie deleuzienne de l'art. Nous constaterons que la conception de la littérature chez Deleuze rejoint sur plusieurs points celles de la peinture et du cinéma. Dans *Proust et les signes* (1964), Deleuze développe sa théorie de l'apprentissage en se basant sur la grande œuvre de l'écrivain français Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, y ayant vu matière à réflexion. Dès le début de son ouvrage, Deleuze s'intéresse à la notion de recherche : que recherche le narrateur proustien ? Vers quoi tend-il ? Est-ce vers le passé comme temps perdu ? Est-ce vers sa jeunesse à jamais évanouie ? Ou peut-être recherche-t-il le temps qu'il a perdu dans le passé ? Peut-être souhaite-t-il regagner les souvenirs du temps autrefois perdu, notamment dans les bavardages des soirées mondaines, alors qu'il aspirait à un laborieux travail d'écriture ? Pour Deleuze, le

narrateur proustien recherche quelque chose de plus profond que le passé comme temps perdu et que le temps perdu dans le passé : *il recherche quelque chose de tendu vers l'avenir*. Cela peut sembler étonnant, l'œuvre de Proust étant tout entière tournée vers les souvenirs du narrateur. Cependant, estime Deleuze, c'est bien vers le futur que le narrateur tend : alors qu'il ignorait certaines choses au moment où elles se déroulaient dans le passé, il les a apprises au fur et à mesure qu'il écrivait son œuvre. Il les a donc apprises plus tard, *après* les événements. Se souvenant de son passé, il affirme « je ne savais pas encore » tout en apprenant la « vérité » des choses au fil de l'écriture de son œuvre *encore à venir* : « je devais comprendre plus tard<sup>595</sup> ». Ici, Deleuze évoque un certain « platonisme » de Proust en ce qu'il y a de la réminiscence qui se produit chez le narrateur de la *Recherche*. Dans les mots de Deleuze : « On invoquera le platonisme de Proust : apprendre est encore se ressouvenir. Mais, si important que soit son rôle, la mémoire n'intervient que comme le moyen d'un apprentissage qui la dépasse à la fois par ses buts et ses principes<sup>596</sup> ». Cette dernière nuance amène Deleuze à soutenir que, malgré l'influence de Platon, Proust dépasse celui-ci en montrant dans sa *Recherche* que la mémoire et la réminiscence ne sont que le moyen de créer quelque chose vers l'avenir, à savoir ici une œuvre littéraire. Il s'agit en somme d'expérimenter au sein des forces matérielles pour se forger une mémoire dans le cours hasardeux du monde, et, plus tard, à l'aide de la réminiscence, d'apprendre par la création tendue vers le futur :

Il faut être doué pour les signes, s'ouvrir à leur rencontre, s'ouvrir à leur violence. L'intelligence vient toujours après, elle est bonne quand elle vient après, elle n'est bonne que quand elle vient après. Nous avons vu comment cette différence avec le platonisme en entraînait beaucoup d'autres. *Il n'y a pas de Logos, il n'y a que des hiéroglyphes.*<sup>597</sup>

Ainsi la *Recherche* est-elle d'après Deleuze le récit de l'apprentissage de la vérité tendu vers l'avenir, jusqu'à la dernière révélation qui termine l'œuvre. En ce sens, les souvenirs

---

<sup>595</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 111.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 123-124.

importent moins que l'apprentissage qu'ils provoquent chez le narrateur, des choses nouvelles surgissant au cours de ce processus tendu vers ce qui n'est pas encore. « *À la recherche du temps perdu* », cela veut donc dire pour Deleuze : à la recherche d'un apprentissage futur par rapport au passé comme temps perdu et au temps perdu dans le passé en vue de la création d'une œuvre à venir.

Deleuze soutient que, si le processus d'apprentissage du narrateur proustien est tendu vers l'avenir de l'œuvre, c'est qu'il est tendu vers l'*art*. C'est là selon lui tout le domaine vers où convergent l'ensemble des signes présents dans la *Recherche*. Pourquoi cette notion de signe dans un livre sur Proust ? Parce que Deleuze considère que le narrateur n'a eu affaire qu'à des signes tout au long de son histoire, et c'est à partir de ces signes qu'il en est arrivé à apprendre quelque chose ainsi qu'à écrire son œuvre. Bref, Deleuze affirme que tout apprentissage s'effectue à partir de signes concrets sentis dans le cours de l'expérience. Selon cette perspective, de tels signes s'apparentent à des singularités idéelles qui, par la contre-effectuation causée par les forces matérielles, s'imposent à nous<sup>598</sup>. Et, comme nous aurons maintes fois l'occasion de le constater, l'une des tâches de l'artiste consiste pour Deleuze à produire de tels signes susceptibles d'affecter les esprits qui rencontreront ses œuvres de manière à leur faire sentir et percevoir le monde autrement – ce qu'il affirme clairement dans son livre *Présentation de Sacher-Masoch* (1967), estimant que l'artiste, notamment l'écrivain, est une sorte de « clinicien », lequel porte violence au lecteur, lui faisant voir les choses en dehors des cadres normatifs et ordinaires de la vie formalisée par la société, l'histoire et la tradition :

« Malades » ou cliniciens, et les deux à la fois, Sade et Masoch sont aussi de grands anthropologues, à la manière de ceux qui savent engager dans

---

<sup>598</sup> À propos de la matérialité des signes qui nous affectent malgré nous, ces propos d'Arnaud Bouaniche s'avèrent éclairants : « Le signe n'est pas pour Deleuze de nature psychique ou linguistique. Il est plutôt quelque chose de matériel, au sens où il n'est pas exclusivement émis par des individus dans le langage, mais aussi bien par des objets ou par la matière elle-même, selon un processus de "signalisation" plutôt que de signification ». Cela évoque la notion de signe naturel développée dans *Différence et répétition*, étant chez Deleuze ce qui affecte l'esprit à travers la matière selon une logique de la sensation (contre-effectuation), le tout menant à une logique du sens (effectuation).

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 73.

leur œuvre toute une conception de l'homme, de la culture et de la nature – de grands artistes, à la manière de ceux qui savent extraire de nouvelles formes, et créer de nouvelles manières de sentir et de penser, tout un nouveau langage.<sup>599</sup>

C'est dans cette optique que nous choisissons de soulever ces questions : quelle place la matière occupe-t-elle dans la création artistique selon Deleuze, non seulement en ce qui concerne la littérature, mais aussi la peinture et le cinéma ? Est-ce une affaire d'empirisme des formes, d'empirisme des forces, voire d'empirisme transcendantal ? D'un point de vue deleuzien, la matière a-t-elle un rôle important à jouer dans la création d'une œuvre ? Inversement, comment s'effectue pour Deleuze la création artistique dans la réalité matérielle ? Quant à la création artistique en elle-même, est-ce selon lui une affaire de production concrète ou d'invention abstraite ? Toutes ces questions, nous pouvons les ramener au problème suivant : *les divers rapports entre la matière et la création dans la conception deleuzienne de l'art s'articulent-ils au niveau des forces et du fait concret, ou bien au niveau des formes et du droit abstrait ?* Tâchons de résoudre ce problème, d'abord par l'analyse de la littérature chez Deleuze – avec Guattari pour certains aspects – après quoi nous nous tournerons vers ses théories de la peinture et du cinéma.

### 3.1.1 – Des signes matériels aux signes de l'art, et vice-versa – le fonctionnement du livre-machine

Chez Deleuze, seul le choc d'un signe en provenance des forces ou des différences matérielles peut nous pousser à penser autrement. Il estime que les signes nous ébranlent au point de nous arracher à nos habitudes ainsi qu'à nos connaissances abstraites et traditionnelles. Penser autrement, c'est selon lui être heurté par quelque chose qui nous surpasse au point de nous forcer à penser en prenant des voies jamais empruntées auparavant. Il ne s'agit pas d'expérimenter la réalité matérielle en reconnaissant par

---

<sup>599</sup> Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 16.

reproduction et réflexion les divers éléments qui la composent, bien qu'il y ait toujours un peu de cela. Pour Deleuze, il s'agit plutôt d'expérimenter cette réalité en découvrant ce qui nous était jusqu'alors inconnu. Penser autrement, c'est à son avis rencontrer des signes étrangers, ce qui présuppose une opération transcendante dans la pensée sous l'influence du choc que les forces matérielles provoquent sur nous, permettant ainsi la création-réelle d'idées concrètes. D'où l'empirisme transcendantal, les forces empiriques poussant les idées transcendantales à dramatiser depuis la mémoire inconsciente de l'esprit. Par ailleurs, dans *Différence et répétition*, Deleuze affirme que l'art moderne crée ce genre de signes aptes à nous ébranler, à nous faire voir le monde autrement, en dehors de nos cadres représentatifs habituels : « L'œuvre d'art quitte le domaine de la représentation pour devenir "expérience", empirisme transcendantal ou science du sensible<sup>600</sup> ». C'est toutefois la réalité matérielle dans son entièreté qui peut d'après lui nous faire vivre des expériences nouvelles. En ce sens, n'importe quelle force matérielle peut contre-effectuer par création-réelle des idées à titre de signes naturels, ce que Proust a bien compris de son avis. Une fleur, une route, une odeur, un visage, un sourire : voilà autant de signes que le narrateur proustien a sentis et perçus dans sa jeunesse, au sein du monde empirique, signes qui se sont alors contractés tout aussi matériellement sous l'aspect d'idées virtuelles, lesquelles portent en elles le sens des choses senties et perçues. Dans *Proust et les signes*, Deleuze affirme que ce sont tous là des signes *sensibles* ou naturels qui relèvent de la matière :

Ce sont des signes véridiques, qui nous donnent immédiatement une joie extraordinaire, des signes pleins, affirmatifs et joyeux. Mais ce sont des signes matériels. Non pas simplement par leur origine sensible. Mais leur sens, tel qu'il est développé, signifie Combray, des jeunes filles, Venise ou Balbec. Ce n'est pas seulement leur origine, c'est leur explication, c'est leur développement qui reste matériel. Nous sentons bien que ce Balbec, cette Venise... ne surgissent pas comme le produit d'une association d'idées, mais en personne et dans leur essence.<sup>601</sup>

---

<sup>600</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 79.

<sup>601</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979, p. 20.

D'un point de vue deleuzien, ce n'est pas une affaire de signes abstraits, artificiels, fruit d'une synthèse active et d'un travail schématique de l'imagination donnant lieu aux principes d'association ainsi qu'à la réflexion : c'est tout à fait concret, naturel, lié à la sensation, à l'affection, à la synthèse passive, à la matière qui force à penser et qui propulse l'esprit en dehors de l'empirisme, dans la mémoire transcendante comme passé pur rempli des traces structurelles que sont les idées-réelles. Tel est pour Deleuze le sens de l'exemple classique de l'odeur de la madeleine, qui émet comme signe tout Combray, tout le souvenir de ce village présent dans la *Recherche* de Proust. L'odeur de la madeleine s'apparente ici à une force matérielle qui contre-effectue dans l'esprit du narrateur des idées virtuelles, lesquelles se trouvent dramatisées en sens événementiel. C'est seulement après coup, à titre dérivé, que, par un travail schématisant de l'imagination, les anciens présents sont reproduits depuis la structure du passé pur dans la conscience du narrateur, qui aussitôt se souvient de Combray. Selon Deleuze, si le souvenir conscient est empirique et reproduit par fantaisie, c'est bien Combray « en soi » qui est conservé dans la structure inconsciente de l'esprit du narrateur, soit en tant que passé pur comme création-réelle issue de ce qui fut autrefois senti par lui dans la réalité matérielle. De fait, estime Deleuze, pour que Combray puisse devenir un souvenir conscient, il faut que sa structure virtuelle soit bien inscrite dans la mémoire transcendante. Ce qui est conservé à ses yeux, c'est donc Combray comme structure concrète ou idée virtuelle. Or, renchérit-il, aux côtés des signes matériels, il y a les signes *mondains*, lesquels sont vides, voire stupides, étant liés à la bêtise : Cottard fait signe à Mme Verdurin que quelque chose de drôle a été dit – même s'il n'y avait rien de drôle – et Mme Verdurin fait signe qu'elle rit, ce qui est une pure imitation, la simple reproduction d'un geste, sans la moindre pensée. De là pour Deleuze la bêtise, Mme Verdurin imitant une mimique convenue, n'ayant pas agi par pensée créatrice, mais par reproduction conservatrice. Enfin, il y a selon lui les signes *amoureux*, qui sont d'un intérêt tout particulier pour nous : ce sont des signes opaques en ce qu'ils sont difficiles à comprendre, à déchiffrer. Ce sont de purs mystères. S'ils expriment quelque chose – et c'est le cas pour Deleuze – ils le cachent bien. Ce dernier affirme qu'ils font beaucoup penser, mais les problèmes virtuels contre-effectués par eux sont difficiles à résoudre du

côté de l'effectuation. Qu'ils soient mondains, amoureux ou sensibles, il soutient que les signes prolifèrent, et tous sont « émis par des personnes, des objets, des matières<sup>602</sup> ». Les différences matérielles sont donc chez lui *signalétiques*, étant des signes sensibles ou naturels.

Considérons les signes amoureux que Deleuze conceptualise en se basant sur l'œuvre de Proust : ce qu'ils indiquent selon lui, c'est qu'il y a quelque chose de compliqué dans ce que la matière signale. À la manière de l'être aimé qui revêt son lot de mystères, il affirme que les signes impliquent la plupart du temps quelque chose d'inconnu, contre-effectuant dans l'esprit des problèmes que celui-ci s'avère incapable de solutionner. Ce que l'être aimé implique, c'est d'après lui un secret fort compliqué au regard de l'esprit, lequel est incapable de s'expliquer ce mystère. Les forces indéterminées de l'être aimé, l'esprit les sent bien, estime Deleuze, mais elles lui paraissent vagues, obscures, les différences matérielles impliquant des signes indéchiffrables. L'esprit cherche à comprendre, ce qui a pour effet d'ébranler sa pensée; mais, d'après Deleuze, l'indéterminé reste indéterminable, de même que les problèmes demeurent sans solutions. De ce point de vue, nous pourrions dire que le précurseur sombre retient l'esprit dans l'obscurité de ses passions, la clarté explicative étant pour lui inconcevable. Aux yeux du narrateur proustien, Albertine implique beaucoup, ce qui complique tout; car, affirme Deleuze, ce qu'elle implique est un secret – un précurseur sombre – bien à elle, un mystère objectivement inatteignable. C'est tout un monde qui se révèle inaccessible au narrateur devenu perplexe, Albertine demeurant pour lui une énigme à déchiffrer. Dans son monde à elle, il y a l'expression d'un sens depuis le grouillement de ses idées virtuelles. Toutefois, le narrateur n'y voit qu'un secret impénétrable. Autrement dit, suivant Deleuze, les idées virtuelles impliquées dans l'esprit d'Albertine constituent un monde inaccessible au narrateur, lequel contient lui-même son propre monde; de sorte que l'impossibilité de leur monde respectif engendre une complication, une distance, une disjonction difficilement synthétisable. Deleuze considère que c'est là une immense douleur pour le narrateur, qui cherche malgré tout à déchiffrer Albertine, à percer la prison du monde qu'elle contient. Pour cette raison, Deleuze affirme

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 11.

que les signes de l'amour sont douloureux en ce qu'ils impliquent un secret inatteignable, éveillant un sentiment de jalousie chez l'esprit qui s'efforce de saisir ce secret. Et, ajoutait-il, l'esprit n'y peut rien, les signes amoureux étant des différences matérielles qui le forcent à penser sans arriver à quoi que ce soit, et donc à souffrir de par cette impuissance. Ici, les problèmes générés par création-réelle n'aboutissent à rien. Pour le narrateur, ne pas pouvoir atteindre le monde d'Albertine est une immense déception, alors qu'il sent bien que le visage de celle-ci, que son sourire constituent des signes matériels signalant « quelque chose », soit l'expression d'un sens. Mais, lequel ?...

Selon Deleuze, toute cette douleur, toute cette recherche de compréhension du monde secret d'Albertine, s'effectue *malgré* le narrateur proustien. Ce n'est pas à ses yeux une affaire d'activité subjective : c'est en tant qu'esprit passif que le narrateur est affecté. De ce point de vue, c'est une expérience vécue à ses dépens, une rencontre fortuite, une circonstance imprévue, non voulue. Deleuze estime que les signes ont tous été nouveaux, inattendus. D'après lui, le caractère non familier des signes implique qu'ils s'apparentent à des espèces d'« hiéroglyphes », et pour tenter de les saisir, il faut penser. Mais, considèret-il, tout cela se déroule de manière imprévue, tel le lancer des dés qui génère par création-réelle un résultat fait d'idées virtuelles. Deleuze soutient d'ailleurs que les plus belles rencontres sont contingentes, étant le fruit du hasard. Ainsi le narrateur a-t-il selon lui aperçu *par hasard* au loin un groupe de « jeunes filles en fleur », et sa sensibilité aux signes matériels l'a brusquement frappé au fil du temps : Albertine est ressortie du groupe, elle s'est différenciée des autres jeunes filles. Elle s'est mise à signaler quelque chose pour lui, *malgré lui*. C'est en ce sens une rencontre qui lui a porté violence, qui a créé dans son inconscient des idées virtuelles venant enrichir son passé pur, générant par le fait même l'« en soi » d'Albertine comme multiplicité de traces structurelles contre-effectuées, ce qui l'a lancé dans un long processus d'apprentissage. La forme du visage d'Albertine, son sourire visible : tout cela l'a forcé non seulement à contempler, mais à *se questionner, à apprendre, à tenter de déchiffrer le mystère qui s'est imposé à lui*. Pour Deleuze, c'est l'esprit passif en lui qui a été heurté. Comme il le mentionne, le narrateur est devenu une sorte

d'« égyptologue », à la recherche d'un sens impliqué dans une Albertine hiéroglyphique, compliquée. Dans une perspective plus générale, Deleuze formule :

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. On ne devient menuisier qu'en se faisant sensible aux signes du bois, ou médecin, sensible aux signes de la maladie. [...] Tout ce qui nous apprend quelque chose émet des signes, tout acte d'apprendre est une interprétation de signes ou de hiéroglyphes. L'œuvre de Proust est fondée, non pas sur l'exposition de la mémoire, mais sur l'apprentissage des signes.<sup>603</sup>

Selon notre interprétation de Deleuze, l'empirisme des formes a permis au narrateur de percevoir Albertine dans les images lumineuses, de même que les signes qu'elle émet, et d'être sensible à eux. C'est toutefois l'empirisme des forces qui paraît l'avoir poussé à tenter de résoudre les problèmes qui se sont imposés à lui par création-réelle. Deleuze met l'accent sur ceci, que le narrateur n'a rien appris parce qu'il l'aurait voulu, comme si, tel le philosophe classique, il tendait vers une vérité par un effort méthodique et volontaire<sup>604</sup>. C'est pourquoi Deleuze considère Proust comme étant celui qui a su dépasser la philosophie traditionnelle. Suivant celle-ci, juge Deleuze, penser équivaut à connaître, ce qui présuppose la bonne volonté d'un penseur. Depuis Socrate, il n'est en effet pas rare que l'on considère la pensée comme quelque chose de difficile, mais il s'agirait de vouloir être rationnel pour bien y arriver, tout être humain étant, d'un point de vue rationaliste,

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>604</sup> Vincent Jacques fait non seulement allusion à ce que nous appelons quant à nous une création-réelle, mais il semble considérer le penseur chez Deleuze comme étant lui-même créé réellement par ce qui l'affecte dans l'expérience de la matière : « La passion de la pensée est *création*, en se confrontant à la disjonction de ses facultés, elle se mesure à sa propre créativité. Ni volontaire, ni intelligent, le penseur naît suite à l'effraction du hasard qui se manifeste brusquement dans le cours ordinaire de l'existence. Si le sublime kantien fournit à Deleuze le schème d'un libre accord des facultés, car non déterminé *a priori*, c'est Proust qui lui donne le thème de la rencontre involontaire, celui de la violence des sensations, et [...] l'idée que la déchirure du carcan qui assujettit et bride les facultés n'est pas produite par une nature immense ou en furie, mais par de petits "riens", signes sensibles *a priori* insignifiants qui ouvrent une brèche dans le tissu de la banalité quotidienne ». Cette brèche dans la philosophie deleuzienne, c'est selon nous la fêlure de l'empirisme des formes ouvrant l'esprit au précurseur sombre que constitue son inconscient transcendantal. C'est la fêlure l'ouvrant à la création-réelle de sa pensée contre la bêtise ambiante.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 21-22.

naturellement doté de raison. Or, selon Deleuze, vouloir mène à la pensée schématisée en abstractions, ce qui éloigne l'esprit de la véritable pensée, concrète et dramatisante. Dans *Différence et répétition*, il écrit :

En vérité, les concepts ne désignent jamais que des possibilités. Il leur manque une griffe, qui serait celle de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité.<sup>605</sup>

Chez Deleuze, seule la violence des signes matériels pousse la pensée à dramatiser concrètement, lui attribuant cette « griffe » qui est celle des faits bruts contre le droit fictif. Il renchérit : « penser est peut-être difficile en fait, mais en droit facile : il suffit de le vouloir (décision) et de s'appliquer (méthode)<sup>606</sup> ». Deleuze affirme que, d'après la philosophie classique, la pensée a en son sein une nature droite qui la conduit vers la connaissance vraie, l'erreur étant alors le fruit d'une distraction extérieure faisant perdre la bonne route à la pensée. En ce sens, l'erreur est accidentelle, et la pensée, naturelle<sup>607</sup>. C'est pourquoi, afin de se protéger contre l'erreur et les distractions extérieures, il importerait de recourir à une méthode, ce qu'a d'ailleurs théorisé Descartes : « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien<sup>608</sup> ». Pour Deleuze, un tel rationalisme aboutit à cette idée, que la réalité matérielle n'a rien à nous apprendre, n'ayant aucun problème à créer dans l'esprit passif, celui-ci devant simplement plaquer sur le monde les fruits de sa réflexion avec conscience, méthode et volonté. Tel qu'écrit dans *Proust et les signes* :

Il suffirait d'une décision, et d'une méthode capable de vaincre les influences extérieures qui détournent la pensée de sa vocation et lui font prendre le faux pour le vrai. Il s'agirait de découvrir et d'organiser les idées suivant un ordre qui serait celui de la pensée, comme autant de significations explicites ou de vérités formulées qui viendraient remplir la recherche et assurer l'accord entre les esprits.<sup>609</sup>

---

<sup>605</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 181.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>607</sup> Pour de plus amples détails, se référer à notre partie 2.5.

<sup>608</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1991, p. 75.

<sup>609</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979, p. 115-116.

Deleuze prétend que de cette attitude rationaliste naît une forme de la bêtise. À son regard, l'esprit rationaliste est tellement pris dans ce qu'il a conservé sous le mode de la reproduction qu'il s'empêche de penser à de nouvelles choses, en fonction des cas et des circonstances. Or, dans une perspective deleuzienne, c'est justement à partir de telles forces « extérieures » et « accidentelles » que les problèmes sont générés par création-réelle – forces matérielles dont le rationaliste se méfie. L'apport de Proust selon Deleuze, c'est d'avoir pris ses distances avec une telle conception classique de la philosophie : « Proust dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie. Il s'attaque à ce qui est le plus essentiel dans une philosophie classique de type rationaliste<sup>610</sup> ». Avec Proust, Deleuze estime que les contraintes extérieures ne sont plus considérées comme des distractions détournant la pensée du droit chemin de la raison : *ce sont des rencontres poussant la pensée à apprendre par création-réelle sous la violence des signes matériels, ce qui génère des problèmes qui exigent la création de solutions*. Ce que Proust a selon lui pressenti, c'est tout l'*empirisme transcendantal* : le narrateur a dû vivre diverses expériences parmi les signes matériels (*empirisme*) – l'odeur de la madeleine (signe sensible), la bêtise de Mme Verdurin (signe mondain), le mystère d'Albertine (signe amoureux), etc. – pour plus tard se lancer dans la création d'une œuvre littéraire sous l'aspect d'une recherche de sens au fil d'un long apprentissage, le tout au sein de sa mémoire chargée d'idées virtuelles (*transcendantalisme*). En ce sens, il n'y a guère chez Proust de facultés innées, statiques, mais *que des rencontres forcées et dynamiques avec des différences matérielles*. Pour Deleuze, ce que celles-ci signalent n'a pas à être reconnu abstraitement : il s'agit d'expérimenter dans le cours hasardeux de la réalité matérielle pour penser concrètement depuis ce qu'elle signale<sup>611</sup>. Dans ses mots :

---

<sup>610</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>611</sup> C'est ainsi que, selon Deleuze, le transcendantal se conditionne par création-réelle, n'étant pas calqué depuis l'empirisme des formes, soit depuis de vieilles notions ordinaires, mais *forcé depuis l'empirisme des forces*, ou encore depuis les cas hasardeux et contingents, ce qu'explique Pierre Montebello : « l'empirique ne s'oppose plus au transcendantal, le transcendantal ne mime plus l'empirique, c'est l'empirique qui devient lui-même foyer transcendantal, production d'appréhensions et d'actes qui excèdent les sensations, les images, les souvenirs, dans l'usage empirique. Est transcendantale la puissance même des facultés quand sous le feu de la violence du monde celles-ci forgent les lignes de ce qui ne peut être que senti, imaginé, pensé ». S'il y a des catégories chez Deleuze, elles sont donc mouvantes en fonction des circonstances – d'où la différenciation des idées virtuelles, à la fois conditionnées et conditionnantes, tel l'Aïon tiraillé entre le passé et l'avenir.

« L'exercice empirique en reste à la reconnaissance des formes sensibles, l'exercice transcendantal de chaque faculté la porte à s'ouvrir à sa puissance propre, à ce qu'elle ne peut faire qu'en propre : appréhender le signe, interpréter le signe, trouver la loi du signe<sup>612</sup> ». À ses yeux, des forces empiriques se contre-effectuent sur le plan du transcendantal, générant des conditions problématiques réelles qui, dans leur effectuation, permettent la création de solutions dans la réalité actuelle, tant par la dramatisation (mélange de forces) que par la schématisation (perception de formes et compréhension de notions). Et, toute cette façon de concevoir la réalité, Deleuze la ressent dans l'œuvre de Proust. Il soutient que Proust oppose les idées de contrainte et de hasard à celle, traditionnelle, de méthode. S'il y a chez lui une vérité à chercher, celle-ci dépend selon Deleuze d'une rencontre hasardeuse avec quelque chose qui nous force à penser, à chercher le vrai, même si une telle vérité n'est pas donnée à l'avance, mais *tracée* par création-inventive, c'est-à-dire par l'imagination qui schématise depuis les idées et les problèmes virtuels générés par création-réelle. Telle est pour lui l'expérience concrète et l'apprentissage qui en découle :

Nous ne cherchons la vérité que quand nous sommes déterminés à le faire en fonction d'une situation concrète, quand nous subissons une sorte de violence qui nous pousse à cette recherche. Qui cherche la vérité ? C'est le jaloux, sous la pression des mensonges de l'aimé. Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix. La vérité ne se trouve pas par affinité, ni bonne volonté, mais se trahit à des signes involontaires.<sup>613</sup>

C'est pourquoi Deleuze affirme que Proust, en s'étant opposé à la pensée classique, a contribué à une nouvelle attitude philosophique : *celle consistant à cesser de vouloir tout contrôler, tout maîtriser par le pouvoir de la raison*. Une œuvre se crée alors sous l'influence du sens impliqué dans les idées virtuelles, elles-mêmes résultant d'une structuration forcée de la mémoire transcendantale sous l'impact des forces matérielles dans l'expérience passée. De

---

Pierre Montebello, *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 107.

<sup>612</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 108.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 24.

ce point de vue, il ne s'agit pas de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature<sup>614</sup> », mais de nous ouvrir aux rencontres, lesquelles nous poussent à penser et à apprendre. Sur ce point, Deleuze juge que l'artiste excelle plus que le philosophe classique, ce que rend compte Proust à travers son narrateur, qui tend vers la vérité non par un effort rationnel, volontaire et méthodique, mais *par la création-inventive d'une œuvre* fondée sur la dramatisation d'un sens événementiel, lui-même exprimé par les idées générées via la création-réelle depuis les signes matériels. Le philosophe gagnerait ainsi à s'inspirer de l'artiste en s'ouvrant aux signes sensibles, comme le suggèrent ces propos de *Différence et répétition* :

Sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas. En effet l'intensif, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité. Ce ne sont pas les dieux qui sont rencontrés; même cachés, les dieux ne sont que des formes pour la reconnaissance. Ce qui est rencontré, ce sont les démons, puissances du saut, de l'intervalle, de l'intensif ou de l'instant, et qui ne comblent la différence qu'avec du différent; ils sont les portesignes.<sup>615</sup>

Pour s'ouvrir aux cas, aux différences, aux signes matériels en vue de la création, que ce soit en art, en philosophie ou dans tout autre domaine, encore faut-il d'après Deleuze se défaire de la bêtise, de ce qui détourne des cas au nom du même, des différences au nom de l'identique, des signes matériels au nom des signes artificiels. À son avis, il y a des formes qui nous emprisonnent dans les carcans abstraits issus de la tradition historique : il s'agit alors de résister, de lutter, de critiquer, d'entrer en « guerre » contre ces carcans afin de libérer la création de nouveauté dans la réalité matérielle. Et, pour lui, c'est bien de cette ouverture aux signes sensibles ou matériels que témoigne le narrateur proustien : celui-ci, en s'étant efforcé de déchiffrer le secret d'Albertine, sans compter la pluralité des

<sup>614</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1991, p. 131.

<sup>615</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 188-189.

autres événements présents dans la *Recherche*, s'est lancé dans une recherche de la vérité par la création d'une œuvre. La matière a alors généré par création-réelle des problèmes virtuels dans le passé, problèmes qui ont conduit à la création littéraire vers l'avenir, c'est-à-dire à la production ainsi qu'à l'invention de solutions actuelles.

\*

En somme, d'après l'interprétation deleuzienne de Proust, ce n'est pas la pensée qui s'efforce de découvrir des signes dans le monde : c'est le monde qui force la pensée à s'activer sous la pression des signes impliqués dans la matière. Cela rejoint l'idée d'une pensée sans image, les rencontres hasardeuses poussant l'esprit à produire de la pensée, la création-réelle des idées virtuelles aboutissant ou bien à la création-productive de mélanges de forces, ou bien à la création-inventive de formes perceptives et de notions abstraites. Dans *Différence et répétition*, Deleuze formule : « Les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création sont les mêmes : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même<sup>616</sup> ». Pour le reste, dans *Proust et les signes*, il affirme que Proust oppose l'*amoureux de l'art* à l'ami de la sagesse (le philosophe) : « plus important que le philosophe, le poète<sup>617</sup> ». Au regard de Deleuze, si l'amitié exige de la bonne volonté ainsi qu'un effort conscient dans le choix des amis et l'entretien des rapports avec eux, nous tombons amoureux malgré nous, inconsciemment, ce que nous ne choisissons pas. Il estime qu'il en est de même de la pensée, qui s'effectue selon lui malgré nous. D'où ces mots de *Différence et répétition* : « le sombre précurseur n'est pas un ami<sup>618</sup> ». Inversement, prétend Deleuze, nous ne sommes guère davantage des amis de la sagesse : nous sommes des esprits passifs qui subissons la violence de la matière : « Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne

---

<sup>616</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 182 (cf. *Proust et les signes*, p. 118-119).

<sup>617</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 117.

<sup>618</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 189.

suppose la philosophie, tout part d'une misosophie<sup>619</sup> ». Deleuze soutient ainsi qu'une force s'impose à nous et nous bouleverse, l'amour étant toujours le fruit d'une violence.

À l'opposé de l'apprentissage volontaire du philosophe qui tend consciemment vers la sagesse, il y a donc pour Deleuze l'apprentissage involontaire de l'artiste qui rencontre des signes matériels dans le cours hasardeux de l'expérience. C'est pourquoi, nous dit-il, Proust amène ce « couple obscur<sup>620</sup> » entre l'amour et l'art, obscurité qui, chez Deleuze, n'est pas dénuée de lien avec le transcendantal : l'apprentissage est bien à ses yeux un *processus* se déroulant à partir des signes matériels, de même qu'entre eux. Rappelons que le transcendantal deleuzien est le lieu des idées virtuelles, des effets incorporels, ou encore du sens. Si les signes matériels ont agi à titre de causes empiriques sur le narrateur passif, cela signifie pour Deleuze que son processus d'apprentissage s'est contre-effectué du côté des idées transcendantales. Ainsi le narrateur plonge-t-il dans la pensée, à savoir dans l'obscurité transcendantale de la jalousie afin de chercher la vérité impliquée dans le monde d'Albertine. Suivant Deleuze, il en découle une recherche de la vérité non comme effort amical et méthodique de la volonté vers le savoir, mais *comme effort amoureux et forcé de la passion vers la création d'idées*. Dans une entrevue publiée dans *Pourparlers*, ce dernier affirme en suggérant un lien profond entre l'art et la philosophie : « les idées, avoir une idée, ce n'est pas de l'idéologie, c'est de la pratique. Godard a une belle formule : pas une image juste, juste une image. Les philosophes devraient dire aussi, et arriver à le faire : pas d'idées justes, justes des idées<sup>621</sup> ». Bref, selon Deleuze, toute recherche de vérité est conditionnée par les idées transcendantales comme logique nécessaire (résultats des dés), idées elles-mêmes conditionnées par le hasard des rencontres avec la matière (lancer des dés). Il écrit dans *Proust et les signes* : « Qu'est-ce qu'il veut, celui qui dit "je veux la vérité" ? Il ne la veut que contraint et forcé. Il ne la veut que sous l'empire d'une rencontre, par rapport à tel

---

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 181-182.

<sup>620</sup> Voir *Proust et les signes*, p. 41.

<sup>621</sup> Gilles Deleuze, « Trois questions sur *six fois deux* (Godard) », *Pourparlers – 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 57.

signe<sup>622</sup> ». D'après lui, la matière a donc un rôle crucial à jouer dans l'art en tant qu'elle est sentie, perçue, et surtout en tant qu'elle est violemment rencontrée dans les circonstances hasardeuses de la vie. Elle engage une recherche de vérité chez l'esprit heurté, souffrant, dont la pensée s'active dans le lieu obscur des idées transcendantes. En tant qu'amoureux de l'art, le narrateur proustien, à partir de la réalité matérielle, se lance dans une entreprise de *dématérialisation* des signes, que Deleuze appelle les *signes de l'art* dans son livre sur Proust, signes qui s'apparentent chez lui aux idées virtuelles en tant qu'elles insistent vers le monde actuel. À son regard, c'est seulement au sein d'une telle plongée dans le monde futur de l'art que le temps perdu est enfin retrouvé.

Deleuze, par sa notion de dématérialisation des signes matériels, exprime ainsi l'idée d'une façon de voir le monde autre que celle de la sensation et de la perception ordinaires. Il s'agit en quelque sorte d'aborder le monde non pas en ami du savoir qui serait guidé par sa bonne volonté vers une vérité philosophique – mais, en amoureux de l'art, guidé par les signes matériels, mais surtout par les signes de l'art que les signes matériels provoquent, et qui n'ont plus rien de matériel. Suivant Deleuze, les signes de l'art sont des traces structurelles issues de la matière, bien qu'ils soient dématérialisés de façon à faire voir à l'esprit le monde sous de nouvelles perspectives lors de leur effectuation. Dans ses termes :

Il y a une vision du monde proustienne. Elle se définit d'abord par ce qu'elle exclut : ni matière brute, ni esprit volontaire. Ni physique, ni philosophie. La philosophie suppose des énoncés directs et des significations explicites, issus d'un esprit qui veut le vrai. La physique suppose une matière objective et non ambiguë, soumise aux conditions du réel. Nous avons tort de croire aux faits, il n'y a que des signes. Nous avons tort de croire à la vérité, il n'y a que des interprétations. Le signe est un sens toujours équivoque, implicite et impliqué.<sup>623</sup>

C'est justement là que la matière a pour Deleuze un rôle primordial à jouer dans une vision artistique du monde : c'est en elle que sont impliqués les signes rencontrés par l'esprit, et

---

<sup>622</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, p. 25.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

que celui-ci doit penser à travers l'art afin d'en surpasser le caractère compliqué par leur dématérialisation dans la mémoire transcendante. Il donne cet exemple : la phrase de Vinteuil s'échappe du piano et du violon, après quoi elle est décomposée matériellement, étant contre-effectuée par création-réelle en idées virtuelles dans l'inconscient du narrateur. D'où ces mots : « Le piano n'est là que comme l'image spatiale d'un clavier d'une tout autre nature; les notes, comme "l'apparence sonore" d'une entité toute spirituelle<sup>624</sup> ». Deleuze renchérit avec un autre exemple : « À son tour, la Berma se sert de sa voix, de ses bras. Mais ses gestes, au lieu de témoigner de "connexités musculaires", forment un corps transparent qui réfracte une essence, une Idée<sup>625</sup> ». Pour Deleuze, il s'agit en bref d'expliquer en égyptologue le mystère des choses par le moyen de l'art afin de gagner une vision artistique du monde. Les salons mondains, le goût de la madeleine, le visage d'Albertine, l'odeur d'une fleur – voilà autant de signes matériels et amoureux que le narrateur proustien a rencontrés. Puis, d'un point de vue deleuzien, ils ont tous créé chez le narrateur une structure transcendante faite d'idées virtuelles différenciées. C'est cela que veut dire Deleuze lorsqu'il écrit que tous les signes matériels convergent vers l'art. À son avis, ils créent les conditions transcendantales à même de guider le travail du créateur. Ce que suggère d'après nous ce passage de *Proust et les signes* :

Quelle est la supériorité des signes de l'Art sur tous les autres ? C'est que tous les autres sont matériels. Ils sont matériels, d'abord par leur émission : ils sont à moitié engainés dans l'objet qui les porte. Des qualités sensibles, des visages aimés sont encore des matières. (Ce n'est pas par hasard que les qualités sensibles significatives sont surtout des odeurs et des saveurs : les plus matérielles parmi les qualités. Et que dans le visage aimé, les joues nous attirent, et le grain de la peau.) Seuls les signes de l'art sont immatériels.<sup>626</sup>

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 51.

Vu leur silence, leur mystère, leur caractère compliqué, le narrateur n'a pas d'autre moyen que l'écriture d'une œuvre à venir pour s'expliquer artistiquement les signes de l'art jadis impliqués dans les forces rencontrées comme signes matériels :

L'odeur d'une fleur, quand elle fait signe, dépasse à la fois les lois de la matière et les catégories de l'esprit. Nous ne sommes pas physiciens ni métaphysiciens : nous devons être égyptologues. Car il n'y a pas de lois mécaniques entre les choses, ni de communications volontaires entre les esprits. Tout est impliqué, tout est compliqué, tout est signe, sens, essence. Tout existe dans ces zones obscures où nous pénétrons comme dans des cryptes, pour y déchiffrer des hiéroglyphes et des langages secrets.<sup>627</sup>

Alors que, d'un point de vue deleuzien, les signes matériels sont clairs et empiriques, les signes de l'art sont quant à eux obscurs et transcendants; de sorte que, pensons-nous, c'est ici tout l'empirisme transcendantal qui transparait. Dans *Différence et répétition*, Deleuze établit par ailleurs un lien explicite entre l'œuvre de Proust et le passé pur qui, comme nous l'avons élaboré dans notre second chapitre, relève du niveau transcendantal de l'esprit : « La formule proustienne, "un peu de temps à l'état pur", désigne d'abord le passé pur, l'être en soi du passé [...] mais désigne plus profondément la forme pure et vide du temps<sup>628</sup> ». En ce sens, les signes de l'art ne peuvent qu'être des idées virtuelles, ou encore des relations entre les termes comme forces matérielles. Il s'ensuit chez Deleuze que, si la perception d'une fleur est en elle-même claire en ce qu'elle est une image lumineuse, le signe matériel qui s'y trouve impliqué plonge le narrateur dans cette « zone obscure » qui, à notre sens, n'est autre que le domaine du transcendantal où la pensée procède. C'est dire que, d'après Deleuze, le narrateur proustien est passif, qu'il y a en lui un esprit passif qui contemple, se questionne, chez qui l'imagination est malgré lui activée, ce qui conduit à un travail de création-inventive dans la fêlure qu'est le transcendantal et dans le fourmillement d'idées y grouillant. C'est précisément ce que signifie le concept deleuzien de dématérialisation : à partir de la réalité matérielle contre-effectuée, puis conservée en souvenirs à même d'être reproduits dans la mémoire volontaire de l'esprit actif, *les idées*

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>628</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 160.

*servent à l'invention tendue vers l'avenir d'une œuvre en plein processus d'écriture*<sup>629</sup>. Ce n'est pas pour rien qu'il en est ainsi selon Deleuze : cela donne un *sens* à ce qui s'est passé, suivant une logique du sens conditionnée par la matière et la création-réelle. Comme il l'indique :

Le sens matériel n'est rien sans une essence idéale qu'il incarne. L'erreur est de croire que les hiéroglyphes représentent « seulement des objets matériels ». Mais ce qui permet maintenant à l'interprète d'aller plus loin, c'est qu'entre-temps le problème de l'Art s'est posé, et a reçu une solution. Or le monde de l'Art est le monde ultime des signes; et ces signes, comme dématérialisés, trouvent leur sens dans une essence idéale. Dès lors, le monde révélé de l'Art réagit sur tous les autres, et notamment sur les signes sensibles; il les intègre, les colore d'un sens esthétique et pénètre ce qu'ils avaient encore d'opaque.<sup>630</sup>

Notons que le mot « essence », utilisé par Deleuze dans son livre sur Proust, puis abandonné par la suite afin d'éviter toute confusion avec une pensée essentialiste et abstraite au profit d'une pensée de l'événement concret, doit ici être compris comme étant une idée-réelle ou virtuelle. Du reste, la dématérialisation, c'est chez Deleuze ce qui ajoute quelque chose à une vision du monde, ce qui colore le caractère compliqué des choses matérielles, lesquelles signalent un sens qu'il s'agit d'appréhender par le biais des idées. Peut-être est-ce là une affaire de style, de transposition. Mais, une chose est sûre : dans la philosophie deleuzienne, c'est sans conteste une affaire de *création*. En effet, pour Deleuze, la contre-effectuation que provoque la matérialité comme forces est cruciale, puisqu'elle modifie la mémoire transcendante de l'esprit passif en créant des problèmes nouveaux.

---

<sup>629</sup> Chez Deleuze, une idée virtuelle, c'est-à-dire un signe de l'art, a beau être inscrite dans la mémoire transcendante de l'inconscient de l'esprit, lorsque celui-ci la ramène à sa mémoire consciente par un travail schématisant de l'imagination, peut-être dans l'intention de produire ou d'inventer une œuvre, cette idée garde en elle une logique de la sensation issue des signes matériels auparavant sentis, ce que précise Igor Krtolica en ces termes : « Un signe immatériel est le phénomène appréhendé sous sa face intensive : ce n'est donc pas un autre phénomène mais une autre face du phénomène, celle qui s'adresse à l'exercice supérieur de la sensibilité. Appréhendé intensivement, le phénomène se présente alors indépendamment de l'étendue et des qualités actuelles qui le recouvrent, tout en conservant l'existence physique propre à l'intensité. C'est un corps transparent qui réfracte l'essence, une matière spiritualisée ». La dématérialisation, c'est donc dans la philosophie deleuzienne une sorte de devenir-intensif de ce qui nous affecte dans l'expérience du monde extensif, d'autant plus que les intensités qui en résultent sont susceptibles d'effectuer de la nouveauté dans ce même monde extensif.

Igor Krtolica, *Gilles Deleuze (Que sais-je ?)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 52.

<sup>630</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979, p. 21.

Toutefois, chez lui, les idées virtuelles liées à ces problèmes demeurent de simples structures si elles ne passent pas par tout un processus de dramatisation ou de schématisation : leur effectuation dans le monde empirique est donc tout aussi importante. C'est pourquoi il soutient que c'est là le rôle de l'art, soit de révéler ces idées virtuelles à travers un processus de création, que celle-ci soit productive ou inventive. *Créer pour Deleuze, c'est moduler la matière en produisant des mélanges de forces de manière à en faire émerger l'invention de formes.* En d'autres mots, *c'est façonner la matière de telle sorte qu'elle devienne signalétique – c'est y produire des forces impliquant des signes matériels qui pourront heurter les esprits qui les sentiront, les percevront et les comprendront.* C'est pourquoi créer, c'est selon Deleuze actualiser les idées virtuelles, c'est cristalliser celles-ci dans une œuvre. Il écrit :

Comment un sujet-artiste arrive-t-il à « communiquer » l'essence qui l'individualise et le rend éternel ? Elle s'incarne dans des matières. Mais ces matières sont ductiles, si bien malaxées et effilées qu'elles deviennent entièrement spirituelles. Ces matières, sans doute sont-elles la couleur pour le peintre, comme le jaune de Ver Meer, le son pour le musicien, le mot pour l'écrivain. Mais, plus profondément, ce sont des matières libres qui s'expriment aussi bien à travers les mots, les sons et les couleurs.<sup>631</sup>

Avant de clore le sujet de l'art littéraire dans la philosophie deleuzienne, considérons que, près d'une décennie après son livre sur Proust, Deleuze revient sur la littérature dans *Kafka : pour une littérature mineure (1975)*, coécrit avec Félix Guattari<sup>632</sup>. En ce que, pour eux, une œuvre littéraire – ce serait aussi vrai pour les autres types d'art – provient d'un créateur ayant produit des signes matériels, lesquels se contre-effectuent par création-réelle dans l'inconscient transcendantal d'autres esprits, Deleuze et Guattari affirment que l'art revêt un aspect social et politique. Sans compter que, à leurs yeux, l'esprit du créateur lui-même s'est auparavant différencié sous l'influence des œuvres qu'il a rencontrées dans le cours de son expérience propre, ce qui a contribué à la structuration de sa mémoire transcendantale et des idées virtuelles qui la composent. C'est dire en ce sens que l'écrivain,

<sup>631</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 60.

<sup>632</sup> Dans notre partie 3.2, nous verrons en quoi les œuvres coécrites avec Guattari sont pertinentes dans une étude de la pensée deleuzienne en tant que telle, ce dernier ayant lu et pris en compte les écrits de Deleuze afin d'y intégrer ses propres concepts.

autant qu'il s'exprime pour les autres, exprime la voix des autres. Deleuze et Guattari estiment que la création littéraire est toujours en prise avec un dehors, avec un monde, le créateur ne parlant jamais en son nom propre, soit au nom d'une subjectivité de droit, mais toujours au nom d'autrui – au nom de ceux qui l'ont inspiré par le passé, qui ont contre-effectué ses idées virtuelles par la force de leurs œuvres, et au nom de ceux qui seront dans l'avenir inspirés par lui, et dont les idées virtuelles seront contre-effectuées par ses œuvres. La création artistique se révèle à l'image d'Aiôn : tirillée entre l'avant et l'après, sans noyau central qui serait celui du sujet, toujours dans un devenir intensif et différencié. L'art en général prend alors l'allure d'une machination politique, et la littérature en particulier, celle d'une « *machine littéraire* ». Si nous comptons revenir sur cette notion de machine dans notre partie 3.2, mentionnons d'emblée qu'il s'agit chez Deleuze et Guattari d'un concept ayant pour but de nous faire comprendre le monde comme étant quelque chose qui fonctionne concrètement. Selon eux, il en va de même pour un livre, qui n'est pas tant chargé de symboles à interpréter que de forces intensives – les affects ou blocs de sensations – qu'il s'agit d'expérimenter. En ce sens, tout individu qui plonge dans un livre se connecte matériellement à lui afin d'en subir la violence, ce qui génère des idées et des problèmes virtuels dans son inconscient transcendantal; inversement, tout écrivain produit un livre en le chargeant de forces intensives à l'intention de ceux et celles qui se connectent à ce livre. Suivant cette conception deleuzo-guattarienne de la littérature, un livre devient une sorte de machine servant à enclencher nos devenirs. La production d'une œuvre ou de signes matériels, en portant violence à l'esprit affecté, a ici pour fonction de moduler les idées virtuelles de celui-ci de manière à lui faire sentir le monde autrement, le plus souvent contre les clichés, les normes établies, le sens commun ordinaire, etc. D'après Deleuze et Guattari, l'artiste et l'écrivain jouent donc un rôle politique, puisque *leurs œuvres affectent la vision du monde d'autrui*. Tel que formulé dans *Kafka* :

Un écrivain n'est pas un homme écrivain, c'est un homme politique, et c'est un homme machine, et c'est un homme expérimental (qui cesse ainsi d'être homme pour devenir singe, ou coléoptère, ou chien, ou souris, devenir-animal, devenir-inhumain, car en vérité c'est par la voix, c'est par le son, c'est par un style qu'on devient animal, et sûrement à force de

sobriété). Une machine de Kafka est donc constituée par des contenus et des expressions formalisés à des degrés divers comme par des matières non formées qui y entrent, en sortent et passent par tous les états.<sup>633</sup>

Si, dans une œuvre littéraire, le récit ou l'histoire est une invention comprise par le lecteur ou la lectrice du point de vue de l'empirisme des formes, c'est néanmoins le style qui importe le plus pour Deleuze comme pour Guattari, étant une production sentie du point de vue de l'empirisme des forces. Chez eux, le style n'est pas à saisir comme une reprise de la langue, ou comme une maîtrise de ses composantes, et encore moins comme le reflet d'une subjectivité; de sorte que ceux et celles qui chercheraient à s'inventer un style en reproduisant la langue, en s'en servant comme un cadre normatif, en demeurant fidèles à ses règles et à ce qu'elle contient de rigide, ne pourraient que créer des œuvres littéraires médiocres. Suivant Deleuze et Guattari, un style ne s'invente pas : *il se produit en fracassant la langue, en la brisant de manière à la faire moduler de façon nouvelle. C'est ainsi qu'un écrivain procède selon eux pour charger un livre d'affects. De leur avis, la forme d'une histoire n'est que peu de choses en comparaison à la force d'un style, la langue étant une force ayant un impact on ne peut plus concret sur les esprits; et, pour les amener à explorer de nouvelles perspectives, il n'y a rien de plus efficace que de briser la langue de l'intérieur pour la sortir de son usage normal et ordinaire. Dans *Pourparlers*, Deleuze écrit :*

La création se fait dans des goulots d'étranglement. Même dans une langue donnée, même en français par exemple, une nouvelle syntaxe est une langue étrangère dans la langue. Si un créateur n'est pas pris à la gorge par un ensemble d'impossibilités, ce n'est pas un créateur. Un créateur est quelqu'un qui crée ses propres impossibilités, et qui crée du possible en même temps.<sup>634</sup>

Ces impossibilités évoquées par Deleuze, ce sont les brisures entre les mots, le fracassement de la syntaxe contre les normes établies, le tout afin de produire un style

---

<sup>633</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 15.

<sup>634</sup> Gilles Deleuze, « Les intercesseurs », *Pourparlers – 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 182.

nouveau qui comprendrait ses propres forces et ses propres intensités singulières. D'un point de vue deleuzien, l'écrivain de talent n'est pas celui qui conserve la langue, mais celui qui la transforme, qui en fend la syntaxe pour y ouvrir une fêlure : celle du style nouveau comportant son lot de nouvelles compositions. Ainsi le style de l'écrivain produirait-il dans le monde de nouvelles intensités qui permettraient aux lecteurs et lectrices de sentir les choses autrement, les nouvelles compositions intensives contre-effectuant leurs idées virtuelles en les affectant comme forces matérielles. Le livre prendrait alors l'aspect d'une machine fonctionnant socio-politiquement, les uns créant, produisant, inventant, et les autres rencontrant toutes ces matières qui les affectent. Or, pour Deleuze, le style ne va pas de soi : il faut avoir beaucoup rencontré et expérimenté pour se sortir de la familiarité du sens commun et de son individualité subjective – de sa « petite affaire privée », dit-il – et se faire voyant pour les autres, pour les minorités qui n'ont pas de voix<sup>635</sup>. La littérature devient ici passage entre des voix hétérogènes, relation entre les termes, synthèse disjonctive, au lieu d'être l'expression de la personne, de son moi subjectif. C'est selon Deleuze une affaire de voyance. Dans cette perspective, la littérature n'est en rien l'étalage de ses souvenirs personnels, mais l'exploration des devenirs collectifs. Pour éviter de s'en tenir à son moi privé, Deleuze affirme que l'écrivain doit être aux aguets : il doit s'ouvrir aux signes sensibles et être affecté par des matières et des différences externes qu'il s'agit alors pour lui de mettre en communication sans les subsumer sous la forme abstraite de l'identique, créant par synthèse disjonctive.

---

<sup>635</sup> Alors que, selon Deleuze (et Guattari), les formes conservées relèvent du majeur, c'est-à-dire de la majorité en ce que ces formes s'incrudent dans le sens commun et la vie ordinaire, les forces créatrices relèvent du mineur, soit de la minorité comme délire, comme puissance vitale et singulière brisant les formes ordinaires, ce que met de l'avant Arnaud Bouaniche : « c'est dans le livre sur Kafka qu'est élaborée, au cours de cette période, la notion décisive de "minorité" qui désigne les singularités, devenirs, événements, et qui définit une condition essentielle de la création, en ce sens que ce qui est "mineur" est créateur, par opposition à ce qui correspond à une norme et qui compose à l'inverse une "majorité" comme conformité à un modèle ». Nous verrons plus tard que, dans la pensée politique deleuzo-guattarienne, le mineur prend la forme du moléculaire, et le majeur, du molaire. Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 157-158.

Au reste, Deleuze s'intéresse beaucoup au devenir-animal de l'écrivain. Les animaux ne peuvent parler, mais pourtant, affirme-t-il, ils ne cessent de s'exprimer par signes. Selon lui, l'artiste doit se rendre sensible à ces signes naturels pour donner une voix à ce qui n'en a pas. Les peuples, les minorités, les animaux recèlent à son avis de problèmes qui gagneraient à être assimilés dans la mémoire transcendante de l'artiste, lequel pourrait produire et inventer des œuvres afin d'exprimer autant de solutions, voire de nouvelles intensités qui éveilleraient chez le lecteur et la lectrice de nouveaux problèmes. Ici, l'art s'avère une fois de plus une espèce de machine. Pour Deleuze comme pour Guattari, l'art-machine est une façon créatrice de produire des expériences nouvelles, d'arracher les esprits aux bêtes habitudes où ils sont trop souvent ancrés. Et, à leur regard, c'est l'écrivain tchèque Franz Kafka qui a le mieux exprimé ces devenirs concrets qui font de tout esprit-lecteur un voyant singulier, provoquant chez lui par création-réelle un devenir-animal, à l'instar de Grégoire qui, dans *La métamorphose*, devient étrangement un cancrelat. Ainsi Deleuze et Guattari écrivent-ils :

Devenir animal, c'est précisément faire le mouvement, tracer la ligne de fuite dans toute sa positivité, franchir un seuil, atteindre à un continuum d'intensités qui ne valent plus que pour elles-mêmes, trouver un monde d'intensités pures, où toutes les formes se défont, toutes les significations aussi, signifians et signifiés, au profit d'une matière non formée, de flux déterritorialisés, de signes asignifians.<sup>636</sup>

C'est bien d'une libération des forces matérielles au profit d'une création-réelle du transcendantal que rend compte le concept deleuzien du devenir-animal : « Plus rien que des mouvements, des vibrations, des seuils dans une matière déserte : les animaux, souris, chiens, singes, cancrelats, se distinguent seulement par tel ou tel seuil, par telles ou telles vibrations, par tel chemin souterrain dans le rhizome ou le terrier<sup>637</sup> ». Deleuze et Guattari soutiennent qu'une désubjectivation s'ensuit, une expérience du corps sans organes apte à faire sentir des forces étrangères de nature socio-politique – par exemple, celles du peuple

---

<sup>636</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op cit.*, p. 24.

<sup>637</sup> *Ibidem*.

minoritaire qui, selon eux, ne trouve aucun moyen d'expression en raison des contraintes majoritaires qui les empêchent de s'exprimer librement. Tel est chez eux le fonctionnement du livre-machine, la littérature permettant de sentir et de percevoir ce qui déborde les cadres ordinaires de la vie : elle donne à voir le remarquable tout en laissant s'exprimer la voix des opprimés. Nous nous réservons un développement de cette répression étouffant l'expression des minorités pour notre partie 3.2. Tel qu'annoncé au début de la présente partie, nous souhaitons d'abord quitter le sol de la littérature afin d'engager une réflexion sur la peinture chez Deleuze, ce qui nous éclairera davantage sur l'effet que l'art crée d'après lui chez l'esprit en le poussant à voir le monde autrement, dans un délire provoqué par la matière libre comme forces intensives.

### 3.1.2 – La mise à l'arrière-plan des formes optiques au profit des forces haptiques dans l'art pictural

Dans son livre *Francis Bacon : logique de la sensation* (1981), Deleuze oppose la peinture représentative à la peinture expressive. La première, c'est la peinture *classique*, notamment la peinture antique, de même que celle de la Renaissance. Une telle peinture est dite représentative par Deleuze, puisqu'elle est figurative, étant organisée en formes *optiques* dans un espace déterminé. D'après lui, la matière s'y trouve mise à l'écart : elle n'est qu'un fond sur lequel des formes sont découpées, destinées à être vues et à signifier quelque chose. Pour peindre selon cette organisation optique, l'artiste se doit de suivre de la main des contours précis, des règles esthétiques de l'ordre de la géométrie euclidienne. Pour Deleuze, cela signifie que la peinture classique est soumise à la reproduction de formes préétablies, étant une espèce d'imitation de la nature perçue, le tout en fonction d'un empirisme des formes. Quant à la peinture expressive, elle est dite *maniériste* par lui – ou encore byzantine, gothique ou barbare, termes qu'il emprunte à Worringer – en ce que le peintre ne cherche plus à suivre des règles formelles dans un but de représentations déterminées par la perception optique. Deleuze affirme que la peinture maniériste joue avec les rapports lumineux, de sorte que les lignes géométriques se brouillent en fondus

indéterminés. Les lignes s'aplatissent, se fondent en un jeu d'ombre et de lumière dans un espace qu'il qualifie non plus d'optique, mais d'*haptique* et d'expressif. Le mot « haptique » est tiré du grec *aptô*, ce qui veut dire « toucher »<sup>638</sup>. Deleuze considère que, dans une peinture à l'espace haptique, la matière cesse d'être mise à l'écart, tant pour le peintre que pour ceux qui contemplent ses œuvres. Il s'ensuit que, dans son acte créateur, le peintre n'a plus à suivre les formes géométriques, sa main se libérant de la forme pour grouiller suivant le flux des forces. Selon Deleuze, le primat de la forme tombe, les différences matérielles prenant de l'importance; quant à ceux qui contemplent les toiles à l'espace haptique, ils ne peuvent qu'être frappés par ce qu'ils sentent au lieu de reconnaître ce qu'ils perçoivent. Ainsi, suivant Deleuze, les belles formes perdent en distinction pour révéler les forces matérielles qui les composent. De plus, affirme-t-il, la main du peintre se libère de la détermination mathématique au profit de l'indétermination expressive : elle ne reproduit plus des cadres perceptifs, mais module des sensations tirées de l'empirisme des forces.

C'est chez Michel-Ange que Deleuze voit d'abord une peinture non plus classique, mais maniériste. D'après lui, plutôt que de reproduire la nature et les belles formes par mimétisme, Michel-Ange exprime la nature en faisant surgir la détermination de celle-ci à partir de l'indétermination des contours et des aplats, qui sont non pas des lignes droites, mais des lignes fondues en jeux de lumière<sup>639</sup>. En se référant à sa toile de 1503 *Tondo Doni* (*La sainte famille*), Deleuze voit dans le style de Michel-Ange la présence d'une genèse du figuratif à travers des lignes dites gothiques, soit à travers des aplats. À ses yeux, les formes

---

<sup>638</sup> C'est l'historien de l'art autrichien Aloïs Riegl qui a inventé la notion d'haptique dans son livre *L'industrie d'art de l'époque romaine tardive*.

<sup>639</sup> Mireille Buydens explique l'aplat conçu par Deleuze en ces termes : « Il y a tout d'abord l'*aplat*, ou la grande surface de couleur vive entourant la piste où se situe la figure. Deleuze souligne que cette zone de couleur a une fonction structurante et spatialisante sans pour autant constituer un fond sur lequel se détacherait une forme : il convient en effet de percevoir les aplats comme étendus non pas sous la figure ou derrière elle, mais bien à côté ou autour d'elle, de manière telle que ces deux éléments soient saisis dans une même *vision proche* ». Bref, un aplat, c'est pour Deleuze une ligne non géométrique, à savoir *une ligne aplatie de manière à effacer les contours des choses en fondus, lesquels entremêlent les couleurs*.

Mireille Buydens, *Sahara – L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, p. 105.

n'y sont que dérivées de forces – tout comme les organes représentés ne sont pour lui que des effets issus de la présence d'un véritable *corps sans organes*. De ce point de vue, les formes organisées fuient vers les forces non organisées, les fondus d'ombre et de lumière gagnant en importance par rapport aux lignes droites. Ce que Michel-Ange a ainsi peint, ce sont pour Deleuze des forces matérielles dynamiques desquelles surgissent des formes spirituelles statiques, dès lors que l'esprit contemplatif y discerne, par un travail schématique de l'imagination sur le plan transcendantal de sa mémoire, ainsi que par la synthèse active qui en découle, des choses reconnues. Chez Michel-Ange tel que l'appréhende Deleuze, la reproduction (création-inventive, schématisation et distribution sédentaire) s'appuie donc sur la production (création-productive, dramatisation et distribution nomade). Pour ce dernier, c'est cette voie qu'a prise bien plus tard le peintre contemporain Francis Bacon<sup>640</sup>. Toutefois, avant d'en arriver à ce dernier, Deleuze souligne dans une note de bas de page de son ouvrage sur le peintre anglais l'intérêt que certains philosophes ont eu pour la peinture de Paul Cézanne :

Des phénoménologues comme Maldiney ou Merleau-Ponty ont vu dans Cézanne le peintre par excellence. En effet ils analysent la sensation, ou plutôt « le sentir », non pas seulement en tant qu'il rapporte les qualités sensibles à un objet identifiable (moment figuratif), mais en tant que chaque qualité constitue un champ valant pour lui-même et interférant avec les autres (moment « pathique »).<sup>641</sup>

---

<sup>640</sup> De manière éloquent, Sjoerd Van Tuinen explicite le lien que Deleuze établit entre les deux peintres : « Michel-Ange et Bacon ont tous les deux échappé à la conception figurative de la peinture, mais non pas par l'abstraction qui tend vers la forme (comme Fautrier ou Pollock). Ils y échappent par "l'extraction ou l'isolation" de ce que Lyotard a désigné le "figural" : un processus qui consiste à perturber le lien qui rapporte l'image à un objet (illustration) ou la renvoie à d'autres images inscrites dans un ensemble composé qui assigne une place objective à chacune d'elle (narration). Les deux relations s'établissent par ressemblance ou par convention, à partir d'une analogie ou d'un code, et elles témoignent en ce sens de la primauté de certaines facultés sur la sensation. D'un autre côté, "la violence de la sensation" en elle-même n'est pas composée de relations signifiantes, mais de *matters of fact* dénuées de sens ». En somme, d'après Deleuze, c'est un primat de la matière sur la forme qui relie Michel-Ange et Bacon.

Sjoerd Van Tuinen, « Pris dans une sorte de serpent. Le concept deleuzien de maniérisme entre Bacon et le baroque », *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 26.

<sup>641</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 39-40.

Ainsi, soutient Deleuze, quelqu'un comme Merleau-Ponty a bien vu que, dans la peinture, ce qui importe n'est pas tant la perception extensive que la sensation intensive. Malgré l'incompatibilité de leurs points de vues philosophiques, il peut au reste s'avérer éclairant de souligner quelques points de convergence entre les deux, puisque Deleuze en fait lui-même mention dans son ouvrage sur Francis Bacon. Dans *L'œil et l'esprit*, petit opuscule portant sur la peinture, Merleau-Ponty affirme que, au sein d'une vision intensive axée sur la profondeur, les contours extensifs se brouillent, comme c'est le cas de façon évidente dans les toiles de Cézanne : « Il est sur le seuil de cette découverte saisissante, déjà familière aux peintres, qu'il n'y a pas de lignes visibles en soi, que ni le contour de la pomme, ni la limite du champ et de la prairie n'est ici ou là, qu'ils sont toujours en deçà ou au-delà du point où l'on regarde<sup>642</sup> ». L'espace que Merleau-Ponty qualifie de « prosaïque », soit l'espace déterminé en extension, *partes extra partes*, se trouve selon lui miné par le dynamisme de la profondeur. Si nous interprétons ce dernier dans un sens deleuzien, il en résulte une détérioration de la perception des contours formels au profit de la sensation en tant que rapport avec la matière comme forces. Alors que, dans cette perspective, la perception nous fait voir le visible par formes découpées abstraitement dans les images lumineuses, la sensation nous fait sentir des forces qui, d'un point de vue extensif, sont invisibles – Deleuze dit « imperceptibles » – par le rapport effectué avec la profondeur matérielle. Merleau-Ponty analyse d'ailleurs la sensation dans son lien avec le corps humain, à travers son vécu, expliquant que ce corps appartient au monde, lequel doit être compris sous l'aspect d'un grand tissu :

Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps.<sup>643</sup>

---

<sup>642</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 73

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 19.

Il ajoute que le corps sent le monde de manière accidentelle<sup>644</sup>. Nous savons que Deleuze conçoit lui aussi le monde comme un tissu, la réalité étant pour lui une espèce de « manteau d'arlequin ». Néanmoins, chez lui, le rapport ne se fait pas entre le senti et le corps vécu, mais *entre le senti et l'esprit passif*. De plus, tandis que Merleau-Ponty affirme que le corps appartient au tissu du monde, Deleuze soutient plutôt que *l'esprit s'inscrit au milieu du monde*, ce milieu étant à entendre comme le niveau transcendantal de la réalité. L'esprit deleuzien est immanent à la matière, à la manière d'une relation entre les termes. Et, si accident il y a dans le rapport entre l'esprit passif et la matière, c'est pour Deleuze celui d'une *rencontre violente avec cette matière sensible*. Chez Merleau-Ponty, ce rapport a beau être accidentel en ce que le corps se trouve dans le tissu du monde qui l'affecte, il se traduit aussi par l'intentionnalité de la sensibilité établie du côté du « je », c'est-à-dire de la subjectivité. La sensation n'en est pas moins puissance, ce qui rejoint l'idée deleuzienne de la sensation en tant que multiplicité de forces ou de signes matériels. Il est néanmoins regrettable pour Deleuze que Merleau-Ponty rapporte la sensation à un sujet, alors que, d'après lui, elle se rapporte plutôt à une multiplicité intensive, soit à un esprit comme pluralité de moi passifs. Il n'en demeure pas moins que Merleau-Ponty considère bel et bien l'esprit en tant qu'il sent sous l'aspect d'une puissance concrète, sans intellectualisation abstraite, comme il l'écrit dans la *Phénoménologie de la perception*, bien avant *L'œil et l'esprit* : « Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui co-naît à un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui<sup>645</sup> ». Plus loin, il renchérit :

La sensation est intentionnelle parce que je trouve dans le sensible la proposition d'un certain rythme d'existence [...] et que, donnant suite à cette proposition, me glissant dans la forme d'existence qui m'est ainsi suggérée, je me rapporte à un être extérieur, que ce soit pour m'ouvrir ou pour me fermer à lui.<sup>646</sup>

---

<sup>644</sup> Voir *L'œil et l'esprit*, p. 21.

<sup>645</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 256.

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 258.

Nous savons que Deleuze rejette l'idée d'une sensation intentionnelle – selon lui, la sensation nous fait violence de manière *aléatoire*, et non intentionnelle – de même que l'idée d'une forme suggérée, toute forme étant chez lui dérivée du travail schématique de l'imagination. Malgré le passage ci-haut, Merleau-Ponty semble aller lui aussi dans ce sens dans *L'œil et l'esprit*, l'imagination étant décrite par lui comme étant à la fois éloignée des forces senties et des formes perçues : « L'imaginaire est beaucoup plus près et beaucoup plus loin de l'actuel : plus près puisqu'il est le diagramme de sa vie dans mon corps, sa pulpe ou son envers charnel pour la première fois exposés aux regards<sup>647</sup> ». À ce sujet, Deleuze affirme que l'imagination contracte à partir de la matière sentie – d'où le rapprochement de l'imagination avec la réalité actuelle. Quant à l'éloignement de l'imagination vis-à-vis de l'actuel, Merleau-Ponty écrit :

Beaucoup plus loin, puisque le tableau n'est un analogue que selon le corps, qu'il n'offre pas à l'esprit une occasion de repenser les rapports constitutifs des choses, mais au regard pour qu'il les épouse, les traces de la vision du dedans, à la vision ce qui la tapisse intérieurement, la texture imaginaire du réel.<sup>648</sup>

Une telle texture imaginaire du réel, c'est la perception que Deleuze, avec Bergson, considère sous l'aspect d'une découpe formelle des forces matérielles. Or, Merleau-Ponty semble dire que la sensation devient visible uniquement sous un mode imaginaire – celui du « rêve », écrit-il, cette fois dans la *Phénoménologie de la perception* :

Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau. Sans doute la connaissance m'apprend bien que la sensation n'aurait pas lieu sans une adaptation de mon corps, par exemple qu'il n'y aurait pas de contact déterminé sans un mouvement de ma main. Mais cette activité se déroule à la périphérie de mon être.<sup>649</sup>

---

<sup>647</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 24.

<sup>648</sup> *Ibidem*.

<sup>649</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 260.

Ces propos rappellent ce que Deleuze développe par rapport à l'imagination schématisante, partant des idées virtuelles elles-mêmes générées par les forces matérielles, pour entre autres tracer des découpures abstraites dans les images senties. Il en résulte chez lui la perception déterminée en droit, loin de la réalité concrète dans les faits. Merleau-Ponty se rapproche de Deleuze sur ce point, bien qu'il parle de sensation au lieu de perception, comme en témoigne ce passage : « puisque la sensation est une reconstitution, elle suppose en moi les sédiments d'une constitution préalable, je suis, comme sujet sentant, tout plein de pouvoirs naturels dont je m'étonne le premier<sup>650</sup> ». Ainsi, d'après Merleau-Ponty, la sensation de droit – ou la perception – est-elle produite par des pouvoirs naturels mystérieux. Rappelons-nous toutefois que, pour Deleuze, les images existent en soi. De fait, selon lui, le rapport entre la matière et l'esprit passif se traduit par la rencontre violente avec des forces qui affectent malgré lui l'esprit, lequel sent les images lumineuses *telles qu'elles sont*<sup>651</sup>. Pour le reste, Deleuze et Merleau-Ponty s'éloignent drastiquement en ce que celui-ci a une vision optique de la peinture, et non haptique. Dans *L'œil et l'esprit* :

La peinture n'évoque rien, et notamment pas le tactile. Elle fait tout autre chose, presque l'inverse : elle donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible, elle fait que nous n'avons pas besoin de « sens musculaire » pour avoir la voluminosité du monde. Cette vision dévorante, par-delà les « données visuelles », ouvre sur une texture de l'Être dont les messages sensoriels discrets ne sont que les ponctuations ou les césures, et que l'œil habite, comme l'homme sa maison.<sup>652</sup>

Bref, dans le même sens que Deleuze – et, c'est la raison pour laquelle celui-ci l'évoque dans son livre sur la peinture – Merleau-Ponty considère que la perception dérive du sensible, quoique par le corps et non l'esprit; mais, il place l'intérêt de la peinture du côté

---

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 259-260.

<sup>651</sup> Cette nuance entre les pensées de Merleau-Ponty et de Deleuze, Arnaud Bouaniche l'a bien discernée : « Pour Deleuze comme pour Merleau-Ponty, le peintre a donc pour tâche de *faire voir l'invisible*. Mais, tandis que pour Merleau-Ponty, ce sont les conditions purement optiques de la visibilité des choses, dissimulées dans la perception quotidienne [...] pour Deleuze ce sont des forces proprement cosmiques qui apparaissent dans la peinture ».

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 228.

<sup>652</sup> Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 27.

de la perception, alors que Deleuze accorde davantage d'importance au sensible. Merleau-Ponty précise : « Lumière, éclairage, ombres, reflets, couleur, tous ces objets de la recherche ne sont pas tout à fait des êtres réels : ils n'ont, comme les fantômes, d'existence que visuelle<sup>653</sup> ». Et, ce sont ces « fantômes » de droit qui, à ses yeux, revêtent de l'importance. Tandis que, pour Deleuze, une toile est un mélange de visuel et de tactile, le visuel bousculant l'esprit au point où celui-ci sent la consistance de la matière factuelle. Selon lui, ce n'est donc pas *que* visuel : c'est aussi haptique, ce caractère matériel et tactile de la peinture étant de plus grand intérêt par rapport à ce qui est perçu. Et cela, Francis Bacon l'a d'après lui bien saisi, puisqu'il en a fait la pierre de touche de son œuvre picturale.

Voilà pourquoi Deleuze consacre tout un ouvrage à Bacon : de son avis, celui-ci est parvenu à peindre non pas des objets et des portraits de sujets, mais de véritables *événements* et de véritables *sens dynamiques* à travers une matière qui n'a rien à voir avec des formes organisées, mais qui a tout à voir avec des forces libres. Et, dans la philosophie deleuzienne, c'est cela, le corps sans organes : *de pures forces matérielles indéterminées, de pures différences matérielles non quantifiables spatialement*. Deleuze estime que le corps sans organes fait sentir les choses mêmes, les différences matérielles pour ce qu'elles sont, et non ce que l'intelligence y découpe à coups d'abstractions. Selon les dires d'Artaud, qui a inventé cette notion du corps sans organes, les formes découpées en organes constituent une sorte de « jugement de Dieu », ce qui, d'un point de vue deleuzien, exprime un emprisonnement des forces libres dans des catégories formelles évoquant un désir de transcendance. Chez Deleuze, cela équivaut à délaïsser les faits (le chaos du réel) au nom du droit (l'ordre divin). Or, selon lui, le corps sans organes n'en a rien à faire du droit : il est d'un bout à l'autre factuel. Il nous apparaît en effet que, dans la philosophie deleuzienne, *le corps sans organes relève de l'empirisme des forces*. Pour Deleuze, ce qu'un tel corps sans organes permet en peinture, c'est de violenter par la sensation les esprits passifs qui le contemplant de manière à activer leur pensée transcendantale, de manière à ébranler la structure de leur inconscient, de manière à contre-effectuer par création-réelle dans leur mémoire involontaire toutes

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 29.

sortes d'idées, d'heccités et de problèmes virtuels qui ne peuvent aboutir qu'à des efforts de pensée par l'effectuation schématique d'organes, par l'actualisation dramatique de solutions, par la cristallisation de formes à titre dérivé. En ce sens, les toiles de Bacon ne reproduisent pas la nature, mais *affectent les esprits* – et, c'est bien cela que Deleuze appelle une logique de la sensation : non pas peindre des formes toutes faites à reconnaître, mais *des forces qui font penser par leur violence et par les signes matériels qu'ils impliquent*. Par ailleurs, il affirme que Cézanne est, plus encore que Michel-Ange, le véritable précurseur de Bacon, puisqu'il aurait préparé la logique de la sensation que l'on retrouve dans les toiles de ce dernier<sup>654</sup>. Avec Cézanne, croit Deleuze, une pomme n'est pas peinte à la manière d'un objet, mais à la manière d'un pur événement grouillant de forces dynamiques que l'esprit contemplatif ressent plus qu'il reconnaît :

La leçon de Cézanne au-delà des impressionnistes : ce n'est pas dans le jeu « libre » ou désincarné de la lumière et de la couleur (impressions) que la Sensation est, au contraire c'est dans le corps, fût-ce le corps d'une pomme. La couleur est dans le corps, la sensation est dans le corps, et non dans les airs. La sensation, c'est ce qui est peint. Ce qui est peint dans le tableau, c'est le corps, non pas en tant qu'il est représenté comme objet, mais en tant qu'il est vécu comme éprouvant telle sensation.<sup>655</sup>

C'est pourquoi Deleuze affirme qu'avec le maniérisme, que ce soit avec Michel-Ange, Cézanne ou, mieux encore, avec Bacon, la peinture nous met en rapport direct avec la matière sentie, laquelle ébranle notre système nerveux, ce qui, nous dit-il, affecte notre

---

<sup>654</sup> Bacon a toutefois exprimé son désintérêt à l'égard de la peinture de Cézanne, lui préférant de loin Van Gogh, comme il le mentionne dans cet entretien : « La façon que celui-ci avait de traiter la matière est tout à fait différente de la technique des impressionnistes. Vous savez bien, l'emploi de cette peinture très épaisse, de cette matière très épaisse. Sa manière était unique. C'est un des grands génies de la peinture. Pour moi, Van Gogh est toujours Capital. Il a vraiment trouvé une façon nouvelle de rendre la réalité, y compris pour les choses les plus simples, et cette façon n'était pas réaliste, mais beaucoup plus puissante que le simple réalisme. C'était vraiment une façon de recréer la réalité. Quant à Cézanne, je n'aime que certaines œuvres. Je dois les choisir très prudemment. Je ne sais pas au fond quelle place il occupe vraiment dans l'histoire de la peinture. Je perçois qu'il a eu une importance, mais c'est vrai que je ne suis pas fanatique, comme le sont beaucoup de gens ». Le rapport Cézanne-Bacon est donc de Deleuze.

Francis Bacon, *Entretiens avec Michel Archimbaud*, Paris, Gallimard, 1996, p. 41.

<sup>655</sup> Gilles Deleuze, *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 40.

esprit. C'est aussi pourquoi, selon lui, la peinture a toujours sa place dans les milieux artistiques, et ce malgré l'arrivée de la photographie : alors que celle-ci engendre des images qui s'imposent en elles-mêmes – ce qui, tient-il à préciser, ne veut pas dire qu'il n'y a pas moyen de rendre la photographie créatrice de sensations – la peinture peut, sous l'aspect d'un corps sans organes comme matière « chaotique », rendre présent une *catastrophe*, c'est-à-dire la matière fluide, déformée, voire aformelle, le tout par une création *hystérique* – hystérique en ce sens que la main ne suit aucune règle géométrique et intellectuelle, étant plutôt poussée par un dynamisme instinctif<sup>656</sup>. Il s'ensuit d'après Deleuze non pas des représentations optiques (faites pour être reconnues par la vue), mais des *présences haptiques* (faites pour être senties d'un point de vue tactile).

L'ensemble des forces matérielles senties par l'esprit passif qui, par un effort de pensée, est à même de résoudre, sous l'aspect d'une image optique, les problèmes haptiques qui s'imposent à lui, Deleuze l'appelle la *Figure*. Selon lui, celle-ci ne doit pas être confondue avec le figuratif, propre à la représentation géométrique et extensive : la Figure est *figurale*, étant une *présence expressive remplie de différences matérielles et intensives*. Dans la pensée deleuzienne, ces forces sensibles déstabilisent l'esprit de par leur caractère indéterminé. Celui-ci n'a ici affaire qu'à des éléments disparates et distants, les forces matérielles constitutives de l'œuvre picturale ne révélant rien de clair, de rectiligne ou de géométrique. C'est par un travail de la pensée, ou encore par son dynamisme transcendantal, que l'esprit deleuzien relie les forces senties à travers une synthèse disjonctive – « synthèse », parce que les forces se contractent dans la pensée de cet esprit en idées virtuelles, et « disjonctive », car les forces n'en demeurent pas moins en réalité distantes les unes des autres. Et, d'après Deleuze, le tout gagne en clarté au regard de l'esprit par la création-

---

<sup>656</sup> Bacon accorde effectivement de l'importance au rôle de l'instinct dans la création artistique : « Le problème principal, lorsqu'on est artiste, c'est d'arriver à faire quelque chose qu'on vit avec son instinct, or on n'y arrive presque jamais. On est toujours, je crois, à côté. Mais c'est le principal problème qui se pose : arriver à faire quelque chose instinctivement. Quant à expliquer l'instinct, c'est vraiment une question très complexe. En voyant comme la peinture change au fil des siècles, on peut se demander si l'instinct ne change pas lui aussi de siècle en siècle, s'il n'est pas modifié par tout ce que l'on voit, tout ce que l'on entend. Je ne sais pas. En tout cas, ce que je peux dire, c'est que l'instinct s'impose ». Francis Bacon, *op. cit.*, p. 56-57.

inventive des formes déterminées en droit, c'est-à-dire par un travail de l'imagination. Autrement dit, la Figure présente des différences matérielles (depuis l'empirisme des forces), et l'esprit a affaire à des rapports différentiels qui lui posent problème (par le transcendantalisme), le tout aboutissant à leur résolution via un effort d'actualisation de ce qui, d'abord, s'exprime à travers le sens événementiel (vers l'empirisme des forces), puis, ensuite, par les tracés schématiques (vers l'empirisme des formes). Il va sans dire que, pour Deleuze, les forces sont premières, de même que l'expression – d'où, chez lui, l'empirisme transcendantal inhérent à la peinture maniériste de Bacon. En guise d'exemple, il dit de Bacon qu'il a tenté de peindre non pas un personnage en train de crier, ce qui relèverait de l'interprétation d'une forme reconnue par l'esprit contemplatif, mais le cri lui-même, l'esprit expérimentant les intensités impliquées dans ce cri qui ne peut que l'affecter matériellement : « le cri de Bacon, c'est l'opération par laquelle le corps tout entier s'échappe par la bouche. Toutes les poussées du corps<sup>657</sup> ». Chez Bacon tel que le conçoit Deleuze, reconnaître un personnage ou un cri n'est que secondaire, dérivé en droit du cri lui-même et de la Figure qui en contient les forces sensibles. L'important ici est que l'esprit soit ébranlé par les forces du cri incarné par la Figure, et que quelque chose soit contre-effectué en lui; après quoi la Figure comme sensation, matière haptique ou corps sans organes peut déclencher chez lui tout un processus de dramatisation et de schématisation qui, depuis les idées, les problèmes et les heccétés, lui permet de sentir et de percevoir les choses autrement.

En définitive, Deleuze estime que la peinture de Bacon ne représente aucune forme visible : *elle rend visibles des forces présentes*<sup>658</sup>. Par exemple, dans sa toile de 1954 *Figure with*

---

<sup>657</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 24.

<sup>658</sup> Les formes ont beau ne pas être premières pour Deleuze, elles finissent malgré tout selon lui par surgir comme perceptions depuis la sensation des forces matérielles, ce qui s'apparente à la dématérialisation des signes matériels en signes de l'art, lesquels aboutissent à l'invention d'une œuvre, tel que théorisé dans *Proust et les signes*. Philippe Choulet nous éclaire sur ce point : « le matérialisme de la peinture n'est pas absolu – il s'y efforce parfois dans son fantasme de fusion matière-couleur, dans l'extrémisme énergétique de l'art contemporain –, car peindre signifie tout de même aussi *maintenir une forme, l'affirmer*, ce que Bacon a su (faire), dans son renouvellement bien à lui des lignes de force de la perspective, de la fenêtre, des proportions, de l'agencement des parties du corps. Bacon peint sur une

*Meat*, ce n'est pas le pape Innocent X qui est reproduit en représentation formelle, mais c'est sa chair matérielle comme viande qui se veut une présence sensible. Dans cette perspective, la Figure s'apparente au devenir-animal deleuzien : non pas l'être humain comme forme, mais *le devenir comme forces immanentes à la forme dérivée de l'être humain*. C'est donc d'une perte de formes abstraites au profit d'une libération des forces concrètes que rend compte l'œuvre de Bacon. D'ailleurs, pour Deleuze, le cinéma a lui aussi subi une perte de forme au profit d'une libération des forces matérielles. Nous proposons donc de mettre de côté la peinture afin d'étudier les rapports entre la matière et la création, cette fois dans l'art cinématographique tel que conceptualisé par ce dernier.

### 3.1.3 – Vers un cinéma de voyants – une création poussée par les forces matérielles

Aux yeux de Deleuze, le cinéma est un art qui donne à penser, puisqu'il contient des idées. Les cinéastes ont en effet des idées qui les amènent à réaliser leurs films, ce qui, souligne-t-il, ne veut pas dire qu'ils pensent ces idées en concepts. De son point de vue, les idées virtuelles qu'ils effectuent dans leur art génèrent par création-productive *des blocs de sensation*, et non pas des concepts. Deleuze affirme qu'il existe pourtant bien des concepts portant sur le cinéma, et c'est selon lui la tâche du philosophe de les mettre en lumière – tâche à laquelle il s'adonne dans ses deux ouvrages sur l'art cinématographique que sont *L'image-mouvement* (1983) et *L'image-temps* (1985). Pour lui, le cinéma pousse le philosophe à créer de nouveaux concepts, ce qui permet d'éclaircir certains aspects qui, dans les films, nous affectent par la perception des images-mouvement, selon l'empirisme des formes, ou par la sensation des images-temps, suivant l'empirisme des forces. Il soutient ainsi que les cinéastes, s'ils ne pensent pas par concepts, expriment néanmoins leurs idées par *images*, lesquelles s'apparentent à des blocs de sensations, et plus spécifiquement à des blocs de mouvements (percepts) et de durées (affects). En tant qu'elles affectent l'esprit du

---

ligne de crête très mince, entre les deux extrêmes de l'invisible du corps sans organes et du figuratif naturaliste ».

Philippe Choulet, « L'aventure des surfaces – La peinture selon Gilles Deleuze », *Europe, revue littéraire mensuelle*, n° 996, Paris, Revue Europe, 2012, p. 125.

philosophe par les images lumineuses qui lui portent violence via la sensation des forces matérielles, les idées cinématographiques sont, dans une perspective deleuzienne, contre-effectuées dans sa pensée, et à partir d'elles, le philosophe peut très bien générer des concepts par la création-productive et la création-inventive. Considérant l'univocité de l'être selon Deleuze, il va sans dire qu'il partage les mêmes idées que celles du cinéaste. Seulement, alors que celui-ci produit des images dans l'art qui lui est propre, le philosophe produit plutôt des concepts philosophiques. Suivant Deleuze, le sens événementiel est le même, mais l'expression prend des revers différents. Pour cette raison, il refuse de considérer le cinéma uniquement comme une création imaginaire qui dériverait d'une schématisation fictive d'idées : c'est surtout un moyen d'expression parmi d'autres des forces matérielles et des idées virtuelles contre-effectuées par ces forces, de sorte que ces idées sont pour lui profondément sociales et politiques, pouvant s'exprimer tant par les images cinématographiques que par les concepts philosophiques.

Afin de guider son étude du cinéma, Deleuze se réfère au logicien Charles Sanders Peirce, fondateur du courant pragmatiste, plus tard repris par William James. Mais, si celui-ci aborde le pragmatisme en nominaliste, Peirce prend la voie du réalisme en ce qu'il soutient l'existence des universaux. Il ne s'agit pas selon lui de créer des concepts de nature métaphysique, mais de les éclaircir en tant qu'ils existent réellement. C'est pourquoi il se tourne vers une étude logique des signes, une telle étude permettant à ses yeux d'éviter de tomber dans de faux problèmes. S'en tenir aux vrais problèmes, c'est d'après lui *penser en fonction des signes existant dans la nature* au lieu de penser n'importe comment et de sombrer dans les illusions de toutes sortes. Pour Peirce, une étude logique des signes considère d'abord l'objet, ensuite le signe, et enfin l'interprétant. L'objet est chez lui ce qui communique de la pensée, et il le fait en tant qu'il recèle en lui la nature d'un signe; de sorte que le signe est ce qui transporte l'information concernant l'objet afin que celui-ci soit pensé. Quant à l'interprétant d'après Peirce, qui ne doit pas être confondu avec un individu empirique, étant plutôt à comprendre sous l'aspect d'une structure permettant à l'information d'être médiatisée, cette structure étant elle-même un signe sous l'aspect d'un

processus générant de la signification. Ainsi l'objet est-il pour Peirce un signe qui communique une information à un interprétant, lequel traduit ce signe-objet en signe-structurel pouvant être médiatisé dans le monde empirique afin d'en faire une pensée significative. Cette perspective du signe a inspiré Deleuze, qui écrit dans *L'image-mouvement* :

C. S. Peirce est le philosophe qui est allé le plus loin dans une classification systématique des images. Fondateur de la sémiologie, il y joignait nécessairement une classification des signes, qui est la plus riche et la plus nombreuse qu'on ait jamais établie. Nous ne savons pas encore le rapport que Peirce propose entre le signe et l'image. Il est certain que l'image donne lieu à des signes. Pour notre compte, un signe nous semble être une image particulière qui représente un type d'image, soit du point de vue de sa composition, soit du point de vue de sa genèse ou de sa formation (ou même de son extinction).<sup>659</sup>

Deleuze reprend donc la théorie peircienne des signes, quoiqu'il lui fasse prendre une tournure nouvelle. Selon lui, l'objet s'efface au profit des forces matérielles, qui sont bien des signes, mais non pas en tant qu'universaux métaphysiques : ils le sont en tant qu'*affects sensibles*, soit les signes sensibles que nous avons vus dans son interprétation de Proust. Quant à l'interprète, nous pensons qu'il se situe chez Deleuze sur le plan transcendantal de la réalité, les signes-structurels devenant quant à eux les idées virtuelles. De plus, dans la philosophie deleuzienne, nous le savons, non seulement les idées virtuelles peuvent-elles médiatiser par création-inventive des représentations abstraites (schématisation), mais elles peuvent également générer par création-productive des mélanges de forces matérielles (dramatisation), la structure deleuzienne se révélant plus large que celle peircienne. Le rapport entre, d'un côté, la dramatisation comme création-productive dans la matière et, de l'autre côté, la schématisation comme tracés imaginaires permettant de percevoir l'état de choses du mélange de forces produit et de le comprendre par la pensée consciente et volontaire, Deleuze l'exprime par les termes peirciens de *synsigne* (à rapporter au drame) et de *binôme* (à rapporter au schème) dans son analyse de l'image-action. Celle-ci constitue

---

<sup>659</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 1 : L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 101-102.

chez lui le type d'image au cinéma lié à l'empirisme des formes, là où le mouvement de la réalité actuelle prend le dessus sur le processus de la réalité virtuelle. Dans ses mots :

Cette image-action ou représentation organique a deux pôles, ou plutôt deux signes, dont l'un renvoie surtout à l'organique, et l'autre à l'actif ou au fonctionnel. Nous appelons le premier synsigne, en nous conformant partiellement à Peirce : le synsigne, c'est un ensemble de qualités-puissances en tant qu'actualisées dans un milieu, dans un état de choses ou un espace-temps déterminé. Et l'autre, nous voudrions l'appeler binôme, pour désigner tout duel, c'est-à-dire ce qui est proprement actif dans l'image-action. Il y a binôme dès que l'état d'une force renvoie à une force antagoniste, et particulièrement quand, l'une des forces étant « volontaire » (ou toutes les deux), elle enveloppe dans son exercice même un effort pour prévoir l'exercice de l'autre force : l'agent agit en fonction de ce qu'il pense que l'autre va faire. Les feintes, les parades, les pièges sont donc des cas de binômes exemplaires. Dans un western, le moment du duel, quand la rue se vide, quand le héros sort et marche avec une allure très particulière, s'efforçant de deviner où est l'autre et ce qu'il va faire, est un binôme par excellence.<sup>660</sup>

Dans une note de bas de page de *L'image-mouvement*, Deleuze précise d'ailleurs avoir changé l'orthographe du concept peircien du « sinsigne » en *synsigne* afin d'en modifier le sens : chez Peirce, le sinsigne est l'expression d'un état de choses individuel, alors que Deleuze souhaite montrer qu'il s'agit de l'expression d'une *puissance* virtuelle en tant qu'elle s'actualise dans un état de choses – d'où le changement de vocabulaire, le synsigne deleuzien se rapportant à l'individuation comme processus, alors que le sinsigne peircien se rapporte à l'individu tout fait<sup>661</sup>. Au reste, ce qui importe pour nous, c'est que, d'après

---

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>661</sup> Précisons qu'ici, l'individuation ne réfère en rien au concept simondien que nous rapportons de notre côté à la création-productive. Elle se rapproche plutôt de la création-inventive de formes perçues, le synsigne deleuzien exprimant un état de choses cinématographique, ce qui, nous semble-t-il, évoque le principe d'individuation développé par Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*, et auquel Deleuze se réfère dans son livre sur le philosophe allemand. En effet, chez Nietzsche, le principe apollinien est ce qui permet la manifestation des images indéterminées en apparences déterminées, soit en images perceptibles (« Apollon divinise le principe d'individuation, il construit l'apparence de l'apparence, la belle apparence »). Dans *L'image-mouvement*, l'expression « principe d'individuation » est d'ailleurs utilisée par Deleuze (voir p. 142).

Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 13. (Pour la notion de synsigne, se référer à *L'image-mouvement*, p. 198).

Deleuze, tous les arts fonctionnent avec des signes et des images, à l'instar de la philosophie qui comporte ses propres « images » de la pensée. Toutefois, ici, les images ne sont pas toutes de même nature. Si, dans la pensée deleuzienne, la réalité matérielle est composée d'images lumineuses (les forces, les signes ou les différences matérielles), et si la philosophie recourt à des images conceptuelles, il y a d'autres types d'images – par exemple, affirme Deleuze, il y a des images visuelles, sonores, tactiles, etc. L'une des images que crée selon lui l'art cinématographique et qui en fait sa spécificité, c'est l'*image-mouvement*. Tel est le concept principal qu'il développe dans son premier livre sur le cinéma : l'image en tant qu'elle est ce qui *apparaît* par la sensation de la matière lumineuse : « L'identité de l'image et du mouvement a pour raison l'identité de la matière et de la lumière. L'image est mouvement comme la matière est lumière<sup>662</sup> ». De plus, estime Deleuze, l'image lumineuse est une matière indéterminée, appartenant chez lui à l'empirisme des forces :

Dans l'image-mouvement, il n'y a pas encore de corps ou de lignes rigides, mais rien que des lignes ou des figures de lumière. Les blocs d'espace-temps sont de telles figures. Ce sont des images en soi. Si elles n'apparaissent pas à quelqu'un, c'est-à-dire à un œil, c'est parce que la lumière n'est pas encore réfléchie ni arrêtée.<sup>663</sup>

C'est pour Deleuze une image non nécessairement perçue par l'œil suivant l'empirisme des formes, puisque l'œil se trouve lui-même dans les images en ce qu'il est composé de forces matérielles. Cela signifie qu'elle est chez lui *ontologique*. Rappelons que, dans sa pensée, l'ontologie réfère au caractère intensif de la réalité, à l'opposé de ce qui relève du psychologique. D'une part, l'ontologie désigne à ses yeux l'ensemble intensif des forces matérielles, qui sont bien pour lui des images lumineuses – d'où notre terme d'« images ontologiques » pour exprimer les images en tant qu'elles sont indéterminées dans les faits plutôt que déterminées en droit, de façon psychologique. Ainsi pouvons-nous lire dans *Différence et répétition* : « L'ontologie, c'est le coup de dés – chaosmos d'où le cosmos sort<sup>664</sup> ».

---

<sup>662</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 1 : L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 88.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>664</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 257.

D'après notre interprétation, le chaosmos exprime chez Deleuze l'ensemble des images intensives (empirisme des forces), tandis que le cosmos désigne le résultat perceptif du travail schématique de l'imagination, à savoir les images découpées en droit de manière extensive (empirisme des formes). Suivant la citation ci-haut, l'ontologie deleuzienne ne peut donc appartenir qu'à l'empirisme des forces. Or, d'autre part, Deleuze se sert de la notion d'ontologie pour exprimer l'intensité de la mémoire transcendante relative au monde, comme le révèle ce passage du *Bergsonisme*, où il réfère au passé pur – qu'il développe pour son compte, ne l'oublions pas – comme ensemble des relations mémorielles entre les termes matériels : « Il s'agit de sortir de la psychologie, il s'agit d'une Mémoire immémoriale ou ontologique<sup>665</sup> ». Ici, il nous semble que l'ontologie doit être entendue comme étant l'intensité propre aux contractions de la matière en relations idéelles, ce que, pour notre part, nous qualifions de « mémoire ontologique ». Nous pourrions même considérer l'ontologie deleuzienne dans une perspective empirico-transcendantale, puisque les images lumineuses provoquent de manière violente une structuration de la mémoire transcendante tant de l'esprit que du monde, une telle contre-effectuation ayant toujours lieu dans le revers intensif de la réalité, en dehors de toute psychologie.

Revenons à notre point : l'art cinématographique est d'abord chez Deleuze l'art de l'image-mouvement, lequel s'exprime par le mouvement de la matière lumineuse, par les flux de lumière que cette matière signale en tant que forces concrètes. À son avis, le cinéma n'est pas une affaire de représentation abstraite, ni de reproduction de forces : *c'est l'art de la présence concrète et de la production de mélanges de forces*; autrement dit, le cinéaste *produit* l'image-mouvement, c'est-à-dire qu'il l'effectue par création-productive, le cinéma étant ainsi une sorte de dramatisation des forces et des idées intensives. C'est pourquoi le cinéma est pour Deleuze l'art s'apparentant le plus à l'ontologie : *il exprime ce qu'est l'univers dans sa nature*

---

<sup>665</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 52.

*profonde, soit de la matière intensive et lumineuse qui ne cesse de se mouvoir*<sup>666</sup>. Contre Husserl qui – nous dit Deleuze – avec sa phénoménologie, affirme que la lumière s’inscrit dans la conscience, ce qui lui permettrait de percevoir les choses environnantes, c’est vers Bergson que ce dernier se tourne encore une fois en affirmant que c’est la matière qui est lumière, c’est-à-dire *image*. Il résulte d’une telle perspective que la réalité est une grande image indéterminée ou, mieux encore, une multiplicité d’images comme forces mobiles que l’esprit, par sa contemplation sensible lui permettant à titre dérivé de percevoir le monde, finit par voir en images déterminées, toutes plus singulières les unes que les autres. Deleuze considère que les forces lumineuses prennent formes sous l’aspect du point de vue – celui de l’esprit, mais aussi celui de la caméra du côté de l’art cinématographique : « la seule conscience cinématographique, ce n’est pas nous, le spectateur, ni le héros, c’est la caméra, tantôt humaine, tantôt inhumaine ou surhumaine<sup>667</sup> ». Selon lui, la caméra fait office de conscience en ce qu’elle permet une perception du monde dans un espace extensif délimité sous l’aspect d’un *plan*, lequel se compose d’une pluralité d’éléments qui se meuvent dans le temps : « Le plan, c’est-à-dire la conscience, trace un mouvement qui fait que les choses entre lesquelles il s’établit ne cessent de se réunir en un tout, et le tout, de se diviser entre les choses<sup>668</sup> ». C’est ainsi que les images lumineuses se trouvent découpées par tracés

---

<sup>666</sup> D’une manière intéressante, Jean-Clet Martin pense, à partir de Deleuze, l’immobilité du spectateur assis qui, en bon esprit contemplatif qu’il devient dans une salle de cinéma, sent et perçoit passivement les images qui se meuvent : « Au cinéma, les corps font d’abord l’expérience de l’immobilité au moment de s’asseoir devant l’écran. C’est également vrai de la lecture durant laquelle nous nous immobilisons pour que s’emparent de nous des formes impersonnelles : le moi laisse place à d’étranges personnages qui vivent à notre place et dans un monde que nous partageons l’espace d’un instant ». De ce point de vue, ce qui est senti et perçu, c’est de la matière lumineuse, de simples rapports de vitesse et de lenteur qui affectent l’esprit délirant, et qui prennent l’allure de personnages et d’objets lorsque l’esprit doté de bon sens reconnaît les choses par la mémoire volontaire. Martin renchérit : « Sur un écran blanc, ce sont d’abord des matières, un grain qui s’organisent avec des zones que la mémoire réussit à reconnaître, à assembler et retenir, d’autres qu’elle commence à apercevoir grâce à l’insistance de la prise de vue qui gagne en profondeur. Le champ s’épaissit parce que l’image ne peut plus se mouvoir par les bords, incapable de s’horizontaliser davantage ». Dans l’art cinématographique tel que conçu par Deleuze, tout n’est donc que mouvement dans un espace-temps intensif lorsqu’il est senti, et dans un espace-temps extensif lorsqu’il est perçu, l’esprit étant entraîné passivement dans les changements de position, dans les contre-plongées, etc.

Jean-Clet Martin, *Deleuze*, Paris, L’éclat, 2012, p. 101-104.

<sup>667</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 1 : L’image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 33-34.

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 34.

schématiques, conditionnant via la création-inventive les formes perceptibles : tel paysage, tel personnage, tel objet, etc.

Deleuze se demande ce qui fait tenir la pluralité des éléments lumineux dans *un* plan, c'est-à-dire dans une *totalité*. Si nous savons que, chez lui, c'est par le schématisme qui donne lieu à la perception de formes entremêlée à la compréhension abstraite de l'entendement qui subsume tout sous des concepts généraux, la réponse qu'il donne dans *L'image-mouvement* est plus brève : « ce qui fait l'ensemble, ce sont les clichés, et rien d'autre. Rien que des clichés, partout des clichés...<sup>669</sup> ». Puis, il précise en évoquant la perception de formes et la compréhension d'abstractions : « Clichés physiques, optiques et sonores, et clichés psychiques se nourrissent mutuellement. Pour que les gens se supportent, eux-mêmes et le monde, il faut que la misère ait gagné l'intérieur des consciences, et que le dedans soit comme le dehors<sup>670</sup> ». Si le cinéma est fait d'images ou de matières lumineuses qui se meuvent dans les faits, c'est le *cliché* qui, juge Deleuze, en permet la perception extensive et la compréhension d'un point de vue narratif, le cliché étant chez lui une invention de droit, une création-inventive plaquée sur la création-productive, laquelle est en elle-même imperceptible et insaisissable par la conscience; en d'autres termes, *des formes sont plaquées sur des forces, et des abstractions sur du sens*. Selon Deleuze, dans son film *Taxi Driver*, le réalisateur Martin Scorsese a exploité le cliché avec brio :

Dans « *Taxi Driver* », Scorsese fait le catalogue de tous les clichés psychiques qui s'agitent dans la tête du chauffeur, mais en même temps des clichés optiques et sonores de la ville-néon qu'il voit défiler le long des rues : lui-même, après sa tuerie, sera le héros national d'un jour, accédant à l'état de cliché, sans que l'événement lui appartienne pour autant.<sup>671</sup>

Avant Scorsese, estime Deleuze, Jean Eustache a lui aussi compris que le cliché est un schème tracé en droit, et qu'il importe de dénoncer pour libérer les flux de forces concrètes

---

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>670</sup> *Ibidem*.

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 282.

qui n'ont pas à être perçues ou comprises par l'esprit, mais qui doivent l'*affecter par la sensation matérielle et lumineuse*. Dans *La maman et la putain*, tel que cité par Deleuze : « Plus on paraît faux comme ça, plus on va loin, le faux, c'est l'au-delà<sup>672</sup> ». Le cliché, c'est donc pour lui la schématisation de l'image-mouvement en vue, d'un côté, de la perception des personnages qui agissent dans des situations empiriques et, de l'autre côté, de la compréhension de ce qu'ils font, de ce qu'ils disent et de ce qui leur arrive. De là ces propos de *L'image-mouvement* : « Les clichés extérieurs, optiques et sonores, ont pour corrélat les clichés intérieurs ou psychiques<sup>673</sup> ». Ce que nous pourrions traduire de la sorte : la perception formelle a pour corrélat la compréhension abstraite – ce qui, à notre avis dans la pensée deleuzienne, équivaut à une découpe des images ainsi qu'à une réflexion depuis les reproductions conservées<sup>674</sup>.

Suivant Deleuze, il y a un type de cinéma qui permet un rapprochement entre l'esprit et le concret, délaissant les schèmes de droit au profit des drames de fait et de la création-productive dans son ensemble. C'est Alfred Hitchcock qui, à ses yeux, a permis de façon marquante une transition vers ce nouveau cinéma avec une toute nouvelle image : l'*image-mentale*. Dans ses films, estime Deleuze, tout doit être interprété, les actions perçues forçant

---

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>673</sup> *Ibidem*.

<sup>674</sup> Deleuze considère d'ailleurs le cliché comme étant une *image sensori-motrice*, puisqu'elle trace des schèmes dans l'empirisme des forces afin de mieux s'y repérer, l'empirisme des formes qui en dérive permettant de mieux s'orienter dans le monde – dans un film – par les points ordinaires qui s'y trouvent. Ce qu'Arnaud Bouaniche explique en ces termes : « Le cliché fonctionne comme un schème pratique au moyen duquel nous percevons la réalité indirectement et partiellement, en fonction de ce que nous avons intérêt à voir autour de nous, dans une sorte de "moyenne" qui nous permet de réagir immédiatement à n'importe quelle situation. Le rôle du cliché est donc d'amortir ce que le réel peut avoir pour nous d'insupportable, en nous le présentant sous un jour tolérable, acceptable, identifiable ». Le cinéma de l'image-mouvement se servirait donc des schèmes sensori-moteurs afin que l'esprit s'y repère mieux, ce qui aurait pour effet d'écarter les forces, c'est-à-dire les affects qui lui permettraient de mieux *sentir* le monde dans son indétermination propre, peut-être en vue d'ouvrir de nouvelles façons de sentir et de percevoir la réalité matérielle, ce que Bouaniche évoque en ces termes : « Le cliché empêche le rapport direct aux forces réelles, comme tout à l'heure le corps organique bloquait la sensation. Tout le problème de l'art en général retrouvé ici à travers l'analyse du cinéma, est alors, au milieu de cette profusion de clichés, de parvenir à faire émerger des "images" d'un type nouveau, dont le propre sera d'interrompre notre rapport à un réel standardisé et manipulable, et de nous mettre en contact avec le temps et avec les conditions de la pensée ».

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 243-244.

l'esprit à faire un effort mental – pensons à la finale de *Psycho* où, en plein fondu vers l'ultime plan de la voiture tirée des marais, le spectre du cadavre de la mère de Norman Bates apparaît brièvement et de façon subtile, évoquant le problème de son dédoublement de personnalité. Ici, l'esprit doit lui-même mettre les termes matériels – les images lumineuses – en relation par un travail de la pensée, le cinéma prenant ainsi une tournure empirico-transcendantale. Ainsi Deleuze peut-il écrire :

Dans les films d'Hitchcock, une action, étant donnée (au présent, au futur ou au passé), va être littéralement entourée par un ensemble de relations, qui en font varier le sujet, la nature, le but, etc. Ce qui compte, ce n'est pas l'auteur de l'action, ce qu'Hitchcock appelle avec mépris le *whodunit* (« qui l'a fait ? »), mais ce n'est pas davantage l'action même : c'est l'ensemble des relations dans lesquelles l'action et son auteur sont pris. D'où le sens très spécial du cadre : les dessins préalables du cadrage, la stricte délimitation du cadre, l'élimination apparente du hors-cadre s'expliquent par la référence constante d'Hitchcock, non pas à la peinture ou au théâtre, mais à la tapisserie, c'est-à-dire au tissage.<sup>675</sup>

L'esprit chez Deleuze devient affecté par les images lumineuses qui lui posent problème, ce qui contre-effectue en lui par création-réelle des idées virtuelles qui, d'après ce dernier, permettent la mise en relation des éléments du film, l'image mentale n'étant autre que le revers virtuel de l'esprit, son inconscient comme processus créatif. Avec Hitchcock, Deleuze considère qu'il n'y a plus de trame tracée à l'avance, ou du moins, c'est de moindre importance dans le cinéma hitchcockien. Il écrit par exemple : « Il ne suffit donc pas de définir le schéma d'Hitchcock en disant qu'un innocent est accusé d'un crime qu'il n'a pas commis; ce ne serait qu'une erreur de "couplage", une fausse identification du "second", ce que nous appelions un indice d'équivocité<sup>676</sup> ». Il s'agit plutôt en ce sens de *tisser* par un effort de pensée, le public faisant alors partie de la composition d'une œuvre cinématographique, étant pris en compte par le cinéaste dans sa création-productive :

Dans l'histoire du cinéma, Hitchcock apparaît comme celui qui ne conçoit plus la constitution d'un film en fonction de deux termes, le metteur en

<sup>675</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 270.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 271.

scène, et le film à faire, mais en fonction de trois : le metteur en scène, le film, et le public qui doit entrer dans le film, ou dont les réactions doivent faire partie intégrante du film (tel est le sens explicite du suspense, puisque le spectateur est le premier à « savoir » les relations).<sup>677</sup>

Deleuze soutient que, avec Hitchcock, le public pense selon une synthèse disjonctive les termes actuels appartenant au film, mettant virtuellement en relation ces termes. Certes, dans le cinéma hitchcockien, il y a toujours des éléments perçus, compris, de l'action, des schèmes sensori-moteur, comme dans tous les films en général – mais, juge Deleuze, les relations transcendantales sont premières, sans quoi son cinéma serait sans grand intérêt : « [Hitchcock] fait de la relation l'objet d'une image, qui non seulement s'ajoute aux images-perception, action et affection, mais les encadre et les transforme. Avec Hitchcock, une nouvelle sorte de "figures" apparaissent, qui sont des figures de pensées<sup>678</sup> ». En incluant les spectateurs dans ses films, Hitchcock aurait fait déborder l'image-mouvement dans la fêlure de l'empirisme, l'ayant plongée dans le précurseur sombre du public au nom d'une expérience cinématographique nouvelle, plus près de la durée concrète que du mouvement, plus près de l'espace-temps intensif que de la spatio-temporalité extensive.

D'après Deleuze, aux côtés du cinéma de Hitchcock – et plus largement encore – le cinéma de l'image-mouvement a fini par entrer dans une période de crise qui l'a poussé à se tourner vers une nouvelle image corrélative à l'image-mentale : l'*image-temps*. Suivant ses dires, il est difficile de pointer exactement ce qui a permis l'entrée dans l'image-temps : « Entre l'image-mouvement et l'image-temps il y a beaucoup de transitions possibles, de passages presque imperceptibles, ou même de mixtes<sup>679</sup> ». Pour Deleuze, une chose demeure certaine : c'est dès 1945, avec la fin de la Seconde Guerre mondiale, que l'image-action propre au mouvement a perdu en importance au nom d'une espèce d'errance qui n'a rien à voir avec une action sensori-motrice. Des événements actuels, sentis dans le mouvement des images, le nouveau cinéma serait passé aux événements virtuels, pensés dans le

---

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>679</sup> Gilles Deleuze, *Cinéma 2 : L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 354.

processus des idées. Or, ce qui, d'après Deleuze, se trouve dans un tel processus, nous le savons, c'est le passé pur comme mémoire transcendante, le processus créateur sous l'aspect du sens événementiel. Et, si nous amalgamons ces deux aspects – structure mémorielle et genèse créatrice – c'est Aiôn comme temps paradoxal comprenant le passé et l'avenir qui apparaît. Avec l'image-temps, Deleuze estime que plus rien n'est tout fait, que plus rien ne pense à la place des spectateurs : ceux-ci sont plus que jamais affectés par les images lumineuses, par la matière qui leur fait violence, ce qui ne peut que les propulser dans leur pensée transcendante, laquelle doit tout créer vers l'avenir. Suivant Deleuze, c'est là un cinéma du temps dans le sens d'une *durée ouverte*<sup>680</sup>. Et, ici, ce qui est ressenti dans une telle durée, ce n'est plus des formes visibles ou sonores ayant des qualités déterminées, suivant l'empirisme des formes, mais des forces visibles et sonore sans qualité, indéterminées, propres à l'empirisme des forces, et que Deleuze appelle respectivement des *opsignes* et des *sonsignes*. À son regard, seul l'esprit délirant, arraché au quotidien, est à même de ressentir de telles intensités signalétiques : « La vie quotidienne ne laisse subsister que des liaisons sensori-motrices faibles, et remplace l'image-action par des images optiques et sonores pures, opsignes et sonsignes<sup>681</sup> ». Voilà exactement vers quoi s'est tourné le cinéma d'après-guerre selon Deleuze, l'image-temps étant le cinéma porté vers le plan transcendantal de la réalité, au nom de l'avenir. En ce sens, le cinéma ne nous propose plus rien de simple, de tout fait, de préfabriqué qu'il s'agirait de suivre par un schématisme facile : il nous propose des complications, des problèmes dont les

---

<sup>680</sup> Alain Ménil a raison d'affirmer que le cinéma ouvert chez Deleuze est celui du temps intensif mis en image au lieu de l'image mise en mouvement dans un temps extensif : « Quel est cet Ouvert ? Il n'appartient pas au registre qu'il fait pourtant apparaître, – celui de l'étendue. Parce qu'il est l'Ouvert qui constitue toute profondeur (aussi bien celle de l'espace, celle contenue *dans* l'espace, que celle, métaphysique, de la conscience s'ouvrant au passé), il est aussi ce qui rend possible pour la mémoire une approche de la profondeur *de* temps. L'esprit ainsi conçu comme Profondeur nous permet de passer non seulement d'un plan à l'autre, mais de le faire *dans le même plan*. Il n'y a, en conséquence, de profondeur de champ possible qu'à la condition de se donner un plan qui puisse contenir en lui tous les plans, et un cadre qui n'*encadre* pas. Ce plan, c'est le Plan Ouvert. Là est l'*esprit* du cinéma ». Ainsi le public serait-il amené à créer lui-même ses propres drames et ses propres schèmes, à produire ainsi qu'à inventer au nom d'une expérience singulière, jamais la même pour personne, voire pour une même personne à chaque nouveau visionnement d'un film.

Alain Ménil, « Deleuze et le bergsonisme du cinéma », *Philosophie*, n° 47, Paris, Éditions de Minuit, 1995, p. 49.

<sup>681</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 26.

solutions sont à faire, à produire et à inventer, à la manière du sublime kantien qui, nous le savons, ébranle d'après Deleuze le niveau transcendantal de l'esprit. Dans *L'image-temps*, ce dernier ne manque d'ailleurs pas de faire référence à Kant : « l'image-temps n'est plus empirique, ni métaphysique, elle est "transcendantale" au sens que Kant donne à ce mot<sup>682</sup> ». Ici, ce n'est plus le cinéma du mouvement empirique qui se différencie d'un point de vue extensif, mais le cinéma du processus transcendantal qui se différencie d'un point de vue intensif et qui se cristallise vers la réalité actuelle par un effort de la pensée. Pour cela, Deleuze pense que l'apport de la matière lumineuse est indispensable, puisque les opsignes et les sonsignes comme forces matérielles contre-effectuent par création-réelle les idées virtuelles de l'esprit. Le cinéma de l'image-temps est donc pour lui tout entier empirico-transcendantal :

L'opsigne trouve son véritable élément génétique quand l'image optique actuelle cristallise avec sa propre image virtuelle, sur le petit circuit intérieur. C'est une image-cristal, qui nous donne la raison, ou plutôt le « cœur » des opsignes et de leurs compositions. Ceux-ci ne sont plus que des éclats de l'image-cristal.<sup>683</sup>

Deleuze soutient que le cinéma moderne est un cinéma du temps pur, du processus comme passage concret ou comme mise en relation des termes. L'image-temps est selon lui une synthèse disjonctive entre la matière qui contre-effectue des problèmes dans l'esprit du public, et le public qui produit et invente des solutions en voyants-créateurs. Cela nous rappelle d'ailleurs *Logique du sens* : c'est là, nous semble-t-il, Aïôn comme devenir paradoxal entre le passé et l'avenir. Or, selon Deleuze, le temps pur – Aïôn comme temps vide et effondré – reste vide et effondré : « Il y a devenir, changement, passage. Mais la forme de ce qui change, elle, ne change pas, ne passe pas. C'est le temps, le temps en personne [:] une image-temps directe, qui donne à ce qui change la forme immuable dans laquelle se produit le changement<sup>684</sup> ». L'image-temps, c'est, d'un point de vue deleuzien, l'image

---

<sup>682</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>683</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 27.

riemannienne de l'espace-temps intensif, où l'esprit affecté par la lumière ne peut que penser ce qui le force à générer par création-réelle des idées dans sa structure mémorielle. Deleuze est clair lorsqu'il montre que l'image-temps fait du cinéma un art de la mémoire où sont contre-effectuées par création-réelle des idées virtuelles, de même qu'un art de la genèse en ce que ces idées génèrent par création-productive et par création-inventive des drames et des schèmes, suivant le sens événementiel et l'univocité de l'être :

Le monde est devenu mémoire, cerveau, superposition des âges ou des lobes, mais le cerveau lui-même est devenu conscience, continuation des âges, création ou poussée de lobes toujours nouveaux, recréation de matière à la façon du styrène. L'écran même est la membrane cérébrale où s'affrontent immédiatement, directement, le passé et le futur, l'intérieur et l'extérieur, sans distance assignable, indépendamment de tout point fixe [...] L'image n'a plus pour caractères premiers l'espace et le mouvement, mais la topologie et le temps.<sup>685</sup>

Ce n'est pas que, pour Deleuze, la contre-effectuation n'ait pas lieu dans le premier cinéma, celui de l'image-mouvement – elle a selon lui toujours lieu, peu importe ce qui affecte l'esprit – mais, juge-t-il, le nouveau cinéma entamé par Hitchcock et l'après-guerre exploite cette contre-effectuation des idées virtuelles par le moyen des forces matérielles comme images lumineuses. Tout est une question de montage, nous dit-il. Dans le cinéma de l'image-mouvement, il affirme que le montage est fait de telle sorte que le temps soit mis au service de l'image, tandis que dans celui de l'image-temps, c'est l'inverse, l'image étant mise au service du temps. La perception ordinaire et habituelle des images laisse alors place à leurs sensations singulières et remarquables, leur mouvement n'étant que secondaire par rapport à ce qu'elles font ressentir à l'esprit qu'elles affectent. Que lui font-elles ressentir ? Deleuze répond : *de nouveaux points de vue sur le monde*, tout simplement – et, plus encore : *de nouvelles façons de sentir le réel*. Selon lui, l'acteur et l'actrice l'ont bien saisi, puisqu'ils sont capables d'incarner ces points de vues nouveaux, contre-effectués dans leur mémoire transcendante, de telle sorte que les rôles visibles et lumineux qu'ils tiennent dans les films sont l'expression d'heccétés grouillant dans leur inconscient virtuel, dans le

---

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 164.

précurseur sombre qui, selon une perspective deleuzienne, leur permet de générer par création-productive un jeu actuel. L'acteur et l'actrice parviennent d'après Deleuze à briser le schème de leur « je » pour mieux incarner le drame de l'autre :

L'acteur est accolé à son rôle public : il rend actuelle l'image virtuelle du rôle, qui devient visible et lumineux. L'acteur est un « monstre », ou plutôt les monstres sont des acteurs-nés, siamois ou homme-tronc, parce qu'ils trouvent un rôle dans l'excès ou le défaut qui les frappent. Mais plus l'image virtuelle du rôle devient actuelle et limpide, plus l'image actuelle de l'acteur passe dans les ténèbres et devient opaque.<sup>686</sup>

Contre les clichés habituels, les formes ordinaires et le caractère familier de ce qui nous entoure, les cinéastes, et avec eux les acteurs et les actrices, créent selon Deleuze des blocs de sensations qui brisent nos habitudes, qui nous font sentir des forces extraordinaires et qui nous plongent dans des milieux nouveaux et étranges.

Bref, au regard de Deleuze, l'image-temps détache le cinéma de la simple reconnaissance dans les images perçues au profit de la production de nouvelles sensations à partir des images senties. L'image-temps, c'est chez lui le cinéma qui, par le recours aux forces matérielles comme sensations de l'ordre de la lumière, génère par création-réelle de véritables idées. C'est tout le passage du cinéma classique au cinéma moderne qui se révèle à son avis lorsque nous considérons la prise de distance qui s'est effectuée par rapport aux clichés, faits pour être reconnus dans leur aspect familier, le dépassement des clichés portant violence par l'étrangeté des nouvelles images, l'esprit affecté ne pouvant alors qu'être ébranlé par les forces qu'il ne reconnaît pas, qui le font peut-être délirer, son bon sens n'ayant rien où s'agripper en vue d'un confort rassurant. Il se trouve ainsi ébranlé, arraché au quotidien, le tout au nom de sensations et de perceptions nouvelles faisant de lui un voyant. Pour Deleuze, il s'agit de « saisir l'intolérable ou l'insupportable, l'empire de la misère, et par là devenir visionnaire, faire de la vision pure un moyen de connaissance

---

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 97.

et d'action<sup>687</sup> ». En ce sens, le cinéma de l'image-temps différentie notre structure transcendante par la création-réelle d'idées virtuelles, ce qui métamorphose la puissance vitale de notre être, qui peut non seulement sentir et percevoir les choses autrement, mais peut-être même générer par création-productive ou par création-inventive de nouvelles choses dans le monde empirique. Tel est le rôle socio-politique que Deleuze attribue au cinéma, mais aussi à l'art en général : les blocs de sensation qu'ils produisent, et lesquels proviennent des cinéastes et autres artistes, *nous transforment de l'intérieur*, et cela nous amène à vivre autrement, avec une nouvelle vision du monde. Et, prétend-il, si cela n'a pas réussi, c'est peut-être parce que c'était là du mauvais cinéma – ou du mauvais art.

\*

Quels rapports avons-nous fait ressortir entre la matière et la création dans la philosophie de l'art chez Deleuze ? Le premier relève de la création d'idées virtuelles dans l'esprit depuis la sensation des forces matérielles impliquées dans une œuvre. (1) *Il y a chez Deleuze une contre-effectuation comme création-réelle dans la pensée transcendante à partir des œuvres d'art en tant qu'elles affectent l'esprit dans l'expérience*. Selon Deleuze, Proust a compris l'importance d'expérimenter la réalité matérielle afin de rencontrer sous le mode de l'affect les signes sensibles qu'elle contient. Sous l'influence de Peirce, il reprend cette conception du signe avec le cinéma, quoique sans son aspect universalisant. Les images-mouvement se révèlent alors chargées de signes visuels, sonores, tactiles – bref, *matériels*. De tels signes sont pour Deleuze soit ontologiques, soit inhérents à un film, bien qu'il considère les images cinématographiques comme étant ontologiques en tant qu'il s'agit d'images lumineuses. Dans cette perspective, ces signes sont des *forces matérielles* qui affectent l'esprit passif dans le hasard de l'expérience, ce qui permet à celui-ci de penser, d'apprendre concrètement, d'enrichir sa mémoire transcendante de traces structurelles ou d'idées virtuelles, lesquelles relèvent chez Deleuze des *signes de l'art* ou des *blocs de sensations*. Se laisser contre-effectuer par les affects sensibles, c'est-à-dire par la matière comme multiplicité d'images

---

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 29.

lumineuses, c'est pour lui apprendre, de même que se différencier en dehors des clichés et de toute forme ou de toute abstraction conservée par le schématisme de l'imagination; c'est sentir les forces d'un style littéraire, d'un film bourré d'opsignes et de sonsignes (les images visuelles et sonores comme forces indéterminées), ou encore d'une toile sous le mode de l'haptique. Si, dans cette perspective deleuzienne, l'art de l'empirisme des formes structure notre inconscient transcendantal en fonction de ce qu'il faut y reconnaître du point de vue du bon sens, l'art de l'empirisme des forces nous module et nous transforme réellement dans une perspective délirante. En ce sens, l'art de droit s'ancre dans notre mémoire virtuelle sous le mode de la conservation, tandis que l'art de fait vitalise notre mémoire au profit de la création d'idées, d'heccités et de problèmes intensifs nouveaux. Deleuze estime que cela peut nous rendre perplexes, comme Proust l'a montré à l'aide des signes amoureux, mais c'est une perplexité positive en ce qu'il s'agit-là d'une puissance : *celle de créer nos propres solutions.*

Ce qui nous conduit au second rapport entre la matière et la création dans l'art d'après Deleuze, l'esprit perplexe du spectateur créant des solutions actuelles aux problèmes virtuels que les œuvres ont posés en lui, ce qui le pousse à voir la réalité matérielle sous un regard nouveau : (2) l'espace intensif comme mémoire de l'esprit étant chargé d'idées, d'heccités et de problèmes, *il s'ensuit chez Deleuze dans cet esprit un travail de création aboutissant à de nouvelles façons de sentir et de percevoir les œuvres d'art sous l'influence du monde matériel dans son ensemble.* Affecté par la matière, l'esprit se différencie par la dématérialisation des forces senties en intensités, puis devient une sorte de voyant rimbaldien. Pour Deleuze, c'est ce qu'a saisi Hitchcock avec son cinéma de l'image-mentale. Ce dernier a selon lui poussé l'esprit à penser, à mettre en lien les forces, les signes matériels ou les images lumineuses qui lui posent problèmes, le tout par l'entremise de la création de solutions. D'un point de vue deleuzien, celle-ci s'effectue principalement par la dramatisation via la création-productive d'un sens qu'il s'agit de déchiffrer dans une image, mais elle peut aussi s'effectuer par la schématisation ou la création-inventive de formes et d'abstractions afin d'exprimer ce sens avec les mots, ou par la création de contours perceptibles, par exemple

dans une toile, pourtant faite d'aplats. Ici, c'est Bacon qui inspire Deleuze, ses toiles étant peintes sous l'aspect d'un corps sans organes, d'une catastrophe indéterminée, l'esprit contemplatif pouvant néanmoins y percevoir par un travail transcendantal de la pensée des corps organisés et déterminés, cette organisation et cette détermination étant le fruit de sa propre création. Ici, les arts ne donnent plus d'œuvres aux représentations toutes faites qu'il s'agirait de reconnaître sans trop penser : *les œuvres d'art regorgent de présentes brutes, matérielles, lesquelles forcent l'esprit à penser, c'est-à-dire à créer sous leur influence, une telle création s'exprimant par la production de sens ou l'invention de formes et d'abstractions, ce qui change forcément la vision du monde de cet esprit.*

Alors que, suivant notre compréhension de Deleuze, le premier rapport entre la matière et la création dans la conception deleuzienne de l'art va des œuvres matérielles à l'esprit, et que le second va de cet esprit comme spectateur de l'art au monde empirique, le troisième va quant à lui de l'esprit *comme artiste ou producteur d'art* vers le monde empirique : (3) *depuis sa pensée grouillant d'intensités contre-effectuées par son expérience passée, l'esprit de l'artiste qui, forcément selon Deleuze, s'apparente à un voyant qui sent et perçoit le monde de façon singulière, génère par création-productive des œuvres d'art, lesquelles sont chargées des affects et des intensités qu'il y met.* C'est là une création tendue vers l'avenir, une production de mélanges de forces, que ce soit sous l'aspect d'un livre, d'une toile, d'un film, etc. Chez Deleuze, à l'instar de l'esprit du spectateur, l'esprit de l'artiste dramatise et schématise, mais non pas dans l'optique de déchiffrer le sens d'une œuvre qu'il contemple : *il crée par production ou invention afin d'effectuer une œuvre destinée à affecter autrui, à poser des problèmes dans cet autrui qui, lui, devra les déchiffrer s'il rencontre cette œuvre.* Et, pour mieux affecter les autres et en faire de véritables voyants, l'esprit de l'artiste doit surtout dramatiser des forces matérielles, et moins schématiser des formes ou des abstractions au risque de tomber dans les clichés. Mieux vaut donc selon Deleuze produire des œuvres dans l'empirisme des forces plutôt que d'en inventer dans l'empirisme des formes. Ainsi, d'après lui, le narrateur proustien écrit sous l'influence des signes de l'art comme reflet des signes matériels du passé en produisant un style dans une écriture à venir. Deleuze formule : « L'art est une véritable transmutation de la matière. La matière y

est spiritualisée, les milieux physiques y sont dématérialisés, pour réfracter l'essence, c'est-à-dire la qualité d'un monde originel. Et ce traitement de la matière ne fait qu'un avec le "style"<sup>688</sup> ». Du reste, c'est Francis Bacon qui, pour Deleuze, est le mieux parvenu à peindre non pas des objets ou des portraits de sujets, mais des événements modulant, la matière jouant un rôle dynamique dans ses toiles. Selon lui, Bacon a peint des Figures en véritable hystérique au lieu de délimiter des contours reconnaissables. Il s'est servi du corps sans organes en générant par création-productive des forces matérielles indéterminées, aptes à faire sentir les différences lumineuses elles-mêmes. De ce point de vue, les toiles de Bacon affectent l'esprit, le forcent à penser par leur présence brute, à générer par création-réelle des idées, des heccités dans sa mémoire, le tout étant susceptible de lui faire sentir et percevoir le monde autrement. D'après Deleuze, le cinéaste produit aussi de tels affects dans ses films en dramatisant par création-productive (synsigne comme individuation vers l'empirisme des forces), et en schématisant par création-inventive (binôme comme tracé vers l'empirisme des formes). Il estime que le cinéaste doit toutefois jouer sur le montage, les plans, de même que se servir de bien d'autres techniques pour que l'image-temps prenne le dessus sur l'image-mouvement, un public à venir devant participer à la création du film. Bref, d'un point de vue deleuzien, l'esprit de l'artiste ne cherche pas à rassurer les futurs esprits spectateurs : *il souhaite les déstabiliser par les matières intensives qu'il produit (style, catastrophe, image-temps, etc.) afin de les forcer à créer de nouvelles façons de sentir et de percevoir.*

Ces relations disjonctives allant de l'esprit de l'artiste à l'œuvre d'art, de l'œuvre d'art vers l'esprit du spectateur, et ainsi de suite pour toutes les autres combinaisons possibles, nous amènent à un quatrième rapport entre la matière et la création dans l'art conçu par Deleuze, cette fois de nature sociale : (4) *la création d'œuvres dans une matière susceptible d'affecter autrui par création-réelle, le tout en poussant à sentir et à percevoir les choses autrement, par création-productive ou création-inventive, révèle chez Deleuze un caractère politique inhérent au domaine artistique.* L'art devient à son avis machinique – par exemple, la machine-littéraire qui, chez lui, connecte les forces qu'elle contient aux autres, ou qui exprime ce que certains ne peuvent pas

---

<sup>688</sup> Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979, p. 60-61.

exprimer. Selon Deleuze – sans oublier Guattari sur ce point – Kafka l’a compris en ayant exprimé dans ses romans tout un devenir-animal, comme si l’écriture permettait à ceux qui n’ont pas de voix (les animaux, mais aussi les peuples minoritaires) de s’exprimer. En ce sens, l’œuvre d’art fonctionne en étant branchée sur le monde qu’elle influence par son style, ses percepts, ses affects, ses intensités, etc. Pour Deleuze, il ne s’agit guère de schèmes, de formes ou d’abstractions, ces inventions risquant d’éveiller des souvenirs ordinaires, des reproductions qui n’ont que peu d’impact sur autrui. Il considère que la plus grande force de la machine-littéraire provient du style, de la langue brisée qui produit des effets, des affects capables de modifier une vision du monde et d’ouvrir à de nouveaux points de vue. L’art nourrit en ce sens des perspectives inattendues, fait éclater les formes ordinaires et familières du quotidien *au profit de forces étranges et remarquables dans la différence*. L’idée deleuzo-guattarienne de la machine reste néanmoins vague, tout comme celle de la politique. C’est pourquoi nous proposons d’aborder ces thèmes en gardant en vue les divers rapports entre la matière et la création chez Deleuze.

### 3.2 – La répression de la création matérielle – vers une libération schizo-analytique (problème 2)

C’est dans l’*Anti-Œdipe* (1972), premier tome du diptyque *Capitalisme et schizophrénie*, que Deleuze aborde directement le thème de la politique, lequel a contribué à sa popularité. Ce n’est toutefois pas seul qu’il s’adonne à cette entreprise : quelqu’un lui a permis d’intégrer la dimension politique dans sa pensée, jusque-là absente ou presque. Il s’agit de Félix Guattari, que Deleuze a rencontré peu de temps après la publication de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*. Guattari est un psychanalyste, disciple de Jacques Lacan, et connu entre autres pour avoir travaillé à la clinique psychiatrique de La Borde, fondée en 1953 par Jean Oury. C’est avec une prise de distance considérable avec la psychanalyse freudienne et lacanienne qu’il se lance dans une écriture polyphonique à deux voix avec Deleuze, puisque trois ans à peine après leur rencontre, ils ont publié l’*Anti-Œdipe*, livre qui s’oppose à la psychanalyse classique, reconnue notamment pour son utilisation de la

figure mythologique d'Œdipe, sur laquelle nous reviendrons. Jusque-là, l'écriture de Deleuze s'est révélée classique, voire académique. Avec ce tournant « deleuzo-guattarien », c'est non seulement une collaboration qui s'exprime à travers une écriture à quatre mains, le tout ne s'écartant jamais entièrement des idées présentes dans les écrits antérieurs de Deleuze – que Guattari a lu pour la plupart, comme l'attestent ses *Écrits pour l'Anti-Œdipe* – mais, c'est aussi un style provocateur qui se révèle. L'usage de mots vulgaires et d'images obscènes a d'ailleurs suscité une certaine polémique, Deleuze et Guattari ayant parfois été accusés de se complaire dans les grossièretés. Certains préfèrent voir là une libération du style universitaire de Deleuze, rendue possible par l'influence de Guattari, le tout au nom d'une manière révolutionnaire de penser. Ce style souvent lourd et labyrinthique n'est d'ailleurs pas anodin : d'après l'intention de nos auteurs, lire l'*Anti-Œdipe*, ce n'est pas l'interpréter, mais l'*expérimenter*. Ces derniers ont voulu faire de l'*Anti-Œdipe* un ouvrage empirique, non en ce sens qu'il parlerait de l'empirisme, mais en ce sens qu'*il se veut lui-même une expérience*. Rencontrer l'*Anti-Œdipe* dans le fil de nos lectures, c'est subir la violence qu'il nous porte. Peut-être est-ce d'ailleurs là quelque chose de politique en soi, quelque chose qui s'efforce de nous transformer par création-réelle et différenciation de notre mémoire transcendante, le style libérateur de Deleuze et Guattari ayant pour but de nous arracher à la bêtise conservatrice au nom de la production ou de l'invention de choses nouvelles.

C'est au demeurant dans un sens très large que le revers politique de la réalité est traité dans l'*Anti-Œdipe*. Le problème qui intéresse Deleuze et Guattari est celui-ci : pourquoi les gens ne se sentent-ils généralement pas opprimés par le pouvoir répressif, et qu'ils semblent au contraire désirer cette répression qui s'exerce sur eux ? Ce problème leur a été inspiré par Spinoza, qui écrit dans la préface de son *Traité Théologico-politique* : « ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut<sup>689</sup> ». Wilhelm Reich a renouvelé ce problème dans sa réflexion sur le fascisme du XX<sup>e</sup> siècle : « Le fascisme en tant que mouvement politique se distingue de tous les autres partis réactionnaires par le

---

<sup>689</sup> Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 21.

fait qu'il est *accepté et préconisé par les masses*<sup>690</sup> ». Dans la continuité de Spinoza et de Reich, Deleuze et Guattari formulent : « Pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ?<sup>691</sup> ». Afin de résoudre ce problème, ils mettent de l'avant dès le début l'*Anti-Œdipe* une conception de la nature comme *processus de production* en vue de développer une théorie du réel où le désir est pensé sous le mode de la production – désir qui s'avère selon eux matérialiste, produisant à l'instar d'une usine industrielle. Un tel désir, ils l'appellent « machine désirante ». C'est Guattari qui amène cette idée, préparée dans son article « Machine et structure », paru en 1969, tout juste avant sa rencontre avec Deleuze. Il s'agit pour lui d'opposer la machine à une vision structuraliste du monde, très populaire dans les années 60. Nous avons vu que, dans *Différence et répétition*, Deleuze se sert lui-même de la notion de structure pour qualifier le niveau transcendantal de la réalité. Mais, chez lui, nous avons vu qu'il s'agit d'une mémoire concrète, générée par création-réelle sous l'influence de l'expérience de la matière. Une telle conception concrète de la structure, Guattari ne la rejette aucunement. C'est plutôt au structuralisme comme revers fantasmatique ou interprétatif du monde qu'il s'oppose. D'où ces mots :

C'est donc délibérément que nous mettons entre parenthèses le fait qu'une machine, dans la réalité, n'est pas séparable de ses articulations structurales et, inversement, que chaque structure contingente est hantée [...] par un système de machines, au minimum par une machine logique.<sup>692</sup>

Il nous semble que l'idée d'une machine logique rend compte de l'influence que *Logique du sens* a eue sur Guattari, toute machine étant selon lui expressive, non sous la forme du fantasme, mais sous le mode de la production. Contre l'idée d'une interprétation structurelle, Guattari et, à sa suite, Deleuze proposent donc l'idée d'un *fonctionnement machinique*. Il en surgit chez eux la conception d'un monde comme ensemble d'appareils

---

<sup>690</sup> Wilhelm Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot & Rivages, 1972, p. 17.

<sup>691</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie I : L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 37.

<sup>692</sup> Félix Guattari, « Machine et structure », *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, p. 240.

indéterminés, d'assemblages hétérogènes qui opèrent et fonctionnent. Alors que la structure est « médiatisante » par l'interprétation, nos auteurs estiment que les machines sont *immédiates*. En cela, elles ne peuvent qu'être *matérielles*. C'est ici que nous choisissons de poser notre prochain problème : chez Deleuze et Guattari, les machines comme forces matérielles ont-elle un rôle à jouer dans le désir que l'être humain éprouve vis-à-vis de sa propre répression ? Cela signifie-t-il que, pour eux, l'être humain ne désire plus créer, qu'il préfère s'en tenir à des instances extérieures à lui, lesquelles se conserveraient formellement et abstraitement ? En bref, suivant la philosophie deleuzo-guattarienne, *en quoi la matière et la création sont-elles impliquées dans ce qui amène l'être humain à désirer sa propre répression ?* Pour répondre à ces questions, il nous faudra d'abord comprendre le fonctionnement matériel de ce que Deleuze et Guattari appellent des « machines désirantes », pour ensuite explorer le revers créatif de ces machines, qu'ils attribuent à une forme de schizophrénie – ce qui n'est pas sans évoquer le délire chez Deleuze – ce qui, enfin, nous amènera à analyser le rôle que la société capitaliste joue selon eux dans la naissance d'un désir de répression, la psychanalyse nourrissant involontairement ce désir par la naissance d'un schème néfaste, qui est celui du manque. Tournons-nous d'emblée vers cette conception machinique de la réalité telle que développée par nos auteurs.

### 3.2.1 – Le fonctionnement machinal de l'empirisme des forces comme flux et désirs

Le concept deleuzo-guattarien de « machine désirante » amène une nouvelle façon d'aborder le désir par rapport à la pensée traditionnelle. Il ne s'agit guère du désir d'un sujet. Déjà, dans « Machine et structure », Guattari affirme qu'avec le processus des machines désirantes, « le sujet se trouve débouté de lui-même<sup>693</sup> » – idée qu'il reprend avec Deleuze dans l'*Anti-Œdipe*. Ce qui, de leur avis, constitue l'ensemble de la réalité matérielle et, du même coup, de l'esprit comme contraction de matières et d'idées, c'est une sorte de désir inconscient de l'ordre de la synthèse passive transcendantale, c'est-à-dire de l'inconscient comme mémoire générée par création-réelle. Ils formulent : « Le désir est cet

---

<sup>693</sup> Félix Guattari, *op. cit.*, p. 244.

ensemble de synthèses passives qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient<sup>694</sup> ». S'il y a un sujet, tant pour Deleuze que pour Guattari, c'est encore une fois à titre dérivé, étant produit comme résidu par les composantes mécaniques du réel. Il s'ensuit chez eux que les machines appartiennent à l'empirisme des forces, et le désir, au transcendantal. *Les machines désirantes s'avèrent donc empirico-transcendantales*, s'inscrivant là où le présubjectif domine, où le sujet actif n'a pas sa place, mais seulement l'esprit passif. D'après Deleuze et Guattari, c'est un désir mécanique constitué d'idées conditionnées par les forces matérielles, et qui fonctionne sous le mode du bricolage et de l'assemblage. De plus, à leur regard, la multiplicité des machines, bien qu'elles s'assemblent les unes aux autres, demeure intacte, leur assemblage s'effectuant par la synthèse disjonctive. C'est pourquoi ils affirment ce paradoxe, qu'elles ne fonctionnent que *détraquées*. En d'autres termes, ce qui est d'après eux machiné, ce sont des différences matérielles, une pluralité de forces disparates qui ne se laissent réduire à aucune identité – d'où l'éclatement de toute organisation que certains artistes auraient exprimé dans leur art à des fins de libération des flux intensifs, c'est-à-dire du désir comme processus *entre* des « pièces » matérielles irréductibles les unes aux autres. Ainsi Deleuze et Guattari peuvent-ils écrire :

La méthode de paranoïa critique de Dali assure l'explosion d'une machine désirante dans un objet de production sociale. Mais déjà Ravel préférerait le détraquement à l'usure, et substituait au ralenti ou à l'extinction graduelle les arrêts brusques, les hésitations, les trépidations, les ratés, les cassages. L'artiste est le maître des objets; il intègre dans son art des objets cassés, brûlés, détraqués pour les rendre au régime des machines désirantes dont le détraquement fait partie du fonctionnement même.<sup>695</sup>

Par exemple, une toile telle que la *Désintégration de la persistance de la mémoire* de Salvador Dali exprime bien à notre avis la conception deleuzo-guattarienne des machines désirantes, une multiplicité de pièces empiriques ne tenant qu'à l'aide du désir transcendantal tout en

---

<sup>694</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 34.

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 39.

préservant leur caractère différentiel et distant – synthèse disjonctive ou relations entre les termes. Il va sans dire que cette conception nouvelle du désir s’oppose à la conception classique de celui-ci, à savoir celle selon laquelle le désir serait celui d’un objet manquant, idée déjà présente chez un penseur comme Platon<sup>696</sup>. Nous désirerions ce que nous n’avons pas, ce qui nous manque, ce dont nous avons besoin. Dans l’*Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari soutiennent qu’un tel besoin n’est qu’une projection, c’est-à-dire la représentation abstraite d’une chose non présente, l’esprit se trouvant en quelque sorte séparé du concret : « le besoin mesure l’éloignement d’un sujet qui a perdu le désir en perdant la synthèse passive de ces conditions<sup>697</sup> ». Perdre la synthèse passive, c’est pour eux négliger le désir transcendantal au profit des abstractions. C’est-à-dire que l’esprit qui cesserait de créer, de produire, se trouverait dans les mailles de la synthèse active, étant alors du côté de la conservation d’abstractions – l’objet manquant est abstrait – et peut-être même de la bêtise<sup>698</sup>. Or, estiment nos auteurs, les machines désirantes ne sont à la recherche d’aucun objet manquant inventé schématiquement : *elles produisent concrètement*. Elles procèdent selon eux à une espèce de construction perpétuelle en effectuant par synthèses disjonctives des connexions avec d’autres machines désirantes, ou encore des

---

<sup>696</sup> Dans *Le banquet* (200a), Socrate amène Agathon à affirmer qu’Amour – ou Éros – tend vers ce qu’il ne possède pas, c’est-à-dire vers ce qui lui manque : « Amour est-il quelque amour de rien ? ou bien de quelque chose ? – Hé! de quelque chose, absolument! – Et bien! voilà, dans ce cas, poursuit Socrate, un point auquel tu dois veiller attentivement, gardant par devers toi souvenir de ce dont Amour est amour : tout ce que je te prie de me dire, c’est si ce dont Amour est amour, il en a envie ou non. – Absolument, oui! dit Agathon. – Est-ce le fait de posséder ce dont il a envie et qu’il aime qui lui en donne ensuite envie et amour ? ou bien est-ce le fait de ne pas le posséder ? – Le fait de ne pas le posséder, répondit Agathon, ainsi que cela est au moins vraisemblable! ».

Platon, *Le Banquet*, Paris, Gallimard, 1950, p. 100.

<sup>697</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 34.

<sup>698</sup> Chez Deleuze et Guattari, l’idée d’un manque est aussi abstraite que celle du négatif, étant la création-inventive d’une représentation à laquelle s’ajoute l’idée tout aussi abstraite d’une absence, ce qui s’éloigne de la réalité concrète, qu’elle soit matérielle ou idéale. Maël le Garrec le souligne bien : « Définir le désir comme fondé par le manque, c’est manquer déjà sa nature productive réelle première, matérielle. D’où la formule polémique de Deleuze et Guattari : le désir, et l’inconscient, forment une usine, et non un théâtre. Le théâtre de l’inconscient de la psychanalyse suppose en effet, selon eux, une première production réelle (matérielle et sociale), que viendrait redoubler, sous la forme du manque (fantasme), la production désirante. Le geste deleuzo-guattarien est alors de refuser cette dichotomie illusoire : le désir est une production intégrale du réel. Si les fantasmes existent, c’est comme production dérivée, mais non fondamentale, du désir. Si le désir paraît manquer, c’est donc d’abord par rapport à lui-même, à sa propre production première ».

Maël Le Garrec, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Ellipses, 2010, p. 91.

couplages à travers des flux et coupures de flux. De prime abord, la notion de flux peut sembler vague, surtout qu'elle n'est jamais directement abordée par Deleuze et Guattari, qui s'en servent comme si sa compréhension allait de soi. Sans doute devons-nous la comprendre comme une matière non substantielle ou essentialisée, à savoir comme une matière dynamique et intensive – ou encore, *fluide*, comme Deleuze le formule plus tard dans *Le pli* :

La matière présente donc une texture infiniment poreuse, spongieuse ou cavernueuse sans vide, toujours une caverne dans la caverne : chaque corps, si petit soit-il, contient un monde, en tant qu'il est troué de passages irréguliers, environné et pénétré par un fluide de plus en plus subtil.<sup>699</sup>

Dans notre premier chapitre, nous avons évoqué l'idée d'un flux du sensible chez Deleuze en parlant de la matière comme images lumineuses, soit comme forces pouvant être senties par l'esprit passif et délirant, ou perçues sous la loupe du bon sens lorsque ces forces sont mises en forme par la synthèse active. Il nous semble que les flux mis de l'avant dans l'*Anti-Œdipe* ne sont pas autre chose. Non seulement les machines désirantes sont-elles d'après Deleuze et Guattari des processus idéels affectés par la matière, mais elles produisent de la nouveauté dans la réalité actuelle, à l'aide des flux comme multiplicité de forces matérielles<sup>700</sup>. Pour le reste, notons leur insistance sur ce point : *tout* est production – *tout* est machine, que ce soit le désir, le social, les forces matérielles, voire le réel dans son ensemble. Ils jugent que les artistes, les voyants rimbaldiens et les esprits délirants ouverts

---

<sup>699</sup> Gilles Deleuze, *Le pli*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 8.

<sup>700</sup> Charles Ramond propose quant à lui cette interprétation de la notion deleuzo-guattarienne de flux : « Pour Deleuze et Guattari [...] la réalité est constituée de "flux", au sens le plus vague de ce terme : forces, élans, objets qui circulent, et surtout "désirs" : disons, une espèce d'énergie (qu'on pourra appeler aussi la "production"), universelle et informe en soi, dont on peut trouver des équivalents chez certains auteurs que Deleuze affectionne, de "l'effort pour persévérer dans l'être" spinoziste à "l'élan vital" bergsonien, en passant par le "dionysiaque" nietzschéen ». Un flux est-il pour Deleuze et Guattari une matière indéterminée, une force empirique ? Est-il pour eux un désir comme processus transcendantal ? Vu l'obscurité de cette notion, nous pouvons la considérer comme étant un mélange des deux, soit comme *le mouvement matériel contre-effectuant le processus idéel*, suivant une perspective empirico-transcendantale.

Charles Ramond, « Schizophrénie, capitalisme et mondialisation », *Cités – Capitalisme : en sortir ?*, No. 41, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 100.

aux rencontres hasardeuses de manière à se créer un inconscient transcendantal savent bien que la réalité est tout entière tournée vers la création-productive : « Les révolutionnaires, les artistes et les voyants se contentent d'être objectifs, rien qu'objectifs : ils savent que le désir étroit la vie avec une puissance productrice, et la reproduit d'une façon d'autant plus intense qu'il a peu de besoin<sup>701</sup> ». Il en résulte pour Deleuze et Guattari une conception du monde comme multiplicité machinique, comme mise en connexion de machines, comme production impersonnelle de nouvelles machines. D'où leur formule : « ça fonctionne », le « ça » désignant toute chose réelle et indéterminée<sup>702</sup>. Selon eux, les forces matérielles s'assemblent, et « ça fonctionne ». Ils affirment en outre que l'être humain n'a pas à être distingué des machines, lesquelles ne doivent pas être confondues avec les outils dont il se sert. Il nous semble que, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, la notion de machine doit être comprise comme relevant de la matière ontologique, et celle du désir, comme étant le processus faisant en sorte que l'ensemble de la nature – y compris l'être humain et ses outils – fonctionne. De plus, pour Deleuze et Guattari, en ce qu'elles se connectent dans leur activité productrice, les machines désirantes fonctionnent par couplages, c'est-à-dire sous le mode de la conjonction : « et », « et puis », « et encore ». Comment le désir pourrait-il être le manque de quelque chose, alors qu'il ne ferait que *machiner*, faisant fonctionner les machines en les connectant les unes aux autres de façon intensive et continue ? C'est d'après nos auteurs une affaire d'expérimentation positive, et non de projection négative (négation qui serait l'absence d'un objet désiré).

Bref, dans la pensée deleuzo-guattarienne telle que nous la concevons, les machines sont des forces matérielles, et le désir, le processus transcendantal de création-productive, étant en cela le principe vital de connexion des machines – toujours une affaire de relations entre les termes<sup>703</sup>. Ainsi, selon Deleuze et Guattari, les machines désirantes fonctionnent en ce

---

<sup>701</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie I : L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 35.

<sup>702</sup> Voir l'*Anti-Œdipe*, p. 7 (cf. p. 130, 447).

<sup>703</sup> Nous soutenons que ces liens établis entre les notions de l'*Anti-Œdipe* et celles tirées des livres antérieurs de Deleuze ne sont pas arbitraires, Guattari s'étant lui-même inspiré de ces livres pour rédiger leur ouvrage commun, ce qu'indiquent par exemple ces propos tirés des notes qu'il a prises lors de son

qu'il y a des flux comme forces empiriques, et que ces flux se connectent les uns aux autres. Le tout s'effectue dans ce qu'ils appellent l'*hylè*, qu'ils définissent comme étant un *flux matériel continu*<sup>704</sup>. Chez eux, l'*hylè* n'est autre que la réalité matérielle en mouvement sous l'influence du processus transcendantal comme passage, c'est-à-dire la multiplicité des machines qui se connectent par l'entremise du désir. Non seulement l'*hylè* est-il à leurs yeux la matière actuelle, plurielle et dynamique, mais ils considèrent que les flux, en tant qu'ils se rencontrent et se connectent entre eux, donnent lieu à des « coupures » de flux. Une machine coupée par une autre, c'est en ce sens une machine *affectée* par une autre, qui en subit la force dans une rencontre violente. Suivant Deleuze et Guattari, les machines se meuvent (flux) et s'affectent (coupures de flux). C'est ainsi qu'elles fonctionnent d'après eux : comme système de coupures, le tout dans l'*hylè* où elles coupent de manière à engendrer des connexions de flux. Ils formulent :

Une machine se définit comme un système de coupures. Il ne s'agit nullement de la coupure considérée comme séparation avec la réalité; les coupures opèrent dans des dimensions variables suivant le caractère considéré. Toute machine, en premier lieu, est en rapport avec un flux matériel continu (*hylè*) dans lequel elle tranche. Elle fonctionne comme machine à couper le jambon : les coupures opèrent des prélèvements sur les flux associatifs.<sup>705</sup>

Les exemples que Deleuze et Guattari choisissent sont frappants : la bouche coupe le flux du lait, l'anus celui de la merde, le pénis celui de l'urine... Que de coupures coupant des

---

travail d'écriture : « Les machines désirantes produisent du temps. Soit de l'Aiôn, temps du désir de la production consommante (temps du rêve). Soit Chronos, le temps rétensif de la machine, le temps stocké, coupé recoupé sur lui-même ». Cette utilisation des concepts d'Aiôn et de Chronos par Guattari, pourtant absents de l'*Anti-Œdipe*, révèle de façon manifeste que le désir est bien un principe transcendantal de synthèse disjonctive, étant la coexistence de la machine comme flux ou coupure de flux (passé) et des assemblages entre différentes machines (futur), le tout sous le mode de la connexion. Et, les machines en tant que telles, en ce qu'elles sont associées par Guattari à Chronos, ne peuvent que s'avérer empiriques et matérielles : elles sont ce que le temps d'Aiôn met en relation tout en préservant leur caractère disparate, étant des forces matérielles irréductibles à toute unité ou identité.

Félix Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Lignes, 2012, p. 85.

<sup>704</sup> Souvenons-nous du terme « hylémorphisme » utilisé par Simondon, « *hylè* » dérivant du grec ancien et signifiant « matière » (voir notre partie 2.2.2).

<sup>705</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 43 (cf. p. 53, 214, 245).

flux, le tout s'inscrivant dans la réalité matérielle, soit dans la nature en tant qu'hylè – ce qui, suivant notre interprétation de leur philosophie, concerne l'empirisme des forces que l'esprit peut sentir. En parallèle, dans une telle conception deleuzo-guattarienne de la réalité, le transcendantal a bien son rôle à jouer; en effet, nos auteurs précisent que chaque coupure de flux comme connexion d'une force à une autre est *idéelle*. Ce qu'ils expriment de cette manière : « Chaque flux associatif doit être considéré comme idéal<sup>706</sup> ». Au sein de la réalité indéterminée (chaosmos), les flux entrent selon eux dans des rapports sous le mode de l'affection ou de la rencontre, ce qui contre-effectue par création-réelle des idées sur le plan transcendantal de la réalité, ou encore dans l'inconscient de l'esprit. Une fois de plus, il s'agit là selon nous d'idées virtuelles, lesquelles sont à saisir comme relevant des relations *entre* les termes, c'est-à-dire *entre* les forces fluentes. C'est pourquoi Deleuze et Guattari parlent de connexions idéelles pour désigner le transcendantal, et non pas de « structure », comme Deleuze le faisait auparavant : *l'inconscient de l'esprit n'est pas pour eux une affaire de fantasmes abstraits*. Suivant le courant structuraliste auquel appartiennent des figures tels que le linguiste Jakobson, l'anthropologue Lévi-Strauss, le psychanalyste Lacan, pour ne nommer qu'eux, la structure est une notion liée de près à l'interprétation, ce que Deleuze suggère dans son article « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » datant de 1972, soit la même année que la parution de *l'Anti-Œdipe* : « En vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal. Il n'y a de structure de l'inconscient que dans la mesure où l'inconscient parle et est langage<sup>707</sup> ». Plus loin, il définit toutefois la structure dans le sens que nous retrouvons dans *Différence et répétition*, soit comme espace intensif de nature transcendantale : « Ce qui est structural, c'est l'espace, mais un espace inétendu, pré-extensif, pur *spatium* constitué de proche en proche comme ordre de voisinage, où la notion de voisinage a précisément d'abord un sens ordinal et non pas une signification dans l'étendue<sup>708</sup> ». Peut-être est-ce pour éviter toute ambiguïté qu'il met de côté l'idée de structure dans *l'Anti-Œdipe*, évoquant trop une vision interprétative

---

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>707</sup> Gilles Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *L'île déserte – Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 239.

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 243.

et symbolique de l'inconscient. Pour Deleuze et Guattari, l'inconscient est plutôt généré par l'expérimentation, soit par les rapports concrets et inattendus entre forces machiniques, les idées étant conditionnées par le monde extérieur, par la réalité matérielle rencontrée dans le cours hasardeux de l'expérience. Au sein de l'hylè, ils estiment que nous fonctionnons sous l'influence des machines qui se connectent à nous, et nous influençons le fonctionnement des choses en nous connectant à elles. C'est tout un dynamisme propre à l'empirisme des forces qui apparaît ici, et nous comprenons pourquoi nos auteurs parlent de machines et non de mécanisme : à leur avis, *rien n'est rigide, tout est fluide*. Si, chez eux, les mécanismes sont pré-réglés selon des formes statiques, les machines sont quant à elles source de continuité, modulant sous l'impact des forces dynamiques :

Loin que la coupure s'oppose à la continuité, elle la conditionne, elle implique ou définit ce qu'elle coupe comme continuité idéale. C'est que [...] toute machine est machine de machine. La machine ne produit une coupure de flux que pour autant qu'elle est connectée à une autre machine supposée produire le flux. Et sans doute cette autre machine est-elle à son tour en réalité coupure. Mais elle ne l'est qu'en rapport avec une troisième machine qui produit idéalement, c'est-à-dire relativement, un flux continu infini. Ainsi la machine-anus et la machine-intestin, la machine-intestin et la machine-estomac, la machine-estomac et la machine-bouche, la machine-bouche et le flux du troupeau.<sup>709</sup>

Suivant Deleuze et Guattari, les flux, qu'ils coupent ou qu'ils soient coupés, sont toujours dans des rapports de connexion qui constituent une continuité idéale. Les forces matérielles sont pour eux dans des rapports idéels qui les combinent sous l'aspect de machines plurielles. C'est pourquoi ils affirment que toute machine est un *système de coupure de flux* lorsqu'elle se connecte à d'autres machines de manière à produire des formes idéelles, mais qu'elle est *flux matériel* en elle-même, et en tant que d'autres machines viennent se connecter à elle. Il en découle des rapports de continuité entre des assemblages produits qui se connectent à d'autres assemblages produits de manière à produire encore d'autres assemblages nouveaux, la continuité idéale des connexions machiniques

---

<sup>709</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 44.

s'apparentant selon nous à la répétition spirituelle ou à l'éternel retour métaphysique (un perpétuel revenir de la différenciation), tandis que les machines produites sans cesse dans leur mouvement évoquent à notre sens la répétition matérielle ou l'éternel retour physique (un perpétuel revenir de la différenciation)<sup>710</sup>. La création-productive apparaît alors comme une production de production... de production... de production... etc. Les idées virtuelles conditionnées par création-réelle à travers l'ensemble des connexions machiniques, c'est ce que Deleuze et Guattari appellent des *objets partiels* sous l'influence de la psychanalyste Mélanie Klein. Dans notre partie 2.4.2, nous avons vu que ce thème de l'objet partiel est déjà présent dans *Différence et répétition*. Deleuze y écrit :

L'objet virtuel est un objet *partiel*, non pas simplement parce qu'il manque d'une partie restée dans le réel, mais en lui-même et pour lui-même, parce qu'il se clive, se dédouble en deux parties virtuelles dont l'une, toujours, manque à l'autre. Bref, le virtuel n'est pas soumis au caractère global affectant les objets réels. Il est, non seulement par son origine, mais dans sa nature propre, lambeau, fragment, dépouille. Il manque à sa propre identité.<sup>711</sup>

Dans l'*Anti-Œdipe*, Deleuze abandonne cependant l'idée du manque que Mélanie Klein attribue effectivement à l'objet partiel : selon lui, une idée virtuelle ne manque aucunement de la présence de ce qui l'a conditionnée – l'absence de la mère ou du père, par exemple<sup>712</sup>.

<sup>710</sup> Notons que le concept d'éternel retour est bien présent dans l'*Anti-Œdipe* (voir p. 26, 28, 106 et 396).

<sup>711</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 133.

<sup>712</sup> Sabine Parmentier résume de façon claire la notion kleinienne d'objet partiel, définie sous le mode du manque : « Melanie Klein reprend le terme de Freud d'objet partiel avec une envergure différente : il y a chez elle l'idée que l'objet naît, non pas dans l'expérience de satisfaction, mais dans son contraire, l'expérience de la frustration, de la destruction et de la haine; dans le manque, l'*Hilflosigkeit*. L'extérieur, l'étranger et le *haï* sont au départ la même chose, disait Freud dans "Pulsions". Il y a chez Melanie Klein un arbitraire primordial du psychisme : il y a d'emblée un moi primitif chargé de gérer l'angoisse, un objet partiel plus ou moins défaillant, une limite dehors/dedans, et le premier mode de l'échange est représenté par l'identification projective – concept d'importance capitale dans le kleinisme et qui constitue un de ses plus grands apports à la psychanalyse. La relation d'objet représente un mode d'organisation fantasmatique constitutif de la personnalité ». Pour Deleuze comme pour Guattari, une telle conception de l'inconscient exprime mal ce qu'est en réalité l'ensemble des connexions entre les machines, à savoir le domaine du transcendantal. L'erreur de Klein est chez eux semblable à celle que Deleuze attribue à Kant : alors que celui-ci aurait décalqué son transcendantal sur l'empirisme des formes, Klein aurait pour ainsi dire décalqué l'inconscient sur les fantasmes schématisés par l'imagination, le tout toujours depuis l'empirisme des formes. Il en résulte d'après nos auteurs une

D'un point de vue deleuzien, l'objet partiel perd de son caractère fantasmatique et interprétatif pour prendre l'allure d'une trace mémorielle au cœur de l'expérience concrète. La multiplicité des objets partiels est alors positive, affirmative, et produit de la diversité en fonction de l'expression univoque des machines qui s'interconnectent. Les objets partiels sont ainsi pour Deleuze des traces structurelles, des relations résiduelles générées par création-réelle depuis les termes rencontrés et générant par création-productive des connections nouvelles parmi les termes. En outre, dans l'*Anti-Œdipe*, c'est précisément de tels objets partiels ou idées virtuelles que Deleuze et Guattari appellent des coupures de flux : une force en mouvement se connecte à une autre, le choc violent provoqué par leur rencontre coupant en quelque sorte la fluidité de leur trajectoire, ce qui crée des relations déterminées, c'est-à-dire des idées concrètes au fond de l'inconscient de l'esprit. Et, considèrent-ils, de telles idées ne sont pas le désir fantasmatique d'un objet absent ou manquant, mais le désir productif d'assemblages nouveaux.

Chez Deleuze et Guattari, les flux s'avèrent ainsi des forces ou des machines matérielles en mouvement, et les coupures de flux coupent dans d'autres forces ou d'autres machines matérielles, la relation entre les flux mouvants et les flux coupés étant de l'ordre des idées transcendantales ou du désir inconscient. Il s'ensuit que, de leur avis, toute machine est à la fois le produit d'une fragmentation provoquée par d'autres machines et la multiplicité des flux continus qui fragmentent d'autres machines; autrement dit, toute machine est coupée par des flux qui se connectent à elle et, en tant qu'elle est elle-même une pluralité de flux, elle coupe les autres machines en se connectant à elles. Cela révèle le caractère binaire des machines désirantes deleuzo-guattariennes, lesquelles se déploient en connexions idéelles ainsi qu'en coupures matérielles, le tout de façon continue, les connexions continues et les coupures de machines n'ayant de cesse de s'effectuer : la machine-estomac coupe la machine-intestin, qui coupe à son tour la machine-anus, et ainsi

---

conception négative de l'objet partiel, qui n'a selon eux rien à voir avec le caractère positif de ce qu'est une idée virtuelle, laquelle s'affirme dans son insistance au sein de la réalité matérielle.  
Sabine Parmentier, « Les objets kleiniens », *Figures de la psychanalyse*, n° 18, 2009/2, p. 15.

de suite. En somme, Deleuze et Guattari estiment que du produire (le désir idéal comme création-productive) génère du produit (les mélanges de forces comme assemblages machinés). Le processus désirant qui, selon eux, connecte les machines entre elles prend ainsi l'allure du *fonctionnement* – terme qui n'est pas sans exprimer l'idée du passage ou du processus, mais dans une perspective machinique. Ce vocabulaire leur permet d'éviter une conception interprétative du monde au nom de l'expérience articulée par les connexions concrètes, de même qu'une meilleure compréhension du concept de synthèse disjonctive, la connexion des machines ne formant pas une grosse machine qui assimilerait ses composantes, mais bien un simple *bricolage* entre pièces machiniques, lesquelles préservent leur singularité propre.

Afin de distinguer les machines comme pièces et les machines comme bricolage de pièces, Deleuze et Guattari introduisent la conception entre, d'un côté, les machines *molaires* (sociales, techniques ou organiques) et, de l'autre, les machines *moléculaires* (naturelles et inorganiques). Alors que les machines moléculaires sont à entendre comme relevant des forces matérielles sensibles qui affectent l'esprit de manière intensive, les machines molaires doivent être comprises comme ce qui rend les machines désirantes visibles d'un point de vue extensif. C'est pourquoi nous pensons que tout ce qui, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, relève du molaire provient de la création-inventive propre à la synthèse active proprement deleuzienne, c'est-à-dire au travail schématique de l'imagination – vocabulaire que Deleuze reprend bel et bien à quelques reprises dans l'*Anti-Œdipe*, abordant parfois avec Guattari les notions de schème, de schéma, et très souvent de l'imagination, ces termes étant toujours liés à la représentation abstraite<sup>713</sup>. Ainsi le molaire (terme qui signifie « global » ou « total ») exprime-t-il chez Deleuze et Guattari l'unification sur un plan représentatif des machines présentes concrètement afin de rendre compte de leur nature technique et institutionnelle. Sans compter que, pour eux, les machines molaires unifient également le caractère vital des machines désirantes pour en

---

<sup>713</sup> Pour les références au schème ou au schéma, voir surtout l'*Anti-Œdipe*, p. 465-466 (cf. p. 146, 151, 283, 340, 481).

faire des personnes, des espèces, des sujets, etc. Bref, dans cette perspective, les machines molaires forment *en droit* des objets techniques et des sujets vivants, les connexions des machines désirantes moléculaires prenant *dans les faits* l'allure d'ensembles globaux et spécifiques. Des synthèses disjonctives réelles comme connexions idéelles entre les machines désirantes, on passe aux *synthèses conjonctives* fictives comme formalisation en grandes machines molaires<sup>714</sup>. Ces deux régimes de machines ont beau être distincts et équivoques pour Deleuze et Guattari, ce sont chez eux les mêmes machines, toutes reposant sur le désir, qui s'exprime certes en tant que multiplicité, mais de façon univoque. Et, suivant leur pensée, si cette expression peut générer par création-inventive des ensembles molaires, l'expression elle-même n'est aucunement abstraite, relevant des machines comme forces empiriques et du désir comme lieu des idées transcendantales :

Ce sont les mêmes machines (il n'y a pas de différence de nature) ici comme machines organiques, techniques ou sociales appréhendées dans leur phénomène de masse auquel elles se subordonnent, là comme machines désirantes appréhendées dans leurs singularités submicroscopiques qui se subordonnent les phénomènes de masse. C'est pourquoi nous avons refusé dès le début l'idée que les machines désirantes soient du domaine du rêve ou de l'imaginaire, et viennent doubler les autres machines.<sup>715</sup>

Dans l'*Anti-Œdipe*, ce sont les machines désirantes moléculaires qui investissent les machines molaires. Ce qui nous rappelle cette idée, que la dramatisation comme

---

<sup>714</sup> Dans les notes qui lui ont servi à la rédaction de l'*Anti-Œdipe*, Guattari expose clairement ce qu'il entend avec Deleuze par la disjonction et par la conjonction : « Du point de vue des flux : il y a un usage... *conjonctif* des flux : la mise au service de l'anti-production pour la production infinitive; *disjonctif* : la mise au service de la production pour l'anti-productivité, la consommation ». Cela signifie à nos yeux que la conjonction relève de la création-inventive de formes et d'abstractions de l'ordre de la représentation, l'« anti-production » exprimant l'idée selon laquelle les schèmes se conservent et se reproduisent, pouvant freiner ou bloquer la production de nouveauté, à la manière de la bêtise. Quant à la disjonction, elle relève selon nous de la création-productive de mélanges de forces dans la réalité matérielle présente. Il s'ensuit que, chez Deleuze et Guattari, la synthèse conjonctive s'apparente à la synthèse active, tandis que la synthèse disjonctive est une synthèse empirico-transcendantale, ce que nous avons suffisamment développé dans notre second chapitre (voir 2.2.2 et 2.2.3 pour la synthèse empirico-transcendantale, et 2.4 pour la synthèse active).

Félix Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Lignes, 2012, p. 42.

<sup>715</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 341.

création-productive sous-tend chez Deleuze la schématisation comme création-inventive, le concept de dramatisation étant toutefois abandonné par ce dernier, qui délaisse l'idée d'une réalité actuelle comme théâtre dramatique – le théâtre étant désormais critiqué comme étant fantasmatique et abstrait – pour lui substituer l'idée d'une *machination*, plus près du concret, puisque « ça fonctionne » sous le mode de l'usine, plus réelle et matérielle. Avant de développer cette distinction entre l'usine et le théâtre, il nous faut aborder le thème de la schizophrénie. Après quoi nous reviendrons au rapport entre le molaire et le moléculaire chez Deleuze et Guattari.

### 3.2.2 – La schizophrénie comme processus créatif et la critique du théâtre psychanalytique

Dans la pensée deleuzo-guattarienne, la réalité apparaît désormais comme une multiplicité de flux ou de forces fluentes et matérielles, le tout sous l'aspect de machines qui se connectent entre elles. Deleuze et Guattari affirment que les flux se coupent les uns les autres dans des relations transcendantales de l'ordre du désir, les idées virtuelles prenant alors le nom d'objets partiels. Chez eux, les machines désirantes sont donc empirico-transcendantales et rendent compte de l'ensemble de la réalité. Si cet ensemble peut être compris d'un point de vue molaire (*empirisme des formes*), c'est-à-dire comme une unité ou une globalité de droit par la synthèse conjonctive (ou active), il demeure que la réalité est à leurs yeux plurielle dans les faits, constituée d'une multiplicité de machines comme différences externes et matérielles (*empirisme des forces*) et d'une multiplicité de connexions sous l'aspect du désir comme différences internes et idéelles (*transcendantalisme*). De ce point de vue, les machines désirantes n'ont en réalité rien de molaire, étant moléculaires, connectées sous le mode de la synthèse disjonctive. Cette conception de la nature comme couplages de machines moléculaires, Deleuze et Guattari la qualifient de « schizophrénique » – le schizophrène étant décrit par eux comme étant l'esprit qui se promène librement, ressemblant en cela à la nature qui s'apparente à un processus dynamique en perpétuelle transformation. Il est considéré comme *actif*, n'ayant rien à voir avec le névrosé immobile, couché sur le divan, et encore moins avec le malade passif des

instituts psychiatriques. Dans l'*Anti-Œdipe*, la schizophrénie, c'est en somme une espèce de catégorie que Deleuze et Guattari inventent pour exprimer le devenir de la nature, son processus vital et créateur qui met les termes matériels en relation, et qui produit en branchant les machines désirantes entre elles sans se laisser prendre dans le carcan des formes et des abstractions molaires. *La schizophrénie deleuzo-guattarienne, c'est la multiplicité des flux matériels et intensifs*, ou encore, nous semble-t-il, tout ce qui se rapporte à l'empirisme transcendantal. C'est tout ce qui échappe au molaire, aux abstractions de droit, au bon sens schématisé par la synthèse active. De sorte que la schizophrénie décrite dans l'*Anti-Œdipe* s'apparente au délire de l'esprit qui, dans les faits, sent la multiplicité des forces matérielles dans les images lumineuses, et pense sans la moindre image préconçue, sans percevoir ni forme ni objet, sans se comprendre comme un sujet, etc. Ainsi, pensons-nous, la schizophrénie chez Deleuze et Guattari peut être comprise comme le rapport entre le chaosmos (empirisme des forces) et la pensée sans images (transcendantalisme).

C'est tout le *corps sans organes* qui se révèle ici – notion anticipée dans notre chapitre deux, que nous avons revue dans notre partie sur la peinture chez Bacon, et que, rappelons-le, Deleuze emprunte à Antonin Artaud. Le corps sans organes, c'est ce niveau de réalité où tout doit être appréhendé dans une perspective schizophrénique de liberté et de non-organisation. Il s'agit chez Deleuze et Guattari de la réalité matérielle et intensive comme multiplicité aformelle et indéterminée, où se déploient les processus de production, là où les machines désirantes se couplent à partir de l'hylè de manière à générer de nouveaux assemblages. Le corps sans organes comme empirisme des forces, de même que l'inconscient contre-effectué par lui dans l'espace intensif du transcendantal, sont *matériels*. Deleuze et Guattari sont clairs à ce propos : « En vérité, l'inconscient est de la physique; ce n'est pas du tout par métaphore que le corps sans organes et ses intensités sont la matière elle-même<sup>716</sup> ». L'inconscient est pour eux la multiplicité des relations entre les termes matériels contractés, ou encore entre les machines connectées, ce qui en fait la création-réelle des forces inhérentes au corps sans organes. Du reste, en ce qu'il permet

---

<sup>716</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 336.

une compréhension de la réalité matérielle comme multiplicité aformelle et indéterminée, le corps sans organes doit être saisi comme une sorte d'espace « lisse », les images lumineuses senties par l'esprit n'étant guère découpées en formes ou en organes<sup>717</sup>. De plus, dans cette perspective deleuzo-guattarienne, en ce qu'il conditionne par création-réelle l'inconscient de l'esprit, le corps sans organes comme espace lisse est lié de près à une surface où s'inscrivent les différences senties, ce qui rappelle l'espace intensif riemannien où se trouvent selon Deleuze les conditions transcendantales de tout espace extensif, dit « strié » avec Guattari. Le rapport entre le corps sans organes matériel et la surface transcendantale contre-effectuée par lui constitue ce qu'ils appellent tous deux une *molécule géante*, laquelle n'est pour eux en rien unitaire – tout est multiplicité matérielle et idéale – mais simplement indéterminée et non schématisée abstraitement. De leur avis, c'est une présence brute comme termes matériels et relations entre ces termes – relations qui, d'ailleurs, insistent entre ces termes de façon univoque.

D'après notre interprétation de leur philosophie, le tout fonctionne de la sorte pour Deleuze et Guattari : les machines comme flux matériels sur l'espace lisse qu'est le corps sans organes s'interconnectent, ce qui génère par création-réelle des *inscriptions*, nom qu'ils attribuent aux traces structurelles que sont les idées virtuelles ou les objets partiels, ce à quoi nous pourrions ajouter les heccétés. À leur tour, estiment-ils, ces interconnexions génèrent par création-productive, et sous l'influence de la surface d'inscription, des organes qui ne sont pas autre chose que des mélanges de forces ou de pièces mécaniques, exprimés par le sens événementiel que permettent les objets partiels comme relations

---

<sup>717</sup> C'est au compositeur français Pierre Boulez que Deleuze et Guattari empruntent la notion d'espace lisse, que Boulez oppose à l'espace strié. L'espace lisse est chez eux un espace *de fait*, indéterminé, matériel et naturel, tandis que l'espace strié est un espace *de droit*, déterminé, intellectuel et artificiel, comme le suggère Boulez en ces mots : « Les diverses catégories : droits, courbes, réguliers, irréguliers, ressortissent aux espaces striés. Les espaces lisses, quant à eux, ne peuvent se classer que d'une façon plus générale, c'est-à-dire par la répartition statistique des fréquences qui s'y trouvent ». Un peu plus loin, Boulez décrit l'espace strié comme le lieu de la « coupure déterminée, fixe ou variable », et l'espace lisse comme le lieu de la « coupure indéterminée; pas de modulo » – pas de modulo en ce sens que l'espace lisse ne serait pas quantifiable abstraitement. Deleuze et Guattari reprennent la distinction espace lisse/strié pour la rapporter au rapport entre le corps sans organes et le corps organisé. Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1963, p. 98-99.

logiques inscrites sur la surface. Si, de ce point de vue, tout ce travail s'effectue par synthèses disjonctives, il s'agit que le tout soit schématisé par l'imagination pour faire apparaître la forme molaire de ces organes sous l'aspect d'une synthèse conjonctive. Deleuze et Guattari précisent que l'inscription sur la surface intensive et la production dans le monde extensif se font *contre* le corps sans organes, lequel résiste afin de préserver son entière liberté. Selon eux, il n'aspire pas à être fixé et emprisonné dans des organes, craignant de ressembler au schizophrène artificiel, lui-même fixé et emprisonné dans l'hôpital psychiatrique : il souhaite plutôt être libre et moduler perpétuellement, sans être mis au service de la production désirante-industrielle. Bref, d'après Deleuze et Guattari, le corps sans organes aspire à la *non-production*. Ils affirment que les machines désirantes continuent néanmoins de produire, et que le corps sans organes ne peut qu'être machiné contre son gré. Le processus dans lequel il s'inscrit chez eux va comme suit : production d'organes, fuite vers le corps sans organes, nouvelle production d'organes, nouvelle fuite vers le corps sans organes, etc. Voilà pourquoi Deleuze et Guattari soutiennent que les machines désirantes se détraquent continuellement : c'est ainsi qu'elles fonctionnent :

Les automates s'arrêtent et laissent monter la masse inorganisée qu'ils articulaient. Le corps plein sans organes est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable. Antonin Artaud l'a découvert, là où il était, sans forme et sans figure. Instinct de mort, tel est son nom, et la mort n'est pas sans modèle. Car le désir désire aussi cela, la mort, parce que le corps plein de la mort est son moteur immobile, comme il désire la vie, parce que les organes de la vie sont la working machine.<sup>718</sup>

Ici, non seulement les machines désirantes se détraquent-elles en ce qu'elles cherchent à organiser des corps qui aspirent à la liberté du corps sans organes, mais celui-ci se sent lui-même pour ainsi dire « violenté » par ces machines : « Chaque connexion de machines, chaque production de machine, chaque bruit de machine est devenu insupportable au corps sans organes. Sous les organes il sent des larves et des vers répugnants, et l'action d'un Dieu qui le salope ou l'étrangle en l'organisant<sup>719</sup> ». Suivant Deleuze et Guattari, le

---

<sup>718</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 14.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 15.

corps sans organes refuse qu'on enregistre et qu'on produise quoi que ce soit sur sa surface non organisée, qu'on le « molarise » au nom de formes et d'abstractions transcendantes :

Aux machines-organes, le corps sans organes oppose sa surface glissante, opaque et tendue. Aux flux liés, connectés et recoupés, il oppose son fluide amorphe indifférencié. Aux mots phonétiques, il oppose des souffles et des cris qui sont autant de blocs inarticulés.<sup>720</sup>

Il s'efforce en ce sens de rester une multiplicité de flux moléculaires, pour ne pas laisser ces flux se connecter de façon à faire gonfler des organes, des assemblages structurés, des mélanges de forces déterminés. Ce que Deleuze et Guattari veulent dire par là, c'est qu'il refuse toute limitation en un organisme molaire; l'inscription par création-réelle fait toutefois son œuvre par les coupures de flux; et, à partir des inscriptions, la création-productive s'empare contre lui de ses flux, les connectant par synthèse disjonctive, et créant des assemblages organiques, des corps structurés, des individus diversifiés, etc. Ce refus de tout organisme : voilà ce que nos auteurs appellent la schizophrénie, qui mène l'esprit à se déprendre des limitations, jugées répressives, pour se faire un corps sans organes. De ce point de vue, la libération des flux matériels (machines) et des intensités idéelles (désir) est plus près de la puissance de la vie que toute inscription dans le désir et toute production dans les machines. Or, des inscriptions et de la production, Deleuze et Guattari affirment qu'il y en a toujours, malgré le refus du schizophrène et du corps sans organes. Il s'ensuit un tiraillement entre la non-production et la production, entre les flux libres et les coupures de flux, à l'image d'Aiôn déchiré entre l'avant et l'après – d'où encore une fois les machines qui fonctionnent détraquées, d'où la synthèse disjonctive.

D'après Deleuze et Guattari, c'est d'autant plus vrai lorsque la nature résiste à l'invention humaine, le processus schizophrénique finissant par avoir raison d'elle, ce qui brouille toute distinction entre ce qui est naturel et ce qui est humain. L'essence humaine de la nature se confond alors avec l'essence naturelle de l'humain au cœur de la réalité

---

<sup>720</sup> *Ibidem.*

machinique. C'est que, malgré elle, la nature s'apparente selon Deleuze et Guattari à une gigantesque production industrielle, le terme « industrie » devant ici être considéré dans un rapport *immanent* (transcendental) à la réalité machinique, et non dans son aspect « utile » ou « transcendant » (formel). Plus spécifiquement, suivant nos auteurs, la nature ne fait pas que produire : en parallèle, elle *enregistre* activement sa production sous le mode de la production industrielle. Dans l'*Anti-Œdipe*, il nous semble que la notion d'enregistrement s'apparente à la création-inventive, c'est-à-dire à ce qui est conditionné par la synthèse conjonctive. Une fois la production concrète enregistrée en schèmes formels et abstraits, Deleuze et Guattari estiment que la production industrielle qui en résulte restitue ses « déchets » à la nature, soit les enregistrements conservés schématiquement, lesquels sont alors consommés par la création-réelle depuis l'empirisme des formes. Pour eux, il y a donc, d'un côté, l'*enregistrement*, conçu comme actif et lié à la distribution sédentaire des choses produites et, de l'autre côté, la *consommation*, conçue comme passive et liée à l'assimilation de ces mêmes choses produites, le tout sous le mode de l'affectif : « Tout est production : productions de productions, d'actions et de passions; productions d'enregistrements, de distributions et de repérages; productions de consommations, de voluptés, d'angoisses et de douleurs<sup>721</sup> ». Tâchons d'être clairs : la production relève de ce que Deleuze appelle une distribution nomade dans *Différence et répétition*, tandis que l'enregistrement relève de la *distribution sédentaire*<sup>722</sup>. Suivant cette perspective deleuzo-

---

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>722</sup> Dans un article publié l'année même de la sortie de l'*Anti-Œdipe*, Jean Furtos et René Roussillon, souhaitant simplifier l'ouvrage de Deleuze et de Guattari, proposent une interprétation de la surface d'enregistrement comme appartenant au corps sans organes en tant qu'il se trouve violenté par des « quadrillages » ou des « striages » ayant pour fin la production de points de repère dans le monde : « Les machines désirantes comportent une sorte de code qui se trouve "machine en elle", lorsqu'elles sont connectées à la surface d'enregistrement du corps plein sans organe. Ces codes forment un "quadrillage de disjonctions", destiné à informer les deux questions fonctionnelles. "Quel flux couper, où couper ? faut-il ou ne faut-il pas s'étouffer avec ce que l'on mange, avaler l'air, chier avec la bouche ?" Chaque machine possède son propre code ». Ainsi, chez Deleuze et Guattari, l'enregistrement semble être une affaire de codes et de quadrillages en ce qu'il provient d'une schématisation des objets partiels ou des idées virtuelles, étant lui-même un ensemble contre-effectué sous le mode de la conservation d'inventions antérieures, soit sous le mode de la consommation. Toutefois, s'il est une surface appartenant au corps sans organes, ce n'est pas en ce qu'il serait une multiplicité matérielle, mais en tant qu'il est le désir immanent à la matière du corps sans organes, et connectant ces machines en fonction des produits et des inventions consommés. Bref, la surface d'enregistrement chez Deleuze et Guattari,

guattarienne, dans sa contemplation du monde, l'esprit doté de bon sens comprend les schèmes conservés – enregistrés – qu'il reproduit ensuite après les avoir consommés, la consommation étant à entendre sous le mode de l'affection ou de la contre-effectuation, étant une espèce de violence que les signes artificiels portent sur l'esprit passif.

L'enregistrement, c'est donc chez Deleuze et Guattari la schématisation par création-inventive (une forme de conservation par la synthèse conjonctive ou active), et la consommation, c'est la contre-effectuation du point de vue de l'empirisme des formes (ce qui amène à subir ce qui a été conservé sous le mode de la synthèse passive). Selon eux, des êtres enregistrent des informations, tandis que d'autres consomment ces mêmes informations; et, tout ce processus s'effectue sans égard vis-à-vis de la distinction entre ce qui est naturel et ce qui est humain : « homme et nature ne sont pas comme deux termes l'un en face de l'autre, même pris dans un rapport de causation, de compréhension ou d'expression (cause-effet, sujet-objet, etc.), mais une seule et même réalité essentielle du producteur et du produit<sup>723</sup> ». Insistons : *dans la philosophie deleuzo-guattarienne, un tel rapport immanent entre la nature et l'humain doit être appréhendé d'un point de vue strictement matériel*. Ainsi la réalité machinique est-elle matérielle d'un bout à l'autre pour Deleuze et Guattari, en plus de s'apparenter à un processus dynamique ou schizophrénique qui produit et reproduit d'une manière industrielle une pluralité de choses qui s'inscrivent, s'enregistrent et se consomment, la consommation allant de pair avec une réinscription qui conduit à son tour à d'autres enregistrements, d'autres consommations, et ainsi de suite. C'est ici une réalité profondément schizophrénique, en perpétuel mouvement, se promenant ici et là tout en produisant sans cesse via ses machines qui fonctionnent et se connectent entre elles. Pour Deleuze et Guattari, les produits ressortant d'une telle production font partie du dynamisme de la nature – d'où l'inhérence de l'humain et du naturel. Sans surprise,

---

c'est tout le contraire de la voyance dans les arts comme création de perspectives nouvelles : *c'est la conformité dérivée de la conservation de formes et de notions imposées par des instances extérieures*. Jean Furtos et René Roussillon, « L'Anti-CeDipe : essai d'explication », *Esprit – Nouvelle série*, No. 419, Lyon, Éditions Esprit, 1972, p. 819.

<sup>723</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 10.

pour eux, dans toute cette production industrielle où nature et humain se confondent, les enregistrements mènent à une consommation qui inscrit dans l'esprit passif la conservation de sa subjectivité de droit :

Sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un sujet. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état.<sup>724</sup>

Dans l'*Anti-Œdipe*, le sujet jaillit à travers les disjonctions de la surface d'inscription, entre les enregistrements (*création-inventive*) consommés (*création-réelle*) comme passé et les enregistrements produits (*nouvelle création-inventive*) vers l'avenir, soit vers de nouvelles consommations. Aux côtés du sujet surgissent pour nos auteurs d'autres inventions du même type, de l'ordre des règles et des codes sociaux, des formes et des abstractions molaires issues des inscriptions, des enregistrements et de la consommation : « papa » et « maman » en font partie. C'est précisément la genèse de cette trinité (moi, papa, maman) que Deleuze et Guattari mettent en avant-plan pour se lancer dans leur critique de l'Œdipe psychanalytique; en effet, de leur avis, dans leur analyse de l'inconscient, qui a pour but premier de comprendre certaines psychoses, les psychanalystes interprètent toujours en s'appuyant sur le triangle œdipien du sujet, du père et de la mère. Selon Deleuze et Guattari, ces derniers sentent pourtant que les phénomènes de psychose débordent ce cadre. Mais, ils n'auraient pas su voir le corps sans organes, n'ayant pu saisir qu'un tel corps se montre farouche vis-à-vis des tentatives d'inscriptions sur sa surface – la triangulation œdipienne ne faisant pas exception, l'anti-production du corps sans organes n'ayant rien de commun avec la production parentale. Or, pour Deleuze et Guattari, le corps sans organes est autonome et n'a cure d'Œdipe. Ils ajoutent que le schizophrène se promène tout seul, n'ayant pas besoin de l'aide de papa ou de maman. Ils expliquent :

Le schizo dispose de modes de repérage qui lui sont propres, parce qu'il dispose d'abord d'un code d'enregistrement particulier qui ne coïncide pas

---

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

avec le code social ou ne coïncide avec lui que pour en faire la parodie. Le code délirant, ou désirant, présente une extraordinaire fluidité. On dirait que le schizophrène passe d'un code à l'autre, qu'il brouille tous les codes, dans un glissement rapide, suivant les questions qui lui sont posées, ne donnant pas d'un jour à l'autre la même explication, n'invoquant pas la même généalogie, n'enregistrant pas de la même manière le même événement, acceptant même, quand on le lui impose et qu'il n'est pas irrité, le code banal œdipien, quitte à le re-bourrer de toutes les disjonctions que ce code était fait pour exclure.<sup>725</sup>

Bref, suivant Deleuze et Guattari, le corps sans organes et le processus schizophrénique qui lui est immanent sont des réalités de fait, lesquelles ont échappé à la psychanalyse. D'après eux, celle-ci a préféré interpréter l'inconscient à partir de notions produites par création-inventive, c'est-à-dire *à partir d'enregistrements inventés en droit*, consommés dans l'expérience, puis inscrits à titre dérivé dans l'inconscient transcendantal de l'esprit. Ils estiment néanmoins que la psychanalyse a le mérite d'avoir découvert l'inconscient et le travail du désir s'effectuant en lui. Cependant, l'idéalisme de la représentation s'est d'après eux vite substitué à cette découverte sous l'aspect de ce qu'ils considèrent comme un « théâtre antique », l'inconscient de la psychanalyse étant perçu comme le lieu des projections fantasmatiques servant à combler les manques et les besoins de l'individu, les idées de manque et de besoin étant elles-mêmes des inventions de droit. Ainsi le désir produit-il en ce sens un double de la réalité sur le mode de l'imaginaire, la psychanalyse ayant privilégié l'idée d'une *production mentale* au détriment des productions réelles. Or, jugent Deleuze et Guattari, une production mentale n'est qu'une machine théâtrale et non industrielle, c'est-à-dire *une machine fonctionnant à travers les représentations abstraites*, et non avec les forces concrètes. Il en découle selon eux la conception d'un inconscient non pas productif, à l'instar de la création-productive ou de ce que Deleuze appelle une dramatisation dans *Différence et répétition* – et nous comprenons ici pourquoi, avec sa critique de l'inconscient comme théâtre, il abandonne ce terme – mais *inventif* en fonction du rêve, du mythe et du fantasme, étant près de la création-inventive ou du schématisme imaginaire. Qui plus est, c'est pour eux à partir de préconceptions de type familialiste que la

---

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

psychanalyse conçoit l'inconscient, ayant de la sorte normalisé celui-ci à l'aide de catégories calquées sur les trois notions empiriques relatives à la famille, soit papa, maman et moi. Deleuze et Guattari se servent de l'exemple du président Schreber, dont Freud a analysé la paranoïa par l'étude de son autobiographie. Alors que le président Schreber délire sur la culture, l'histoire, la politique, Dieu, et bien d'autres choses, Freud interprète son cas en le rapportant à la catégorie du père. Or, comme en témoigne un entretien accordé en 1972, Deleuze remarque que cette catégorie est absente de l'ouvrage du malade :

Les mémoires du président Schreber, un paranoïaque ou un schizophrène, peu importe, présentent une sorte de délire racial, raciste, historique. Schreber délire les continents, les cultures, les races. Il s'agit d'un délire surprenant avec un contenu politique, historique, culturel. Nous lisons le commentaire de Freud et tout cet aspect du délire disparaît, il est écrasé par la référence à un père dont Schreber ne parle jamais. Les psychanalystes nous disent que c'est précisément parce qu'il n'en parle jamais que c'est important. Eh bien, nous répondons que nous n'avons jamais vu un délire schizophrénique qui ne soit avant tout racial, raciste, politique, qui ne parte pas dans tous les sens de l'histoire, qui n'investisse pas les cultures, qui ne parle de continents, de royaumes, etc.<sup>726</sup>

Puisque le désir inconscient apparaît conditionné ou contre-effectué par création-réelle depuis les machines ou les forces matérielles rencontrées dans l'expérience, il va de soi pour Deleuze et Guattari que ses catégories – les idées virtuelles, les objets partiels ou les heccétés – sont en grande partie les effets du monde empirique et de la société en général. Mais, Freud s'en tient selon eux à des catégories fixées sur le familialisme, c'est-à-dire sur la structure œdipienne : le désir incestueux du jeune garçon pour sa mère, et sa rivalité vis-à-vis du père<sup>727</sup>. Une telle conception de l'inconscient est à leur avis fortement réductrice, le théâtre familial n'étant pour eux qu'une affaire de fictions imaginaires, conservées sous le mode de la reproduction, alors que l'inconscient véritable n'est pas une reproduction de

---

<sup>726</sup> Gilles Deleuze, « Capitalisme et schizophrénie », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 327.

<sup>727</sup> Dans la mythologie grecque, Œdipe en vient malgré lui, dans l'ignorance de ses origines familiales, à tuer son père, le roi Laïos, et à marier sa mère, la reine Jocaste. Après une suite d'événements tragiques qui aboutissent à leur prise de conscience face à la vérité, Jocaste se pend, et Œdipe se crève les yeux avec ses doigts sous le poids d'un profond désespoir.

quoi que ce soit provenant du passé empirique, mais une *production* de nouveauté dans la réalité matérielle tendue vers l'avenir. C'est pourquoi Deleuze et Guattari substituent au théâtre l'image d'un inconscient comme *usine* : ils affirment que celui-ci produit par la connexion des machines matérielles, le désir fonctionnant par synthèses disjonctives à partir de ce qu'il rencontre, de ce qui l'affecte. Et, à leurs yeux, ce qui l'affecte va bien au-delà des codes familiaux enregistrés que sont papa, maman et moi : c'est en fait *la nature*, et s'il y a, pour eux, un apport du droit, c'est en lien avec l'ensemble des codes sociaux ou des enregistrements culturels que sont la société, la politique, l'histoire, etc.

Est-ce à dire que la psychanalyse, en dévalorisant la production au profit de l'invention, en plus de limiter l'invention à la triangulation oedipienne, fait obstacle à la création-productive de l'inconscient ? Qu'elle bloque en quelque sorte le processus créatif du transcendantal au profit de la bête conservation de notions abstraites fondées sur la normalité et le sens commun ? C'est bien là ce que critiquent Deleuze et Guattari : selon eux, en affirmant vouloir analyser et interpréter l'inconscient, la psychanalyse lui impose une structure schématique inventée depuis des codes familialistes au lieu de comprendre cet inconscient en analysant ce qui, dans l'expérience, l'a conditionné par création-réelle depuis les forces et les institutions sociales rencontrées dans le monde matériel. Il s'ensuit à leur sens une répression, l'esprit se trouvant pris dans le carcan du théâtre oedipien, dans les codes familiaux qu'il refoule malgré lui et qui l'amènent à vivre dans la soumission et l'oppression de la famille<sup>728</sup>. Ainsi, l'individu qui se tourne vers la psychanalyse ne peut que

---

<sup>728</sup> Dans un ouvrage consacré entièrement à l'*Anti-Œdipe*, Guillaume Sibertin-Blanc explique : « Pour que la famille vienne occuper elle-même la position d'une *représentation refoulante*, il faut que son code d'enregistrement généalogique soit déterminé à former un système relativement autonome d'inscription et de repérage, dans les sujets, des processus de désir inconscient dans lesquels ils sont pris. Qu'elle fonctionne alors comme représentation refoulante signifie que l'instance familiale s'immisce dans le réseau des généalogies du désir qui pourtant la débordent de toute part (selon l'usage "inclusif" des disjonctions dans l'inconscient), et les court-circuite en les subordonnant à un usage transcendant des synthèses productives de l'inconscient. À cette condition en effet, le sujet ne peut alors plus *se* rapporter à l'ensemble de ses expériences, à lui-même, et ce jusque dans sa fantasmagorie et ses élaborations symptomatiques inconscientes, qu'en *les* rapportant au triangle de la sainte famille ». L'enregistrement des formes et abstractions de droit s'apparente chez Deleuze et Guattari au refoulement, la bêtise faisant notamment partie de ce processus répressif.

cesser de produire de la nouveauté dans le hasard des rencontres : il va plutôt bêtement répéter par reproduction inventive des catégories familialistes et abstraites liées à papa, à maman et au moi. Pour Deleuze et Guattari, plus largement, les psychanalystes ligotent les machines désirantes dans des représentations abstraites en leur imposant une unité structurale qui les réunit toutes dans de grands ensembles molaires. Ainsi rapportent-ils les objets partiels de fait à des totalités de droit, ce qu'ils expriment ainsi :

Les opérations formelles de la structure, ce sont celles de l'extrapolation, de l'application, de la bi-univocisation qui rabattent l'ensemble social de départ sur un ensemble familial d'arrivée, la relation familiale devenant « métaphorique de toutes les autres », et empêchant les éléments productifs moléculaires de suivre leur propre ligne de fuite.<sup>729</sup>

La psychanalyse « bi-univocise » : cela signifie pour Deleuze et Guattari qu'elle applique aux productions sociales des reproductions abstraites, ce qui conduit à un rejet de la multiplicité des machines (le monde, la culture, l'histoire, etc.) au profit d'une vision binaire de celles-ci (le rapport papa-maman, par exemple). C'est chez eux une forme d'équivocité dérivée de l'univocité de l'être, mais abstraite, et tendue vers une schématisation binaire. Il s'ensuit pour eux une simplification de l'inconscient selon des tracés préétablis, ce qui a pour conséquence non pas de libérer l'individu de ce qui le réprime dans le monde, mais au contraire *de l'emprisonner dans les schèmes familialistes conservés*. En cela, prétendent-ils, la psychanalyse est un instrument de répression sociale structurant à l'avance l'inconscient et l'invitant à porter le masque reproduit d'Œdipe. Voilà pourquoi, d'après la philosophie deleuzo-guattarienne, Œdipe est né d'une création-inventive appliquée dans l'inconscient de l'individu : celle de l'investissement social de type *paranoïaque*. Contre le corps sans organes et la schizophrénie libre, la psychanalyse organiserait, par des notions abstraites enregistrées, puis consommées, l'inconscient de l'individu, lequel deviendrait paranoïaque

---

Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe : la production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p. 92-93.

<sup>729</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie I : L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 366.

à force de voir sa mémoire transcendante marquée par les catégories abstraites que sont papa, maman et moi.

Contre l'investissement paranoïaque qui, à leur avis, conditionne l'inconscient de l'individu par un empirisme des formes de l'ordre du familialisme de droit, Deleuze et Guattari valorisent une schizophrénie consistant à laisser l'inconscient de l'individu se conditionner *sous l'influence de l'empirisme des forces*, soit du monde sous les rencontres hasardeuses avec la matière de fait. Selon eux, il ne faut pas « œdipianiser » l'inconscient par des schèmes préfaits et bloquant la production désirante, mais « schizophréniser » l'inconscient, lequel pourra alors moduler par la nouveauté des machines produites et des connexions de ces machines qui affectent l'esprit. Et, ces machines constituent d'après eux un champ large d'ordre social, culturel et politique. Comme ils l'expriment dans *l'Anti-Œdipe* : « Fente matricielle de la schizophrénie, contre la castration paranoïaque<sup>730</sup> ». En bref, pour Deleuze et Guattari, la psychanalyse se sert du revers molaire tracé en droit sur le corps sans organes pour appliquer dans la mémoire transcendante de l'esprit les catégories bi-univoques de type familialiste (empirisme des formes), les machines étant schématisées en masses ainsi qu'en foules organisées. Ce qu'il importe toutefois pour eux, c'est de nous ouvrir au revers moléculaire du corps sans organes (empirisme des forces) pour nous laisser en bons « voyants » affecter par les flux libres, qui sont à même de contre-effectuer par création-réelle de la nouveauté dans notre inconscient – de nouvelles idées virtuelles, de nouveaux objets partiels, de nouvelles heccités :

Des deux directions de la physique, la direction molaire qui va vers les grands nombres et les phénomènes de foule, et la direction moléculaire qui s'enfonce au contraire dans les singularités, leurs interactions et leurs liaisons à distance ou de différents ordres, le paranoïaque a choisi la première : il fait de la macro-physique. Et que le schizo au contraire va dans l'autre direction, celle de la micro-physique, des molécules en tant qu'elles n'obéissent plus aux lois statistiques; ondes et corpuscules, flux et

---

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 331.

objets partiels qui ne sont plus tributaires des grands nombres, lignes de fuite infinitésimales au lieu des perspectives de grands ensembles.<sup>731</sup>

En somme, chez Deleuze et Guattari, le corps sans organes a une face tournée vers la *macro-physique paranoïaque*, et une autre vers la *micro-physique schizophrénique*. À leur regard, la psychanalyse s’empare de l’inconscient inscrit dans la schizophrénie moléculaire, puis le soumet à la paranoïa molaire, d’où l’importance de la critiquer. Toutefois, admettent-ils, eux qui ne souhaitent pas tant éliminer la psychanalyse que la renouveler au profit d’une nouvelle façon d’analyser l’inconscient, ce n’est pas volontaire de sa part, puisqu’elle est elle-même soumise aux formes ainsi qu’aux abstractions molaires. C’est pourquoi il importe selon eux davantage de critiquer cette instance répressive plus large qui a une mauvaise influence sur elle, et qui, à leur avis, n’est autre que le capitalisme.

### 3.2.3 – La répression capitaliste et la possibilité de rebrancher le désir créatif sur les forces matérielles

Deleuze et Guattari mettent l’accent sur ceci, que la production désirante est une production sociale. Les machines qui, d’après eux, se connectent aux nôtres sont celles d’autrui, et nos machines se connectent sur celles d’autrui. En outre, sur ces synthèses disjonctives, il y a de leur avis la production des synthèses conjonctives, c’est-à-dire des formes et des abstractions molaires, ou encore des schèmes sous l’aspect de codes sociaux. Chez eux, tous ces schèmes sont des créations-inventives qui, une fois créées, s’enregistrent par création-réelle dans l’inconscient des esprits qui les consomment. Malgré lui, le corps sans organes se trouve ici non seulement organisé en mélanges de forces ou en organes, mais quadrillé en états de choses et en abstractions diverses, l’espace lisse qu’il a été prenant la forme d’un espace strié. En tant que, dans la pensée deleuzo-guattarienne, il devient une surface codée, enregistrée par l’inscription des inventions sociales, il prend le nom de *socius*. Le socius chez Deleuze et Guattari, c’est le corps sans organes strié, gravé

---

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. 332.

d'inventions, de productions culturelles et industrielles, de codes sociaux, familiaux, etc. À leurs yeux, en dépit de cet étranglement par les instances molaires, le corps sans organes reste moléculaire et hante le socius, au même titre que les faits grouillent sous le droit :

Le corps sans organes est comme l'œuf cosmique, la molécule géante où grouillent des vers, des bacilles, des figures liliputiennes, animalcules et homuncules, avec leur organisation et leurs machines, minuscules ficelles, cordages, dents, ongles, leviers et poulies, catapultes ainsi chez Schreber les millions de spermatozoïdes dans les rayons du ciel, ou les âmes qui mènent sur son corps une brève existence de petits hommes.<sup>732</sup>

Sur le corps sans organes s'effectue donc la distinction entre, d'une part, la paranoïa relative aux investissements de masse et, d'autre part, la schizophrénie propre aux investissements moléculaires. Ainsi, d'après Deleuze et Guattari, le socius s'apparente à une espèce de vêtement, habillant en quelque sorte le corps sans organes, qui constitue sa limite : « Le socius la terre, le corps du despote, le capital-argent, sont des corps pleins vêtus, comme le corps sans organes, un corps plein nu; mais celui-ci est à la limite, à la fin, non pas à l'origine. Et sans doute le corps sans organes hante-t-il toutes les formes de socius<sup>733</sup> ». Autrement dit, l'empirisme transcendantal hante l'empirisme des formes. Chez nos auteurs, les forces matérielles et les idées virtuelles grouillent par leurs créations-réelles et leurs créations-productives sous les créations-inventives. Cependant, dans cette perspective, celles-ci parviennent malgré tout à freiner les forces et les idées concrètes, de même que leur processus créatif, la conservation des schèmes prenant l'allure de fantasmes de groupe. Deleuze et Guattari distinguent d'ailleurs deux sortes de fantasmes de groupe : d'une part, ceux relatifs aux machines désirantes en tant qu'elles sont capturées dans les masses grégaires qu'elles ont pourtant formées – et ici, selon eux, le désir investit le champ social (effectuation), même lorsque celui-ci est répressif; et, d'autre part, ceux relatifs aux machines sociales qui sont ramenées aux forces du désir qui les a formées (contre-effectuation) – et ici, la libido opère un contre-investissement en connectant le champ

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 334.

<sup>733</sup> *Ibidem.*

social au désir révolutionnaire. En effet, selon leur vocabulaire propre, Deleuze et Guattari qualifient le désir schizophrénique de *révolutionnaire* pour exprimer son aspect créateur (producteur d'assemblages) et procédural, tandis que les systèmes molaires sont considérés par eux comme étant *répressifs* en ce qu'ils conservent (reproduisent les schèmes) et freinent le désir révolutionnaire. À propos du désir, Deleuze affirme dans un entretien : « Il est révolutionnaire par nature parce qu'il construit des machines qui, en s'insérant dans le champ social, sont capables de faire sauter quelque chose, de déplacer le tissu social<sup>734</sup> ». C'est tout le sens du titre *Capitalisme et schizophrénie*, dont l'*Anti-Œdipe* est le premier tome, et *Mille Plateaux*, le deuxième, qui se révèle à nous : *le capitalisme est répressif, et la schizophrénie, révolutionnaire*. C'est une distinction de régime qui s'exprime entre, d'un côté, les machines désirantes comme flux matériels sur le corps sans organes et, de l'autre, les machines sociales-techniques comme coupures de flux sur le socius.

D'après Deleuze et Guattari, un tel socius revêt trois formes, lesquelles sont pour eux des espèces de catégories plus ou moins historiquement déterminées, chaque forme étant plus molaire que celle qui la précède : la Terre, le Despote et le Capital – autant de modes de normalisation menant les forces désirantes vers un contrôle de plus en plus accentué. À leur regard, la production désirante se trouve capturée par un social molaire, les flux de machines étant de plus en plus coupés au point où nous pourrions parler d'une répression politique à travers des territoires formels et des codes abstraits. Selon eux, puisqu'il est plus simple de suivre l'ordre imposé dans l'expérience et les rencontres relatives à l'empirisme des formes que d'établir soi-même son propre ordre en s'ouvrant à la nouveauté au nom de la production et de l'invention de nouveaux modes de vie, il s'ensuit le plus souvent que les machines désirantes sont étouffées dans des machines institutionnelles, de même qu'écrasées par la production sociale d'appareils de contrôle dont font partie le capitalisme et, nous le verrons, la psychanalyse. Au lieu de délirer en expérimentant l'espace lisse du corps sans organes, soit la multiplicité des forces

---

<sup>734</sup> Gilles Deleuze, « Capitalisme et schizophrénie », *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 325.

matérielles susceptibles de contre-effectuer des idées virtuelles, Deleuze et Guattari affirment que l'esprit a tendance à s'en tenir au bon sens de l'espace strié du socius, soit à l'uniformité des codes et des territoires socio-politiques qui contre-effectuent aussi des idées virtuelles, mais en les « décalquant » sur les formes et les abstractions conservées, enregistrées, souvent imposées. C'est pour comprendre ce phénomène que Deleuze et Guattari, sous l'influence de Marx, analysent l'histoire des fonctions sociales qui, de leur avis, a rendu possible cette répression. Toutefois, alors que chez Marx, l'histoire se déroule sur le mode d'une téléologie aboutissant à la révolution au nom d'un surpassement du capitalisme, Deleuze et Guattari rejettent l'idée d'un développement vers un télos, affirmant que l'histoire n'est que la conséquence du hasard et de la contingence plutôt que de la nécessité et du destin. L'histoire qu'ils proposent n'est d'ailleurs pas à prendre à la lettre : c'est une manière de saisir les rapports entre la production désirante et la production sociale, tout comme le processus qui, selon eux, a « molarisé » les forces matérielles et tout le domaine du moléculaire en formes institutionnelles.

La première forme du socius, c'est ce que Deleuze et Guattari appellent la *Terre*. Il s'agit simplement chez eux du niveau transcendantal de la réalité, où des choses s'inscrivent ou s'enregistrent : « [la Terre] est la surface sur laquelle s'inscrit tout le procès de la production, s'enregistrent les objets, les moyens et les forces de travail, se distribuent les agents et les produits. Elle apparaît ici comme quasi-cause de la production et objet du désir<sup>735</sup> ». Il nous semble que l'utilisation du terme « quasi-cause », repris de *Logique du sens*, indique que les inscriptions et les enregistrements sont bien pour nos auteurs les effets idéels des causes matérielles que sont chez eux les machines naturelles et sociales. Ici, la Terre n'a de toute évidence rien d'empirique – elle n'est faite que de *conditions* : celles de la création de machines sociotechniques dans l'avenir; de sorte que sur la Terre en elle-même, ces machines n'existent pas. En effet, chez Deleuze et Guattari, tout est *mémoire ontologique*, le socius territorial étant marqué par la violence des machines matérielles : « L'essence du

---

<sup>735</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie I : L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 164-165.

socius enregistreur, inscripteur, en tant qu'il s'attribue les forces productives et distribue les agents de production, réside en ceci – tatouer, exciser, inciser, découper, scarifier, mutiler, cerner, initier<sup>736</sup> ». D'après nos auteurs, dans cette machine primitive, appelée aussi le *socius sauvage*, les flux s'inscrivent dans l'intensité du désir transcendantal, qui se trouve différencié en fonction de ce qui le marque. Tout relève de la contre-effectuation, de la création-réelle d'idées virtuelles, d'objets partiels, d'heccités, etc. Il n'y a pas encore de circulation de biens, ni d'échange quelconque. Selon Deleuze et Guattari, c'est un système de marquage à l'origine de la culture, et cela ne peut qu'influencer le désir de l'esprit :

Toute la stupidité et l'arbitraire des lois, toute la douleur des initiations, tout l'appareil pervers de la répression et de l'éducation, les fers rouges et les procédés atroces n'ont que ce sens, *dresser* l'homme, le marquer dans sa chair, le rendre capable d'alliance, le former dans la relation créancier-débiteur qui, des deux côtés, se trouve être une affaire de mémoire (une mémoire tendue vers l'avenir).<sup>737</sup>

Le socius sauvage de la Terre est un régime de cruauté, non pas en ce qu'il générerait de la violence – il ne génère encore rien, n'étant qu'une pure mémoire d'après Deleuze et Guattari – mais parce qu'il est lui-même généré violemment par la création-réelle depuis les forces qui le gravent : « La cruauté n'a rien à voir avec une violence quelconque ou naturelle qu'on chargerait d'expliquer l'histoire de l'homme; elle est le mouvement de la culture qui s'opère dans les corps et s'inscrit sur eux, les labourant. C'est cela que signifie cruauté »<sup>738</sup>. C'est une sorte de « système de cruauté », soutiennent-ils à la suite de Nietzsche, qui affirme dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale* que la mnémotechnique de l'être humain est la chose la plus terrible qui soit, ce que traduisent ces mots, qu'il considère former un axiome tant cela lui paraît évident : « On applique une chose avec un fer rouge pour qu'elle reste dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de *faire* mal reste dans la mémoire<sup>739</sup> ». Ainsi la cruauté est-elle pour Deleuze et Guattari ce

---

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>739</sup> Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale – Œuvres* (II), Paris, Robert Laffont, 1993, p. 806.

dispositif de codage des flux de désir dans les sociétés primitives. On parle d'ailleurs ici d'une unité d'immanence, du processus de mise en relation entre les termes machiniques – bref, de la Terre comme multiplicité d'inscriptions et d'enregistrements susceptibles de pousser l'esprit à devenir une machine corporelle ainsi qu'à parler et à manier le langage.

Du côté de la machine despotique (socius barbare), c'est le *Despote* qui constitue la deuxième forme du socius chez Deleuze et Guattari. Ils écrivent : « [le despote] impose une nouvelle alliance et se met en filiation directe avec le dieu : le peuple doit suivre<sup>740</sup> ». Les différences, tant matérielles (externes) qu'idéelles (internes), sont à leurs yeux répudiées au nom de l'identité transcendante. Le peuple suit le despote, tend vers le même – par exemple, l'armée, les prêtres, les fonctionnaires :

Toujours nous retrouvons la figure de ce paranoïaque et de ses pervers, le conquérant et ses troupes d'élite, le despote et ses bureaucrates, le saint homme et ses disciples, l'anachorète et ses moines, le Christ et son saint Paul. Moïse fuit la machine égyptienne dans le désert, y installe sa nouvelle machine, arche sainte et temple portatif, et donne à son peuple une organisation religieuse-militaire.<sup>741</sup>

Cela signifie pour Deleuze et Guattari que les flux de production ne s'écoulent plus sur la Terre, à même les désirs, mais convergent vers le Despote, c'est-à-dire l'État. Ce qui, selon eux, permet la naissance du socius despotique, ce sont donc les conditions idéelles gravées dans le socius territorial. Avant de s'effectuer par convergence, ils considèrent que ces conditions doivent auparavant avoir été codées, inscrites, enregistrées, car leur liberté schizophrénique ou révolutionnaire est la plus grande peur du despote :

Des flux décodés, coulant sur un socius aveugle et muet, déterritorialisé, tel est le cauchemar que la machine primitive conjure de toutes ses forces, et de toutes ses articulations segmentaires. La machine primitive n'ignore pas l'échange, le commerce et l'industrie, elle les conjure, les localise, les quadrille, les encaste, maintient le marchand et le forgeron dans une position subordonnée, pour que des flux d'échange et de production ne

<sup>740</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 170.

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

viennent pas briser les codes au profit de leurs quantités abstraites ou fictives.<sup>742</sup>

Avec le socius despotique, estiment Deleuze et Guattari, le désir se trouve tracé schématiquement par l'imagination, par la création-inventive de formes, d'abstractions au nom de l'identité, contre les différences externes et internes. La matière se trouve alors formée en territoires, et les idées virtuelles, surcodées en schèmes. Le socius despotique se voit schématisé d'un bout à l'autre, faisant de la force matérielle un outil à exploiter, et de l'intensité virtuelle, les conditions du langage : « Il y a un schéma classique inspiré par l'outil : l'outil prolongement et projection du vivant, opération par laquelle l'homme se dégage progressivement, évolution de l'outil à la machine, renversement où la machine se fait de plus en plus indépendante de l'homme...<sup>743</sup> ». Dans la philosophie deleuzo-guattarienne, il nous semble qu'un tel schéma est lié au droit fictif, à la création-inventive ainsi qu'à l'empirisme des formes, ce qu'indiquent ces mots :

[Le schéma classique] est humaniste et abstrait, isolant les forces productives des conditions sociales de leur exercice, invoquant une dimension homme-nature commune à toutes les formes sociales auxquelles on prête ainsi des rapports d'évolution. Il est imaginaire, fantasmatique, solipsiste, même quand il s'applique à des outils réels, à des machines réelles, puisqu'il repose tout entier sur l'hypothèse de la projection.<sup>744</sup>

Au demeurant, d'après Deleuze et Guattari, s'il arrive que les schèmes se détachent des productions concrètes au nom de l'équivocité, il peut en résulter des erreurs et des fantaisies qui risquent de tourner en bêtise et en menace de destruction. Selon eux, les éléments transcendants peuvent éloigner l'esprit des connexions machiniques au profit des projections fantasmatiques – ce qui rejoint ce que nous avons vu dans notre deuxième chapitre : chez Deleuze, l'éthique des rencontres peut s'éclipser au nom de la morale du jugement, laquelle nourrit la bêtise. Avec Guattari, ce dernier formule : « on a retiré à la

---

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 179-180.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>744</sup> *Ibidem.*

vie et à la terre quelque chose qui va permettre de juger la vie et de survoler la terre, principe de connaissance paranoïaque<sup>745</sup> ». Suivant cette perspective, l'imagination s'empare des idées virtuelles et les soumet à son travail schématique qui engendre des formes et des abstractions diverses, soit des états de choses guidant la production de mélanges de forces et d'idéologies faisant dévier l'expression du sens événementiel vers des instances transcendantes qui n'existent pas : « L'ancienne inscription demeure, mais briquetée par et dans l'inscription d'État. Les blocs subsistent, mais sont devenus des briques encastés et encastrés, n'ayant plus qu'une mobilité de commande<sup>746</sup> ». De l'avis de nos auteurs, l'État capture les flux et les enregistre de manière à produire du surcodage, les codes de la Terre transcendante s'effectuant à travers la production en assemblages ou en mélanges de forces, mais surtout à travers l'invention de schèmes empiriques :

L'essentiel de l'État, c'est donc la création d'une seconde inscription par laquelle le nouveau corps plein, immobile, monumental, immuable, s'approprie toutes les forces et les agents de production [...] Le *surcodage*, telle est l'opération qui constitue l'essence de l'État.<sup>747</sup>

Pour Deleuze et Guattari, le Despote se caractérise donc par la fiction et l'ensemble des schèmes dérivés en droit. Les machines primitives sont ainsi capturées et intégrées dans une même « muraille », comme autant de briques rigidifiées. Deleuze et Guattari parlent ici de l'État comme d'une unité transcendante ramenant le divers au même, la différence à l'identique, etc.

Enfin, avec le *Capital* comme troisième forme du socius dans la pensée deleuzo-guattarienne, les schèmes formels et abstraits sont façonnés de manière à laisser une marge de manœuvre à l'esprit, qui conserve les inventions despotiques de droit dans son inconscient transcendantal, mais qui garde néanmoins une part de créativité bien délimitée, le capitalisme laissant l'esprit produire et inventer à même le système despotique. C'est

---

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 229. (Voir aussi notre partie 2.3.1).

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 235-236.

comme si le socius capitaliste avait criblé la muraille du Despote pour y faire apparaître des trous et des fentes. Selon Deleuze et Guattari, il en découle un décodage et une libération des flux, des forces matérielles et idéelles, le tout au profit d'un corps sans organes contrôlé, question de laisser la schizophrénie de tout un chacun s'exprimer dans les canaux pré-tracés du système : « Le capitalisme tend vers un seuil de décodage qui défait le socius au profit d'un corps sans organes, et qui, sur le corps, libère les flux du désir dans un champ déterritorialisé<sup>748</sup> ». Pour nos auteurs, la machine capitaliste ne fonctionne qu'au prix de cette libération des machines et du désir révolutionnaire, bien que ce soit dans des appareils de contrôle qui ne leur permettent pas de s'écouler n'importe comment. Il doit y avoir création, c'est-à-dire marquage (création-réelle), production (création-productive) et invention (création-inventive) – mais, *parmi les normes et les codes*. Selon Deleuze et Guattari, ceux-ci s'imposent à l'esprit par l'entremise du marquage, le capitalisme s'emparant du socius territorial pour graver ses schèmes dans la mémoire transcendante des esprits qu'il soumet. Ces esprits peuvent alors créer en produisant et en inventant sous l'influence des codes et des normes, leurs créations convergeant vers les schèmes du socius despotique que le capitaliste reprend pour l'imposer de nouveau, toujours avec ses zones décodées afin que les flux matériels et idéels ne cessent de couler (ou de produire). C'est ainsi que, pour Deleuze et Guattari, le capitalisme exploite la part de délire schizophrénique de l'esprit à travers notamment le travail (« libre » idéalement), l'achat et la vente, le marché économique, la mondialisation universalisante, etc.

Suivant Deleuze et Guattari, la schizophrénie créatrice se trouve balisée en fonction de la circulation des biens, de l'argent, de l'information contrôlée, etc. Comme ils le mentionnent : « Le capitalisme, dans son processus de production, produit une formidable charge schizophrénique sur laquelle il fait porter tout le poids de sa répression<sup>749</sup> ». La répression évoquée ici, c'est la contre-effectuation des codes et des normes qui affectent l'esprit du point de vue de l'empirisme des formes, fonctionnant par schèmes, c'est-à-dire

---

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 42.

par formes, abstractions – bref, par *fictions* : « Le capitalisme instaure ou restaure toutes sortes de territorialités résiduelles et factices, imaginaires ou symboliques, sur lesquelles il tente, tant bien que mal, de recoder, de tamponner les personnes dérivées des quantités abstraites. Tout repasse ou revient, les États, les patries, les familles<sup>750</sup> ». En somme, d'après Deleuze et Guattari, une fois que les codes et les normes ont été gravés dans la mémoire de l'esprit, et que le corps de celui-ci sert de pièces mécaniques comme force de travail, sans compter sa conscience, tirée vers les projections idéologiques du Despote, le capitalisme réprime l'esprit en contre-effectuant ses règles dans sa mémoire, et en le poussant à produire et à inventer en fonction de ces règles, question de faire couler le capital au nom de son enrichissement propre. Il en résulte de nouveaux emplois, de nouveaux marchés, de nouveaux produits de consommation, etc. Deleuze et Guattari croient que, dans le capitalisme, de telles distributions nomades sont permises, voire nécessaires à l'écoulement du capital à l'intérieur des fentes laissées sur les briques de la distribution sédentaire, la création s'effectuant dans les tracés conservés. Le désir est alors capturé, contrôlé, réprimé, mais en même temps décodés parmi les codes, schizophrénisé parmi les normes, les flux producteurs ainsi contrôlés étant qualifiés d'*axiomatiques* par nos auteurs. Sont pour eux axiomatiques *les flux révolutionnaires libérés dans les trous et les fentes de la muraille despotique*, soit dans les chemins répressifs aux directions tracées à l'avance. L'axiomatique fonctionne pour eux de façon schizophrénique, dans les ouvertures criblant les murs à tendance paranoïaque. Tel est à leur avis le « cauchemar » du capitalisme.

Si nous reprenons le vocabulaire de *Différence et répétition*, l'esprit réprimé par le capitalisme cesse d'être réceptif aux signes naturels pour n'assimiler par création-réelle que les signes artificiels sur lesquels se modèlent les idées virtuelles ancrées sur le plan transcendantal du monde. Marx affirme quelque chose de relativement semblable dans le premier livre de son œuvre *Le Capital* : « les masques économiques dont se couvrent les personnes ne sont pas autre chose que la personnification des rapports économiques, et [...] c'est en tant que

---

<sup>750</sup> *Ibidem*.

porteurs de ces rapports qu'elles se rencontrent<sup>751</sup> ». Deleuze et Guattari estiment pour leur part que l'esprit *souhaite* participer au socius capitaliste, c'est-à-dire travailler, produire à partir de ce qui a été codé et normalisé, faire de l'argent et dépenser cet argent par la consommation de produits – sans quoi, soutiennent-ils, un schème précis s'emparera de sa conscience et la hantera : *le schème du manque*. À leur regard, c'est parce que le capitalisme s'est emparé du schème despotique du manque pour l'ancrer, le marquer, l'inscrire, ou, plus généralement, l'enregistrer dans l'inconscient transcendantal de l'esprit que celui-ci désire travailler, gagner de l'argent, consommer des produits, de l'information, etc. *C'est par le manque qu'il désire sa propre répression*, au prix de sa liberté schizophrénique et de son désir révolutionnaire : « Dès qu'on réintroduit le manque dans le désir, on écrase toute la production désirante, on la réduit à n'être que production de fantasme<sup>752</sup> ». Pour Deleuze et Guattari, il en résulte tout un tas de paradoxes inhérents au système capitaliste : le désir révolutionnaire tendu vers la répression, les flux schizophréniques coulant entre les murs paranoïaques, le corps sans organes flottant au beau milieu des organes... Dans leurs mots :

L'effusion de l'appareil d'anti-production caractérise tout le système capitaliste; l'effusion capitaliste est celle de l'anti-production dans la production – tous les niveaux du procès. D'une part, elle seule est capable de réaliser le but suprême du capitalisme, qui est de produire le manque dans de grands ensembles, d'introduire le manque là où il y a toujours trop, par l'absorption qu'elle opère de ressources surabondantes. D'autre part, elle seule double le capital et le flux de connaissance, d'un capital et d'un flux équivalent de *connerie*, qui en opèrent aussi l'absorption ou la réalisation, et qui assurent l'intégration des groupes et des individus au système. Non seulement le manque au sein du trop, mais la connerie dans la connaissance et la science.<sup>753</sup>

À quoi pensent-ils lorsqu'ils font allusion à la « connerie » ? Peut-être aux clichés, à la télévision, aux films grand public, aux best-sellers, etc. Ce qui est sûr, c'est que, pour eux,

---

<sup>751</sup> Karl Marx, *Le capital : critique de l'économie politique – Livre premier*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 97.

<sup>752</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 132.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 280.

le manque fait partie des schèmes inventés de toute pièce par le socius despotique, capturé par le socius capitaliste et gravé dans la mémoire du socius territorial. S'il y a ici un éternel retour, c'est physique, et s'il y a une répétition, c'est matérielle, l'empirisme des formes causant le transcendantal, et le transcendantal s'effectuant dans l'empirisme des formes, et ainsi de suite. D'après Deleuze et Guattari, les schèmes nourrissent la mémoire de l'esprit, celui du manque ayant un effet immédiat sur lui :

La production n'est jamais organisée en fonction d'un manque antérieur, c'est le manque qui vient se loger, se vacuoliser, se propager d'après l'organisation d'une production préalable. C'est l'art d'une classe dominante, cette pratique du vide comme économie de marché.<sup>754</sup>

Le schème du manque incite alors les individus à vouloir travailler davantage, dépenser davantage, consommer davantage – ce qui, jugent Deleuze et Guattari, n'est qu'une tactique capitaliste servant à son bon fonctionnement, soit à l'écoulement du capital qui croisse et permet un enrichissement de l'État. Bref, selon eux, c'est la peur paranoïaque du manque qui est orchestrée par le capitalisme et qui conduit les esprits à désirer leur propre répression.

C'est précisément là que nos auteurs accusent la psychanalyse de complicité avec le capitalisme : *la psychanalyse nourrit le manque, le renforce en le bourrant de schèmes familialistes eux-mêmes liés au manque*. En interprétant le désir en fonction du manque, elle crée selon eux des catégories familialistes basées sur l'absence de la mère ou du père, sur le manque de leur présence par le caractère partiels des idées virtuelles contre-effectuées dans la mémoire de l'enfant (les objets *partiels*). Sans oublier que, aux yeux de Deleuze et de Guattari, Freud n'a pas eu la finesse nécessaire pour comprendre qu'Œdipe est lui-même un produit du système capitaliste, et que la triangulation œdipienne dérive d'une production sociale anœdipienne. Dans une perspective deleuzo-guattarienne, le modèle familialiste est un schème parmi d'autres dont se sert le capitalisme pour nourrir cet autre schème qu'est le

---

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 35-36.

manque, pour inventer le schème du besoin, pour réprimer davantage les esprits – ce que la psychanalyse interprète sous la forme du refoulement. Pour Deleuze et Guattari, durant son développement, la famille branche très tôt l'enfant sur le socius, ce qui permet de graver dans son esprit les codes et les normes capitalistes et d'en faire un futur travailleur, un futur possesseur ainsi qu'un futur consommateur. Et si, par malchance, les schèmes dominants sont ceux d'un socius despotique à tendance destructrice, ce sont ces schèmes qui se contre-effectueront par création-réelle dans son inconscient. Ce qui, selon nos auteurs, explique les propos de Reich, qui affirme que les masses n'ont pas été induites en erreur par le fascisme dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, mais qu'elles l'ont désiré – d'un désir non pas libre, mais *canalisé* dans le crible du mur despotique<sup>755</sup>. Ainsi, d'après Reich, si le socius despotique tourne en violences, en bêtises et en destructions de toutes sortes, il y a un risque que les individus prennent également ces voies, qu'ils désireraient en ce que leur désir serait lui-même le produit des schèmes issus du socius despotique.

Voilà pourquoi Deleuze et Guattari estiment qu'il est nécessaire de débrancher le désir des machines capitalistes et despotiques et de le rebrancher sur les machines matérielles : il pourrait de nouveau créer librement, se promener de façon schizophrénique sans vivre en fonction d'un manque inexistant, et sans se laisser tromper par les schèmes idéologiques et répressifs. Or, soutiennent-ils, la psychanalyse fait obstacle à cette entreprise par l'invention d'un despotisme intériorité : celui d'Œdipe gravé dans la mémoire transcendante des esprits. À leur avis, au lieu de libérer l'inconscient des machines répressives, les psychanalystes ajoutent dans cet inconscient de la répression, notamment

---

<sup>755</sup> En faisant allusion au désir dans un vocabulaire psychanalytique lié à la sexualité, ce que nous n'avons pas fait de notre côté afin d'éviter une certaine obscurité, Arnaud Bouaniche résume : « Sous ce point de vue nouveau, il apparaît que l'adhésion des masses au fascisme doit être rapportée à une répression de la sexualité. Si le parti nazi, contrairement aux autres partis réactionnaires, est accepté et préconisé par les masses, c'est parce que tout homme porte dans sa structure caractérielle les éléments de la sensibilité et de la pensée fascistes. Or, cette structure autoritaire de l'individu se produit par l'ancrage d'inhibitions et d'angoisse sexuelles dans la matière vivante des pulsions sexuelles ». Dans cette perspective, lorsque le désir est modelé sur les formes et les idéologies du fascisme, du nazisme ou de quelques autres régimes dictatoriaux, il ne peut qu'y avoir une continuité idéale entre le désir moléculaire des masses et le système molaire dominant.

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 165.

de la mauvaise conscience et de la culpabilisation – point que nos auteurs, visiblement sous l'influence de Nietzsche, n'expliquent jamais en profondeur, comme s'il s'agissait là d'évidences. Ainsi écrivent-ils :

Il faudra que l'appareil répression-refoulement subisse une complète réorganisation. Il faudra donc que le désir, ayant achevé sa migration, connaisse cette misère extrême être retourné contre soi, le retournement contre soi, la mauvaise conscience, la culpabilité, qui l'attache au champ social le plus décodé comme à l'intériorité la plus malade, le piège du désir, sa plante vénéneuse. Tant que l'histoire du désir ne connût pas cette fin, Œdipe hante toutes les sociétés, mais comme le cauchemar de ce qui ne leur est pas encore arrivé – son heure n'est pas venue.<sup>756</sup>

Il importe donc pour Deleuze et Guattari de critiquer le théâtre œdipien au nom de l'usine matérielle, de faire éclater les schèmes fantasmatiques au nom de la production concrète et de l'ouverture aux rencontres libératrices : non pas celles avec les codes et les normes, mais *celles avec les forces et les machines matérielles*, toujours sociales et politiques, quoique de façon moléculaire et non plus molaire. Cette critique « nécessaire », c'est ce que Deleuze et Guattari appellent la *schizo-analyse* – sorte de « psychiatrie matérialiste », laquelle n'a selon eux aucun intérêt vis-à-vis de l'interprétation de l'inconscient, mais tout par rapport à son fonctionnement. Et, dans leur pensée, l'inconscient fonctionne de manière empirico-transcendantale : *il s'agit avec la schizo-analyse de rencontrer des forces pour mieux se créer un transcendantal, ou encore de se brancher sur les machines matérielles pour mieux se créer un désir*. Pour Deleuze et Guattari, le tout ne peut aboutir qu'à la création-productive ainsi qu'à la création-inventive libre, sans la muraille du despotisme, sans nourrir les fins du capitalisme qui, selon eux, retire de cette muraille les briques qu'il veut bien. De leur avis, il importe de remplacer le moi psychologique – et la triangulation œdipienne qui s'y rattache – par le schizo, de même que la psychanalyse par la schizo-analyse : alors que la psychanalyse marque des codes dans l'inconscient, l'ouvrant aux formes fantasmatiques ainsi qu'au théâtre des schèmes, la schizo-analyse décode l'inconscient, l'ouvrant aux forces matérielles ainsi qu'à l'usine des bonnes rencontres et de la production en faisant éclater

---

<sup>756</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 256-257.

les normes capitalistes au nom des flux révolutionnaires. Il doit en être ainsi, estiment-ils, car *le désir se situe au niveau des conditions matérielles d'existence*, et non dans un idéalisme du manque qui se traduirait de manière onirique ou fantasmatique. Le désir est selon eux impersonnel, et, surtout, *anœdipien*.

Selon Deleuze et Guattari, Freud a eu tort d'axer sur la famille, sur les catégories familialistes au lieu de considérer les catégories sociales et politiques. Pour eux, il a manqué l'essentiel : *ce qui nous marque, ce qui se contre-effectue par création-réelle dans notre mémoire transcendante, ce sont des forces matérielles, des codes sociaux et des règles liées au capitalisme*. La tâche de la schizo-analyse n'est donc pas de proposer une nouvelle interprétation de l'inconscient, mais de supprimer toute interprétation *pour le faire fonctionner à nouveau dans l'expérience concrète*. Il importe pour cela de faire éclater Œdipe, le sujet, les objets, les fantasmes, les symboles, etc. Pour Deleuze et Guattari, la schizo-analyse déchire en lambeaux les schèmes et les images molaires : « Détruire, détruire : la tâche de la schizo-analyse passe par la destruction, tout un nettoyage, tout un curetage de l'inconscient. Détruire Œdipe, l'illusion du moi, le fantôme du surmoi, la culpabilité, la loi, la castration...<sup>757</sup> ». Ils vont jusqu'à affirmer qu'un écrivain comme Proust a su s'ouvrir aux machines matérielles, contre les machines sociotechniques, au profit d'une entreprise créatrice de l'ordre de la schizo-analyse :

Proust disait que le tout est produit, qu'il est lui-même produit comme une partie à côté des parties, qu'il n'unifie ni ne totalise, mais qui s'applique à elles en instaurant seulement des communications aberrantes entre vases non communicants, des unités transversales entre éléments qui gardent toute leur différence dans leurs dimensions propres.<sup>758</sup>

S'ouvrir aux signes matériels ou sensibles, se laisser couper par ces machines plutôt que par les schèmes imposés dans les machines sociales et techniques, cela équivaut pour Deleuze et Guattari à vivre en créateur, en révolutionnaire au nom de productions et

---

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 51.

d'inventions libres, schizophrènes, moléculaires, sans désir d'être réprimé par quelques instances molaires que ce soient. Certes, nous disent-ils, la répression risque toujours de s'imposer au créateur, les machines despotiques et capitalistes s'efforçant de le marquer par la violence de leurs signes artificiels. Or, c'est justement parce qu'un tel risque existe à leur avis qu'ils théorisent quelques années après l'*Anti-Œdipe* ce qu'ils appellent une *machine de guerre*, laquelle n'a rien à voir avec la guerre telle que nous l'imaginons de prime abord, soit sous la forme de la destruction empirique qui se répète matériellement dans l'histoire, mais qui a tout à voir avec la création transcendantale qui, selon la philosophie deleuzo-guattarienne, se répète spirituellement dans la mémoire de ceux et celles qui résistent à la répression au nom de la liberté révolutionnaire<sup>759</sup>. C'est une machine sans armée, sans armes, sans soldats – une machine grouillant d'idées virtuelles prêtes à s'effectuer par création-productive dans la réalité matérielle. Bref, soutiennent nos auteurs, c'est une machine menant une guerre *créatrice*, ne luttant, ne guerroyant que contre ce qui cherche à lui imposer ses mailles conservatrices, ses clichés étouffants, ses forces pleines de haines et de ressentiments. C'est une guerre extérieure à l'appareil d'État, la machine de guerre cherchant à ne pas être capturée par lui, qui pourrait la molariser sous forme d'armes, de soldats et d'armées, tournant alors la création transcendantale en destruction empirique par le moyen de schèmes n'ayant plus rien à voir avec le concret, étant tourné vers les illusions et la bêtise idéologique. Alors que, chez Deleuze et Guattari, la machine de guerre module vers la nouveauté, contre les modèles formels et abstraits, l'appareil d'État cherche

---

<sup>759</sup> Manola Antonioli montre clairement la dualité qu'il y a chez Deleuze et Guattari entre les grandes machines répressives et les petites machines révolutionnaires : « Il y a des machines étatiques, despotiques ou religieuses, et la grande machine capitaliste, qui ont une vocation répressive et une structure molaire, mais il y a aussi le fonctionnement imprévisible de grandes et petites "machines de guerre" qui se situent aux marges des grandes machines répressives et qui arrivent parfois, de façon précaire et imprévisible, à créer des espaces de liberté. Il faut donc abandonner la perspective d'une "révolution", au sens d'un renversement généralisé qui pourrait instaurer la liberté et la créativité moléculaire à la place de la répression étatique et policière ou de l'exploitation capitaliste, parce que le fonctionnement machinique est fait des deux mouvements coexistants de territorialisation et de déterritorialisation, de répression et de liberté ». Suivant la pensée deleuzo-guattarienne, la machine de guerre n'est donc pas celle conduisant aux révolutions dans un sens historique, lesquelles se terminent toujours mal, mais celle conduisant à des micro-révolutions menant à la seule création de nouveauté. Le révolutionnaire par excellence, ce serait l'artiste – pensons à Proust, Kafka, Bacon, ou encore Hitchcock. Manola Antonioli, « La machination politique de Deleuze et Guattari », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 77.

quant à lui à freiner la création modulante au nom de la conservation de tels modèles. Dans un entretien de l'époque de *Mille plateaux*, Deleuze résume :

La machine de guerre n'a pas du tout pour objet la guerre; elle a pour objet un espace très spécial, *espace lisse*, qu'elle compose, occupe et propage. Le *nomadisme*, c'est précisément cette combinaison machine de guerre-espace lisse. Nous essayons de montrer comment et dans quel cas la machine de guerre prend la guerre pour objet (quand les appareils d'État s'approprient la machine de guerre qui ne leur appartenait pas d'abord). Une machine de guerre peut être révolutionnaire, ou artistique, beaucoup plus que guerrière.<sup>760</sup>

Alors que, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, les instances molaires relèvent des distributions sédentaires – la muraille despotique comme espace strié – distributions qui se conservent dans la mémoire marquée des esprits asservis, la machine de guerre permet la création-productive de nouveautés sous l'aspect de la distribution nomade. Selon Deleuze et Guattari, il en résulte une libération de l'esprit par rapport au striage ainsi qu'aux schèmes dominants, de même qu'une ouverture à l'espace lisse du corps sans organes, lequel comporte une multiplicité de forces matérielles et de signes sensibles aptes à contre-effectuer en lui une multiplicité d'idées virtuelles qui n'ont plus rien à voir avec la marque des systèmes molaires et répressifs. Tel est le sens du désir révolutionnaire, de la schizophrénie et de la machine de guerre pour Deleuze et Guattari, la schizo-analyse étant chez eux l'une des formes que prend cette machine de guerre – au même titre que le livre-machine, que la peinture expressive ou que le cinéma de l'image-temps.

\*

En résumé, Deleuze et Guattari conçoivent la nature sous l'aspect d'un processus de production, les machines désirantes la faisant fonctionner. Les machines sont pour eux des flux matériels (empirisme des forces), tandis que le désir est idéal (transcendantal). De

---

<sup>760</sup> Gilles Deleuze, « Entretien sur *Mille plateaux* », *Pourparlers – 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 50-51.

ce point de vue, un tel désir n'est pas subjectif, mais *présubjectif*, de l'ordre de l'inconscient. Il constitue un processus opérant par synthèses disjonctives, connectant entre elles les machines disparates, lesquelles ne fonctionnent que détraquées. Si, pour Deleuze et Guattari, les machines sont des flux matériels, soit des forces en mouvement, leurs connexions sont des coupures de flux. Il en résulte chez eux la création-productive de bricolages, d'assemblages de machines, soit de mélanges de forces. Le désir deleuzo-guattarien machine ainsi la réalité matérielle (*hylè*), ce qui fait du monde une gigantesque production. De plus, estiment Deleuze et Guattari, l'ensemble des connexions entre les machines matérielles engendre une continuité idéale. Les idées immanentes au désir, ce sont à leur avis des objets partiels, lesquels sont contre-effectués par création-réelle depuis les coupures de flux, soit la rencontre entre deux machines matérielles. Les objets partiels sont pour eux des traces structurelles dans la mémoire inconsciente (intensités, idées virtuelles, heccétés). S'ils sont « partiels », ce n'est pas parce qu'ils manqueraient de quelque chose – le manque étant d'après nos auteurs le fantasme d'un souvenir passé, ce qui, selon eux, appartient à la fiction – mais parce qu'il est une structure virtuelle *qui a tout à créer* dans le monde actuel, étant alors concret, de même que tendu vers l'avenir. Pour Deleuze et Guattari, les machines matérielles sont moléculaires en elles-mêmes, mais leurs assemblages rendent possible le domaine du molaire, lequel n'existe qu'en droit. Il s'ensuit chez eux la création-inventive de machines sociales, techniques et organiques.

En parallèle, Deleuze et Guattari soutiennent que la perspective moléculaire des machines relève pour sa part des faits. Ils la qualifient de schizophrénique, puisque la réalité apparaît à leurs yeux comme étant plurielle, éclatée, de même qu'en perpétuel devenir. C'est pour eux un corps sans organes, soit une multiplicité de forces matérielles indéterminées, que seul l'esprit délirant est apte à sentir. C'est encore chez eux un espace lisse (ou une molécule géante) comme amalgame de différences externes (matérielles) et de différences internes (idées). Ces différences internes, ils affirment que ce sont des objets partiels, lesquels donnent un sens à la création-productive des assemblages de machines et, de façon univoque, permettent la formation des machines molaires dans un espace strié, où

se trouvent les corps organisés. De leur point de vue, le corps sans organes a beau résister à ce striage, il y a malgré tout de la production de mélanges de forces (fait) et de l'invention de formes perceptibles et d'abstractions compréhensibles (droit). Ces productions et inventions font de la nature une immense industrie, les machines techniques et socio-politiques dérivant en droit des machines désirantes de fait. La schizophrénie naturelle du corps sans organes se voit alors molarisée, prenant l'allure d'une paranoïa industrielle dans les corps organisés. C'est que, estiment Deleuze et Guattari, si la schizophrénie est *libre et nomade* dans le moléculaire (forces matérielles), la paranoïa est *emprisonnée et sédentarisée* dans le molaire (formes et abstractions). La création-inventive de schèmes prend ici le dessus, et l'esprit doté de bon sens, dans sa rencontre avec ces schèmes propres à l'empirisme des formes, voit sa mémoire inconsciente contre-effectuée par eux. Les anciennes inscriptions se conservent alors en enregistrements sous le mode de la consommation. Pour nos auteurs, la psychanalyse a analysé l'inconscient en fonction de certains de ces schèmes, notamment ceux relatifs à la famille (la triangulation œdipienne : papa, maman et moi). Au lieu de prendre en compte le fonctionnement machinique et concret de l'inconscient, les psychanalystes y auraient plaqué des schèmes fantasmatiques et fictifs sous prétexte qu'il faudrait les interpréter. Or, soutiennent Deleuze et Guattari, connaître l'inconscient, ce n'est pas l'interpréter en se tournant vers le droit, mais *l'expérimenter dans les faits*. D'après eux, l'inconscient ne fantasme pas selon des fictions issues de la création-inventive : *il est affecté par la matière sous le mode de la création-réelle, puis influe sur la matière sous le mode de la création-productive*. La psychanalyse aurait donc étouffé l'esprit, s'étant en cela – malgré elle – avérée complice du système capitaliste.

Avant d'aborder le capitalisme en tant que tel, Deleuze et Guattari exposent ses conditions d'émergence. Selon eux, celles-ci s'inscrivent notamment sur le *socius*, soit sur le corps sans organes en tant qu'il a été strié, d'un côté, en assemblages machiniques et, de l'autre côté et de façon univoque, en formes et abstractions molaires. C'est toute une perspective socio-politique qui s'ouvre, le désir prenant l'allure d'un désir révolutionnaire, et les inventions découlant des productions, l'allure d'une répression politique. Deleuze et

Guattari affirment que tout commence avec le socius sauvage de la Terre, qui reflète la contre-effectuation d'idées ou de codes dans l'inconscient collectif, la création-réelle prenant la forme du marquage, de l'enregistrement et de la cruauté. Puis, il s'ensuit à leur avis le socius barbare du Despote, propre à l'effectuation des idées marquées. S'il y a pour eux un revers factuel dans cette effectuation, soit de la création-productive, c'est principalement le droit qui prime ici, à savoir la création-inventive de schèmes socio-politiques de l'ordre du surcodage. Le Despote, c'est selon eux l'État comme invention dérivée du travail de l'imagination, soit d'une synthèse conjonctive. L'État s'apparente à leurs yeux à une muraille faite de briques serrées les unes contre les autres de manière à ne laisser libre cours à aucun désir révolutionnaire. Ainsi bloque-t-il en ce sens la création d'autrui, bien qu'il soit lui-même un produit inventé de l'ordre de l'empirisme des formes. Les forces matérielles prennent alors la forme d'outils, et les intensités idéelles s'expriment en abstractions langagières. Suivant Deleuze et Guattari, il s'agit que de tels schèmes s'éloignent de la réalité concrète pour que l'État despotique règne en fonctions de bêtes illusions qui, dans les pires cas, pourraient engendrer de la destruction. À leur avis, le surcodage marque d'ailleurs l'inconscient collectif, plongeant les esprits dans la soumission en structurant leur mémoire virtuelle en fonction des enregistrements despotiques, soit des schèmes conservés. Enfin, ils estiment que le capitalisme retire certaines briques de la muraille despotique pour libérer les flux matériels schizophréniques et le désir idéal révolutionnaire. Ainsi libérerait-il de la création, les esprits pouvant de nouveau produire et inventer; mais, en contrepartie, il contrôlerait le tout par l'entremise des briques restantes, continuant à contre-effectuer dans l'inconscient collectif les schèmes formels et abstraits issus des codes sociaux et politiques, le tout au moyen du socius sauvage. Pour Deleuze et Guattari, le schème du manque est l'un de ceux qu'il génère par création-réelle, les gens désirant alors travailler, consommer, se divertir, etc. Et, de leur avis, c'est là que la répression fait son œuvre : *l'esprit cesse d'être réceptif aux machines matérielles comme forces libres, étant davantage affecté par les schèmes contrôlés par le capitalisme et le despotisme.* Telle est pour eux la ruse du capitalisme, qui réprime le peuple de façon à ce que celui-ci en redemande davantage. Le capital coule de la sorte au profit de nouveaux emplois, de nouveaux

marchés, de la croissance économique, le tout nourrissant par une création-productive accompagnée de création-inventive le socius despotique. Ainsi la schizophrénie moléculaire s'écoule-t-elle dans les voies molaires et paranoïaques tracées à l'avance.

D'après nos auteurs, la psychanalyse contribue quant à elle à générer le schème du manque, quoiqu'à une échelle familialiste. C'est néanmoins pour eux le même schème que répand le capitalisme, cette fois à une échelle socio-politique. L'inconscient collectif serait pour ainsi dire « décalqué » sur les schèmes dominants – ce qui, jugent Deleuze et Guattari, explique pourquoi, même dans les pires régimes politiques, même dans le fascisme, le peuple désire la répression et la destruction, étant pris dans les illusions molaires avec lesquels on a marqué leur mémoire, ne voyant plus la réalité moléculaire. D'où l'importance pour eux de critiquer non seulement le capitalisme, mais aussi la psychanalyse qui ligote à leur regard l'inconscient dans les fantasmes schématisés. Il s'agit en somme de critiquer les schèmes dominants et les vaines tentatives de les interpréter *au nom de l'expérience libre et créatrice des machines désirantes, c'est-à-dire de la réalité matérielle et intensive propre au corps sans organes*. Tel est suivant nos auteurs le projet de la schizo-analyse, qui n'est qu'une invitation à délirer, à expérimenter, non pas n'importe comment, mais *de façon à construire ses propres machines*. Il s'agit pour eux de faire de bonnes rencontres avec les machines matérielles pour que notre désir reste libre de produire et d'inventer en dehors des schèmes dominants, souvent marqués par la bêtise et l'illusion destructrice. S'ils admettent que le bon sens est nécessaire pour se repérer dans le monde, ils considèrent néanmoins qu'un peu de délire schizophrénique permettrait jusqu'à un certain point d'échapper à certaines répressions politiques.

Afin de bien résoudre notre problème, qui consiste à comprendre dans la philosophie deleuzo-guattarienne les rôles de la matière et de la création dans ce qui amène l'être humain à désirer sa propre répression d'un point de vue social et politique, allons droit au but. (1) Selon Deleuze et Guattari, en se connectant au sein du corps sans organes (la réalité matérielle et intensive comme hylè), les machines matérielles influent sur le désir

idéal, de telles coupures de flux générant par création-réelle des inscriptions de toutes sortes (idées virtuelles, objets partiels, heccétés comme reflets des forces matérielles de fait). Nous trouvons ici un *rapport entre les machines matérielles (empirisme des forces) et la création-réelle de l'inconscient désirant (transcendantalisme modulant et nomade)*. (2) Dans une perspective socio-politique, cela se traduit chez nos auteurs par des connexions de machines sociales, techniques et politiques, ce qui influe de la même manière sur le désir idéal, bien qu'il y ait cette fois une création-réelle d'inscriptions de l'ordre des enregistrements (idées virtuelles, objets partiels ou heccétés comme reflets des schèmes préétablis qui se conservent en droit). C'est ici l'affaire du socius barbare ou de la Terre. Il s'agit, pensons-nous, d'un *rapport entre, d'un côté, les machines socio-politiques (empirisme des formes) dérivées des machines matérielles et, de l'autre côté, la création-réelle de l'inconscient désirant (transcendantalisme moulé et sédentaire), mais cette fois sous le mode de la conservation* – et, c'est là pour Deleuze et Guattari la condition de la répression, l'inconscient étant moulé par l'industrie, et non pas modulé par la nature. (3) Le désir connecte à leur avis les machines matérielles sous l'aspect de synthèses disjonctives, générant par création-productive des assemblages de machines ou des mélanges de forces selon une distribution nomade. C'est là un *rapport entre le désir comme processus (transcendantalisme modulant et nomade) et la création-productive dans l'hylè comme réalité matérielle (empirisme des forces)*. (4) D'un point de vue socio-politique, l'imagination s'applique selon Deleuze et Guattari sur la production désirante, qu'elle relie en droit par la synthèse conjonctive, générant d'un côté des formes sur les assemblages (outils techniques), et de l'autre côté des abstractions (le langage, les règles, les normes, etc.). Voilà le propre du socius primitif du Despote ou de l'État dans la philosophie deleuzo-guattarienne. Il y a ici une *création-inventive du droit formel et abstrait (transcendantalisme moulant et sédentaire) qui met en forme les machines matérielles (passage de l'empirisme des forces à l'empirisme des formes), voire qui s'en détache dans les cas de bêtises et d'illusions (empirisme des formes tout court)*. C'est ici que, suivant Deleuze et Guattari, les schèmes sont inventés (surcodage) : le moi, papa, maman, le manque, etc. Et, ce sont ces schèmes qui, dans cette perspective, peuvent se conserver par leur contre-effectuation dans l'inconscient collectif (répétition ou éternel retour menant à la création-réelle depuis les machines sociales et politiques). (5) Pour finir, le capitalisme

conçu par Deleuze et Guattari brise quelques schèmes pour laisser une part de création au peuple, bien qu'il la contrôle selon ses fins (nourrir le capital); autrement dit, *le capitalisme laisse une part de création-réelle aux machines matérielles (empirisme des forces), mais balisée par la création-réelle des schèmes propres aux machines sociales, dont celui du manque que la psychanalyse nourrit également (empirisme des formes), ce qui mène les esprits à produire et à inventer (transcendantalisme modulant et nomade pour la production, et moulé et sédentaire pour l'invention), le tout entre les filets des productions et des inventions déjà en place dans la réalité matérielle, cruellement marquée par le droit étatique, les gens désirant alors travailler, consommer, se divertir – bref, leur propre répression.*

Tous ces rapports entre la matière et la création présents dans l'*Anti-Œdipe* se résument selon nous ainsi : *soit l'esprit délire dans la matière pour créer librement, soit il se soumet, sous l'influence du manque, aux schèmes formels et abstraits du côté du bon sens pour créer selon les règles despotiques contrôlées par le système capitaliste.* Au demeurant, le premier tome de *Capitalisme et schizophrénie* est loin d'être simple, et le résumer de façon claire, comme nous avons essayé de le faire, est une tâche difficile, si ce n'est impossible. Plusieurs ont d'ailleurs reproché à Deleuze et à Guattari l'obscurité de l'*Anti-Œdipe*, et sans doute avec raison, les idées y étant développées sans explications claires, souvent dans un certain désordre. Hélas, le second tome de *Capitalisme et schizophrénie*, soit *Mille plateaux*, est tout aussi ardu, sinon plus. Nos auteurs y approfondissent néanmoins leurs réflexions politiques, et les rapports entre la matière et la création s'y trouvent enrichis. Voilà pourquoi il importe à présent d'explorer les grandes lignes de ce livre en gardant à l'esprit ces rapports.

### 3.3 – Création matérielle (micro-politique) et conservation formelle (macro-politique) (problème 3)

La réflexion politique de Deleuze et de Guattari continue avec *Mille plateaux* (1980), le second tome de *Capitalisme et schizophrénie*. Selon leurs dires, ce livre est écrit à *n* voix – c'est-à-dire que, comme l'*Anti-Œdipe*, il a été écrit à deux; mais, puisque derrière la forme du sujet « Deleuze » et du sujet « Guattari », il y a de leur avis une multiplicité de forces

matérielles et d'intensités idéelles grouillantes, ils affirment que leurs livres sont le fruit d'une multiplicité indéfinie : « Nous avons écrit *L'Anti-Œdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde<sup>761</sup> ». D'après eux, les noms « Gilles Deleuze » et « Félix Guattari » inscrits sur la couverture de leurs livres ne sont là que par habitude, par souci d'une reconnaissance fondée sur les schèmes abstraits et sur la répétition matérielle. Toutefois, affirment-ils, c'est une multiplicité de rencontres entre forces concrètes, entre différences matérielles et idéelles, qui a dans les faits permis la création de *Mille plateaux*. Ce n'est pas l'affaire de subjectivités, mais de forces actuelles et d'idées virtuelles contre-effectuées, suivant l'empirisme transcendantal, lequel n'est pas à négliger dans une lecture de *Mille plateaux*, comme l'indique ce passage : « Dès qu'on attribue le livre à un sujet, on néglige ce travail des matières, et l'extériorité de leurs relations. On fabrique un bon Dieu pour des mouvements géologiques<sup>762</sup> ». Le mot « géologique » doit ici attirer notre attention, car c'est bien un vocabulaire lié à la terre, aux territoires et à une espèce de géographie intensive dont il est question dans cet ouvrage.

Moins axé sur la critique que *L'Anti-Œdipe*, *Mille plateaux* est une longue tentative de création de nouveaux concepts à tendance géologique et, en parallèle, d'une forme d'écriture originale. De fait, ce livre n'est pas écrit en chapitres, mais en *plateaux* – Deleuze et Guattari empruntant la notion de « plateau » à l'anthropologue Gregory Bateson<sup>763</sup>. Ce

---

<sup>761</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 9.

<sup>762</sup> *Ibidem*.

<sup>763</sup> Dans son article portant sur le concept deleuzo-guattarien de plateau, Chan-Woong Lee explique le contexte dans lequel Bateson s'en sert : « Bateson [...] crée ce concept pour caractériser la culture de Bali, à la suite de la collaboration ethnologique avec Margaret Mead : la communauté de Bali s'efforce, dans tous les terrains quotidiens, d'obtenir la stabilité de l'état corporel ainsi que psychique, en chassant tout mécanisme de montée vers un point culminant, lequel semble en revanche marquer la culture occidentale ». Dans les mots de Bateson auxquels Deleuze et Guattari se réfèrent : « La tendance, peut-être humainement fondamentale, vers une interaction cumulative, est ainsi bridée : une espèce de "plateau" continu d'intensité est substituée à l'orgasme, au fur et à mesure que l'enfant s'adapte à la vie balinaise ». Un plateau, c'est donc ici une multiplicité intensive comme ensemble de *conditions matérielles* propres à un certain équilibre social.

Chan-Woong Lee, « Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari : ses implications épistémologique et éthique », *Kriterion, Belo Horizonte*, n° 129, Jun./2014, p. 89; et Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit : tome 1*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, p. 125.

que nos auteurs cherchent par là, c'est une désorganisation du livre, lequel perd tout ordre allant d'un début à une fin. Chaque plateau se tient en lui-même, ne nécessitant pas une lecture de ceux qui les précèdent. Et pourtant, ce que nous constatons à la lecture de *Mille plateaux*, c'est que chacun d'eux renvoie aux autres, approfondissant un ou des concepts que les autres n'abordaient que vaguement. Il s'agit alors de voyager d'un plateau à l'autre, de revenir sur celui-ci après avoir lu celui-là, le tout de façon aléatoire, au gré du type de lecture choisi. Cela rend d'ailleurs *Mille plateaux* difficile à aborder, la prolifération des concepts pouvant générer maintes confusions. Deleuze et Guattari estiment pour leur part que cette confusion est une espèce d'exercice, une manière d'expérimenter la multiplicité intensive caractéristique de la réalité matérielle. Non seulement ces derniers cherchent-ils à brouiller leur subjectivité, mais ils souhaitent aussi démonter la signifiante et l'objectification du monde. C'est donc afin d'exprimer la multiplicité du réel que *Mille plateaux* est éclaté dans son style : « Il n'y a pas de différence entre ce dont un livre parle et la manière dont il est fait. Un livre n'a donc pas davantage d'objet<sup>764</sup> ». À force de lire et de relire *Mille plateaux*, la perplexité du lecteur face à ce qui lui pose problème finit par s'atténuer, l'avancée désordonnée dans sa lecture le poussant à mieux comprendre l'ensemble et les solutions qu'il contient en rencontrant des notions se connectant les unes aux autres. D'un point de vue deleuzo-guattarien, *Mille plateaux* se veut un livre-machine qui fonctionne par connexions d'éléments hétérogènes. C'est pourquoi il est, comme l'était déjà l'*Anti-Œdipe* mais sous une autre forme, une sorte d'expérimentation. Par ailleurs, Deleuze et Guattari affirment que l'écriture n'est pas une affaire de signification – ce qu'ils rapportent automatiquement à de l'idéologie, le signifiant étant pour eux un schème molaire susceptible de réprimer le devenir du langage – mais d'*arpentage* : il ne faut pas chercher à comprendre, mais plutôt à *sentir* ce qui provoque la pensée.

S'il y a un mot pour décrire *Mille plateaux*, c'est à notre sens celui de multiplicité, que Deleuze et Guattari conceptualisent sous l'appellation de « *rhizome* ». À la recherche historique et généalogique des racines, ils opposent le déploiement géographique des

---

<sup>764</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 10.

rhizomes – un rhizome étant la tige de certaines plantes vivaces, tige qui se multiplie dans toutes les directions de manière quelque peu désordonnée et anarchique<sup>765</sup>. Pour nos auteurs, le devenir concret de la réalité est à l'image du rhizome, la racine étant plutôt analogue aux abstractions avec lesquelles nous déterminons selon eux cette réalité dans un désir despotique de contrôle et de maîtrise de celle-ci. Ainsi, contre l'interprétation-racine abstraite, ils proposent l'*expérimentation-rhizome concrète*. C'est pourquoi *Mille plateaux* est écrit dans un style rhizomatique : au livre classique qui procède par chapitres ordonnés en schémas, que Deleuze et Guattari relie à l'idée de « racine », une racine allant dans des directions précises, facilement repérables, ils opposent le livre allant par rhizomes, dans tous les sens, prenant alors des voies hétérogènes difficilement retraçables. Le livre-racine procède d'après eux par formes et représentations abstraites, cherchant à imiter le monde comme cosmos ordonné, lequel contient en son sein une diversité d'objets et de sujets :

Un premier type de livre, c'est le livre-racine. L'arbre est déjà l'image du monde, ou bien la racine est l'image de l'arbre-monde. C'est le livre classique, comme belle intériorité organique, signifiante et subjective (les strates du livre). Le livre imite le monde, comme l'art, la nature : par des procédés qui lui sont propres, et qui mènent à bien ce que la nature ne peut pas ou ne peut plus faire. La loi du livre, c'est celle de la réflexion, le Un qui devient deux.<sup>766</sup>

Or, pour Deleuze et Guattari, c'est là une vieille image de la pensée fondée sur le désir de transcendance où priment les binarités, comme par exemple le vrai et le faux, le bien et le mal ou encore le beau et le laid : « Un devient deux : chaque fois que nous rencontrons

---

<sup>765</sup> Pour exprimer le caractère géographique ou topologique du rhizome, Deleuze et Guattari affirment qu'il fonctionne à l'instar d'une carte faite d'idées virtuelles ou d'heccéités qu'il s'agit de produire dans le processus d'actualisation insistant dans la réalité matérielle. La carte, disent-ils, s'oppose au calque, qui relève d'après eux des schèmes formels et abstraits, lesquels fonctionnent comme des modèles artificiels. Mireille Buydens est éloquente à ce sujet : « Alors que le calque (la représentation) se prétendait le reflet de formes données, fondant du même coup dans l'irréfragable ses découpages et ses institutions, le rhizome révèle au contraire l'indéterminé du transcendantal : *rien n'est donné, tout est produit*. Construisez vos multiplicités (vos idées, vos événements), bâtissez vos heccéités, soyez créatifs, linéarisez les formes, asservissez-les, tracez des lignes, libérez votre main. Tout est possible puisque le transcendantal est une matière intensive et aformelle ».

Mireille Buydens, *Sahara – L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, p. 34.

<sup>766</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 11.

cette formule [...] nous nous trouvons devant la pensée la plus classique et la plus réfléchie, la plus vieille, la plus fatiguée<sup>767</sup> ». Deleuze et Guattari estiment que, dans la pensée classique, la diversité transcendante des objets et des sujets (relative à l'empirisme des formes) n'a rien à voir avec la véritable multiplicité comme immanence (propre à l'empirisme transcendantal). Selon eux, la multiplicité procède concrètement par rhizomes. Si *Mille plateaux* est écrit sous une forme rhizomatique, c'est donc parce que, à leur avis, l'ensemble de la réalité se déploie aussi de façon immanente et rhizomatique :

Un rhizome comme tige souterraine se distingue absolument des racines et racinelles. Les bulbes, les tubercules sont des rhizomes. Des plantes à racine ou racelle peuvent être rhizomorphes à de tout autres égards : c'est une question de savoir si la botanique, dans sa spécificité, n'est pas tout entière rhizomorphique. Des animaux même le sont, sous leur forme de meute, les rats sont des rhizomes. Les terriers le sont, sous toutes leurs fonctions d'habitat, de provision, de déplacement, d'esquive et de rupture. Le rhizome en lui-même a des formes très diverses, depuis son extension superficielle ramifiée en tous sens jusqu'à ses concrétions en bulbes et tubercules. Quand les rats se glissent les uns sous les autres. Il y a le meilleur et le pire dans le rhizome : la pomme de terre et le chiendent, la mauvaise herbe.<sup>768</sup>

Ainsi, *Mille plateaux* est un ouvrage qui ne prétend pas imiter le cosmos à l'instar du livre-racine : il veut, en tant que livre-rhizome, nous faire expérimenter ce qu'est la multiplicité hétérogène du chaosmos comme ensemble de différences matérielles. D'après Deleuze et Guattari, il importe pour cela de se détacher de notre subjectivité et de sentir le processus d'individuation qui nous crée (*devenir-animal – asubjectivité*), puis le processus de différenciation qui grouille entre les forces nous composant (*devenir-intense – asignifiance*), et enfin de sentir les forces matérielles elles-mêmes qui appartiennent à notre corps sans organes (*devenir-imperceptible – anorganisation*). À leur avis, ce n'est pas l'interprétation qui nous permet un tel voyage vers l'imperceptible, à savoir un travail de l'imagination sous l'aspect de la création-inventive, mais l'*expérimentation*, c'est-à-dire les rencontres violentes

---

<sup>767</sup> *Ibidem*.

<sup>768</sup> *Ibid.*, p. 13.

avec des forces qui provoquent la pensée sous l'aspect de la création-réelle. Pour eux, l'expérimentation relève de la pratique, puisqu'elle amène la pensée à s'activer sous les rencontres hasardeuses avec la matière, ce qui est plus concret que l'interprétation, tendue vers la théorie en ce qu'elle tourne la pensée vers les représentations formelles et abstraites tracées par l'imagination<sup>769</sup>. Dans *Dialogues*, coécrit avec son étudiante Claire Parnet, Deleuze affirme qu'avec l'expérimentation, il y a « tout un monde de micro-perceptions qui nous mènent à l'imperceptible. Expérimentez, n'interprétez jamais. Programmez, ne fantasmez jamais<sup>770</sup> ». Selon un point de vue deleuzo-guattarien, il s'agit d'explorer des zones inscrites en dehors de notre conscience et du bon sens qui lui appartient comme dérivé abstrait. Il s'agit de délirer concrètement en nous ouvrant à la sensation du corps sans organes, c'est-à-dire aux rencontres avec les différences matérielles, le tout dans l'empirisme des forces. Il s'agit aussi de nous ouvrir à la sensation du précurseur sombre comme processus transcendantal, lequel sert à la création de nouveauté lorsqu'il se génère depuis les forces matérielles du corps sans organes. Chez Deleuze et Guattari, la conservation de l'ancien provient des corps organisés et de la clarté abstraite et perceptive. Donc, pour eux, la création du nouveau ne peut qu'être un alliage entre le corps sans organes et le transcendantal, où toute détermination formelle s'estompe au nom de l'indéterminé.

Tout comme le corps sans organes en tant que multiplicité hétérogène de forces matérielles, il faut en somme d'après nos auteurs expérimenter les connexions transcendantales, lesquelles relient la pluralité des *agencements* qui en dérivent, qu'ils soient biologiques, artistiques, politiques, etc. C'est pourquoi, au détriment des critères classiques

---

<sup>769</sup> Arnaud Bouaniche définit de la sorte ce qu'il entend par la notion deleuzienne de l'expérimentation : « Lorsque la pensée prend pour objet la nouveauté, elle devient donc "expérimentation", en un triple sens : d'abord au sens où elle tente des directions nouvelles : dans la mesure, ensuite, où elle n'est pas simplement extérieure à l'objet de sa pensée, mais où elle participe de manière active à ce qu'elle tente; et où, enfin, elle s'engage dans un processus dont elle ignore l'issue ou le résultat ». L'expérimentation chez Deleuze – et Guattari – s'avère donc une pratique menant à la nouveauté en ce qu'elle est provoquée par le caractère hasardeux des forces matérielles dans le cours de l'expérience. Arnaud Bouaniche, *op. cit.*, p. 40.

<sup>770</sup> Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 60.

que sont notamment pour Deleuze et Guattari les formes historiques et identitaires, c'est à travers la notion d'agencement qu'ils souhaitent considérer l'ensemble de la réalité dans *Mille plateaux*. Qu'est-ce qu'un agencement ? Dans la philosophie deleuzo-guattarienne, c'est un *couplage d'éléments matériels dans une perspective sociale et politique*. À l'instar de la machine désirante de l'*Anti-Œdipe* – concept que nos auteurs abandonnent dans *Mille plateaux* – un agencement est pour eux ce qui permet à des termes hétérogènes de tenir entre eux. C'est en quelque sorte *la mise en relation de ce qui diffère dans les faits*. La notion d'agencement de *Mille plateaux* s'apparente ainsi à la synthèse disjonctive deleuzienne, mais dans un contexte politique ou socio-géographique. C'est d'ailleurs dans *Kafka : pour une littérature mineure* (1975) que le concept apparaît pour la première fois, étant mis en rapport avec celui de machine en ce qu'un agencement est la mise en relation des termes moléculaires (forces matérielles) en assemblages (mélanges de forces) rendant possible le domaine du molaire. Deleuze et Guattari écrivent : « chez Kafka, la multiplicité moléculaire tend elle-même à s'intégrer ou à faire place à une machine, ou plutôt à un *agencement machinique* dont les parties sont indépendantes les unes des autres, et qui n'en fonctionne pas moins<sup>771</sup> ». Selon eux, Kafka a mis en lumière les mouvements permettant à des termes hétérogènes de se connecter au sein de la vie des individus et des sociétés, de même que de les transformer de l'intérieur – et, ces mouvements synthétisant, voilà ce qu'est un agencement.

Pour le reste, *Mille plateaux* rend compte d'une pensée naturaliste. Que devons-nous comprendre ici par « nature » ? Nous le savons en ce qui concerne Deleuze, et Guattari semble aller dans le même sens lorsqu'il rédige avec lui : c'est à la fois *ce qui existe empiriquement*, soit les différences matérielles comme multiplicités de forces, et *ce qui insiste transcendantalement*, à savoir les idées virtuelles comme multiplicités structurelles de l'ordre de la mémoire ontologique. Dans *Logique du sens*, Deleuze développe ce thème de la nature en se référant à Lucrèce. Il la décrit sous l'aspect d'une *pluralité matérielle* : « Pas une herbe ni un cours d'eau qui n'impliquent une diversité de matière, une hétérogénéité

---

<sup>771</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 68.

d'éléments<sup>772</sup> ». En plus d'être une pluralité de forces, la nature est pour Deleuze une *production* de cette pluralité; et, la diversité des éléments produits ne doit pas être totalisée en des catégories abstraites de l'ordre de l'unité ou de la totalité. Chez lui, il n'y a que des différences matérielles distribuées et mises en rapport sous l'aspect de la conjonction :

La Nature n'est pas attributive, mais conjonctive : elle s'exprime dans « et », non pas dans « est ». Ceci et cela : des alternances et des entrelacements, des ressemblances et des différences, des attractions et des distractions, des nuances et des brusqueries. La Nature est manteau d'Arlequin tout fait de pleins et de vides.<sup>773</sup>

Comme nous le constaterons bientôt, la conception de la nature propre à *Mille plateaux* n'est pas si différente : pour Deleuze et Guattari, la nature est l'ensemble des termes matériels et de leurs relations distributives. Ainsi la nature évoque-t-elle chez eux quelque chose de concret, l'empirisme transcendantal nous permettant de bien la saisir. Au reste, c'est dans le plateau « La géologie de la morale » qu'ils développent principalement leur naturalisme, et c'est pourquoi nous le choisissons d'abord pour mener notre étude de *Mille plateaux*<sup>774</sup>. Il y est fait mention d'une *matière primitive* à partir de laquelle nous pouvons appréhender le réel dans son ensemble. Une telle matière primitive dans la pensée deleuzo-

---

<sup>772</sup> Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 308.

<sup>773</sup> *Ibidem*.

<sup>774</sup> Le titre « La géologie de la morale » évoque bien entendu l'ouvrage de Nietzsche, *La généalogie de la morale*. Alors que celui-ci cherche les origines des valeurs morales, sociales et politiques par l'entremise d'une analyse de la culture dans son rapport aux instincts humains, Deleuze et Guattari cherchent quant à eux ces mêmes origines, mais *directement dans la nature*, dans les rapports entre la matière actuelle et les idées virtuelles. D'où la référence à la géologie, que Pierre Montebello décrit de la sorte : « Les géologues ont été les premiers à s'opposer aux thèses théologiques sur l'âge de la terre. C'est que la méthode géologique est très différente de la spéculation : le géologue observe des plissements, des sédimentations, des épaisissements, des mélanges de roches, de matières, de minerais, des déplacements de plaques, des écoulements hydrauliques souterrains... La géologie appelle strate tout phénomène d'épaissement, de densification, de plissement dans une couche géologique. Lorsqu'on traite de la terre, la première nécessité est de se plier à cette méthode, et de se demander si les régimes d'individuation de la nature qui vont donner la mécanosphère, la biosphère, la noosphère ne seraient pas autre chose qu'une mécanique géologique terrestre, s'ils ne relèveraient pas seulement de plissements, de pliages, rabattements, et donc d'une stratification ». Rappelons que, dans l'*Anti-Œdipe*, les machines désirantes sont dans un rapport univoque avec les machines sociales, techniques et politiques. *Mille plateaux* continue dans cette voie, et ce malgré l'abandon du concept de machine. Pierre Montebello, *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 140.

guattarienne, nous la comprenons comme appartenant à l'empirisme des forces : *c'est la multiplicité des différences matérielles en tant qu'elles sont des flux d'intensités sensibles*. Dans *Le pli : Leibniz et le baroque*, Deleuze décrit effectivement une telle matière comme étant fluide, en plus d'être en constant mouvement au sein de la multiplicité des forces. Cette matière ne devrait pas être saisie sous le mode de l'extension, ni du point physique, une telle conception étant trop abstraite au regard de Deleuze. C'est plutôt selon lui une intensité aformelle, un fluide sensible, mais non perceptible. Dans ses mots : « ce qui définit un fluide absolu, c'est précisément l'absence de cohérence ou de cohésion, c'est-à-dire la séparabilité des parties, qui ne convient en fait qu'à une matière abstraite et passive<sup>775</sup> ». D'après cette perspective, puisque la matière primitive permet de saisir le réel et tout ce qu'il comprend, il va sans dire qu'elle permet aussi de saisir la politique, laquelle dérive, tant pour Deleuze que pour Guattari, de la nature qui lui demeure immanente.

C'est là que surgit notre problème : chez Deleuze et Guattari, comment la politique se crée-t-elle à partir de la matière primitive comme flux de forces matérielles ? La différenciation y est sans doute pour quelque chose, nos auteurs parlant plutôt de *variation* dans *Mille plateaux*, question d'éviter une vision trop évolutionniste de la genèse donnant naissance à la politique. Ils préfèrent parler de « stratification » des forces matérielles, la stratification étant chez eux une nouvelle façon de conceptualiser l'effectuation, l'actualisation ou l'individuation. À notre problème, nous ajoutons ces questions : dans la pensée deleuzo-guattarienne, comment la multiplicité de la matière s'organise-t-elle en formes rigides, appelées des *strates* ? En quoi les différences matérielles sont-elles inhérentes à la création de strates de nature sociale et politique ? Autrement dit, pour Deleuze et Guattari, comment s'opère la création de la politique abstraite depuis la matière concrète ? Quel est d'après *Mille plateaux* le processus transcendantal créatif qui permet, depuis les forces matérielles empiriques, de déterminer des formes politiques également empiriques ? Résoudre ce problème n'est pas chose facile, vu la quantité de nouveaux concepts introduits par nos auteurs dans leur ouvrage. Nous tâcherons ainsi de nous en

---

<sup>775</sup> Gilles Deleuze, *Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, p. 8.

tenir à l'essentiel en nous efforçant d'établir des liens avec ce que nous avons développé auparavant, notamment avec notre distinction entre l'empirisme des forces et l'empirisme des formes, sans omettre le transcendantal reliant l'un à l'autre.

Soulignons rapidement qu'ici, l'image du trou noir revêt de l'importance. Suivant les mots de Deleuze et de Guattari, les flux matériels sont pour ainsi dire « emprisonnés » dans des strates, lesquelles, semblables à des trous noirs, s'épaississent et font gonfler le corps sans organes sous l'aspect d'un plan de consistance – plan à partir duquel naissent les organes et les formes déterminées. Dans *Dialogues*, Deleuze affirme d'ailleurs que cette image du trou noir est le fruit des réflexions de Guattari : « Félix travaillait sur les trous noirs; cette notion d'astronomie le fascine. Le trou noir, c'est ce qui vous capte et ne vous laisse pas sortir. Comment sortir d'un trou noir ? Comment émettre du fond d'un trou noir ? Se demande Félix<sup>776</sup> ». En parallèle, tel que nous le développerons, une double articulation s'opère selon Deleuze et Guattari : d'un côté, des unités moléculaires sont prélevées sur la matière instable, permettant la *sédimentation de substances*; d'un autre côté, des structures molaires sont mises en places, stables et compactes, donnant lieu au *plissement de formes*. Suivant leur formulation d'inspiration géologique :

On appelait contenu les matières formées, qui devaient dès lors être considérées de deux points de vue, du point de vue de la substance en tant que telles matières étaient « choisies », et du point de vue de la forme en tant qu'elles étaient choisies dans un certain ordre (substance et forme de contenu).<sup>777</sup>

Le rapport sédimentation-plissement semble opérer la création de substances formelles qui, à notre sens, ne sont pas sans lien avec les mélanges de forces et les états de choses de la matière. Nous démontrerons donc que, chez Deleuze et Guattari, la politique dérive d'un tel rapport. Commençons par explorer la réalité matérielle décrite dans *Mille plateaux*.

---

<sup>776</sup> Gilles Deleuze et Claire Parnet, *op. cit.*, p. 24.

<sup>777</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 58.

### 3.3.1 – Du corps sans organes matériel à la création de strates depuis le plan de consistance

Dans le plateau « La géologie de la morale », la nature est appelée « terre » par Deleuze et Guattari. Que veulent-ils dire par là ? Que la nature est *concrète*, étant pour eux un ensemble de forces matérielles. *La terre, c'est le corps sans organes* : il s'agit chez eux de la nature en tant qu'elle n'est pas organisée, étant constituée de flux matériels, d'une multiplicité de forces, soit d'une *matière aformelle*. Comme ils l'écrivent :

On appel[le] matière le plan de consistance ou le Corps sans Organes, c'est-à-dire le corps non formé, non organisé, non stratifié ou déstratifié, et tout ce qui coul[e] sur un tel corps, particules submoléculaires et subatomiques, intensités pures, singularités libres préphysiques et prévitales.<sup>778</sup>

Ainsi la terre est-elle chez Deleuze et Guattari un corps sans organes en ce qu'elle est composée de différences matérielles non organisées, inscrites avant toute physique extensive et toute vie individuée. *Dans la philosophie deleuzo-guattarienne, la terre, c'est la nature comme empirisme des forces et intensités transcendantales – c'est la réalité matérielle et idéale comme corps sans organes, étant antérieure à toute forme organisée, à tout empirisme des formes*. La matière qui s'y trouve, Deleuze et Guattari soutiennent qu'elle est *déterritorialisée*, c'est-à-dire libre, nomade, n'appartenant à aucun territoire fixe, voyageant sans être soumise à une quelconque forme organisée. Il va sans dire qu'elle traverse selon eux librement la terre – ou la nature comme corps sans organes – à un niveau *moléculaire*, terme repris de l'*Anti-Œdipe*. Ce qu'ils qualifient de moléculaire, rappelons-le, c'est ce qui ne peut être perçu, mais seulement *sent*, soit les forces matérielles<sup>779</sup>.

---

<sup>778</sup> *Ibidem*.

<sup>779</sup> Tel qu'exposé par Maël Le Garrec, c'est une physique du sensible – du corps sans organes – qui constitue chez Deleuze et Guattari ce que nous appelons pour notre part l'empirisme des forces comme lieu du moléculaire : « il ne s'agit pas de dire que tout se passe "comme" en physique, mais bien qu'il faut une nouvelle physique, une physique des multiplicités. Les molécules sont des matériaux, certes en deçà du seuil de perception, mais pleinement réels, répètent Deleuze et Guattari ». Ce qui, chez eux, s'inscrit en deçà du seuil de la perception (extensive), c'est la *sensation* (intensive). Maël Le Garrec, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Ellipses, 2010, p. 114.

Sur la terre, affirment Deleuze et Guattari, un processus de stratification s'effectue. La stratification, c'est pour eux le *processus de formation ou d'organisation de la matière*. De ce point de vue, la matière aformelle du corps sans organes (empirisme des forces) se trouve soudainement stratifiée en formes organisées (empirisme des formes). La matière libre, nomade et déterritorialisée sur la terre se voit ainsi emprisonnée, sédentarisée et territorialisée en strates ou en territoires. Les flux matériels moléculaires sont capturés dans des systèmes formels que Deleuze et Guattari qualifient toujours de *molaires* :

Les strates étaient des Couches, des Ceintures. Elles consistaient à former des matières, à emprisonner des intensités ou à fixer des singularités dans des systèmes de résonance et de redondance, à constituer des molécules plus ou moins grandes sur le corps de la terre, et à faire entrer ces molécules dans des ensembles molaires. Les strates étaient des captures, elles étaient comme des « trous noirs » ou des occlusions s'efforçant de retenir tout ce qui passait à leur portée.<sup>780</sup>

D'après notre interprétation de la pensée deleuzo-guattarienne, nous constatons que, comme c'est le cas dans la philosophie de Deleuze en général, l'empirisme se révèle une nouvelle fois sous deux revers dans *Mille plateaux* : l'empirisme des forces relève du moléculaire, étant lié à la matière déterritorialisée, libre, nomade et non organisée; et l'empirisme des formes appartient au molaire, étant liée à la matière territorialisée, emprisonnée, sédentarisée et organisée. En outre, chez Deleuze et Guattari, le passage d'un empirisme à l'autre relève toujours d'un processus transcendantal de stratification, c'est-à-dire d'une mise en relation dynamique de la matière moléculaire de manière à *créer* des strates matérielles molaires. Ces derniers parlent alors de « gonflement » des strates. Et, selon leur conception du monde, au même titre que, sous la matière formée en droit grouillent sans cesse les forces matérielles de fait, la terre ne cesse de gronder sous les territoires stratifiés; elle s'acharne à libérer les forces emprisonnées dans les systèmes formels afin de les rendre au corps sans organes. Il s'ensuit toute une lutte entre les deux types d'empirisme, entre les forces concrètes et les formes abstraites, ce qui évoque selon

---

<sup>780</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 54.

nous l'éternel retour deleuzien : les différences matérielles comme forces sont mises en formes, mais la matière formée se voit bousculée par les forces qui la composent et qui cherchent à se libérer. Du moment où elles y parviennent, elles risquent cependant d'être aussitôt *reformée*. La matière libre se stratifie, et la matière stratifiée se libère, la matière libérée se restructurant, et ainsi de suite. Il y a de la territorialisation, de la déterritorialisation, de la reterritorialisation, et ainsi de suite. Il y a emprisonnement dans des systèmes, fuite de ces systèmes, nouvel emprisonnement dans de nouveaux systèmes, et ainsi de suite.

En tant que, suivant Deleuze et Guattari, des strates se gonflent sur le corps sans organes, celui-ci prend le nom de *plan de consistance*. Aussi nébuleuse soit cette notion, il nous semble que le plan de consistance deleuzo-guattarien est le niveau transcendantal du corps sans organes, ou encore son articulation logique faites d'heccécités, d'idées virtuelles et de relations entre les forces matérielles. Dans une perspective strictement deleuzienne, un tel plan semble être la condition du passage entre le chaosmos et le cosmos. En outre, il est à notre avis similaire à la surface d'inscription de l'*Anti-Œdipe*, n'étant rien d'autre que la mémoire ontologique ou transcendantale<sup>781</sup>. Chez Deleuze et Guattari, le plan de consistance, c'est selon nous la structure immanente au monde et à l'esprit, la multiplicité des relations idéelles entre les termes matériels, la carte rhizomatique sur laquelle grouillent les idées, les heccécités et les problèmes virtuels. Bref, alors que, pour nos auteurs, le corps sans organes constitue une matière aformelle et non stratifiée, le plan de consistance s'apparente à une structure logique apte à s'exprimer suivant le sens événementiel qu'elle porte, cette expression étant l'attribution de mélanges dans la matière. Il en résulte en droit des couches stratifiées de matières formées. Deleuze et Guattari parlent d'ailleurs du plan de consistance en tant que *surface* de stratification, cet emprunt à *Logique du sens* du concept de « surface » indiquant à notre regard qu'il s'agit bien de la mémoire transcendantale en

---

<sup>781</sup> Le terme « transcendantal » n'apparaît nulle part dans *Mille plateaux*. Deleuze ne le rejette toutefois pas, puisqu'il le reprend souvent dans ses écrits ultérieurs (*L'image-temps*, *Le pli*, et surtout dans son dernier texte, « L'immanence : une vie »), notamment sous l'appellation du *champ transcendantal*. Pour cette raison, de même qu'à des fins de clarté et de continuité avec les autres parties de notre étude, nous jugeons pertinent de l'utiliser dans la présente partie consacrée aux rapports entre la matière et la création dans la théorie politique de *Mille plateaux*.

ce qu'elle permet chez eux l'actualisation des idées virtuelles en formes déterminées dans les forces indéterminées. Selon cette perspective, tout ce qui existe, que ce soit produit dans les faits ou schématisé en droit, est individué, actualisé, organisé, formé ou stratifié depuis le plan de consistance, tant les objets inanimés que les végétaux, les animaux et les êtres humains, tout cela n'étant que des mélanges de forces perçus et compris par l'entremise de la synthèse active (ou conjonctive). D'après nos auteurs, le plan de consistance comme surface constitue un *agencement machinique*, puisqu'il met en rapport des matières moléculaires sans liens véritables entre elles, étant une synthèse disjonctive. De plus, affirment-ils, chaque couche stratifiée fonctionne par deux, l'une servant de *substrate* à l'autre. Selon eux, l'un des revers d'une couche stratifiée est tourné vers les strates, donc vers l'empirisme des formes : c'est l'*interstrate*; et, l'autre est tourné vers le corps sans organes et le plan de consistance, soit vers l'empirisme des forces et le niveau transcendantal de la réalité : c'est la *métastrate*<sup>782</sup>.

Si chaque strate est double pour Deleuze et Guattari, ce n'est pas parce qu'elle existerait deux fois, en deux exemplaires, mais c'est parce qu'elle est doublement articulée. La *double articulation*, c'est le nom qu'ils attribuent au processus transcendantal générant des mélanges de forces ainsi que des états de choses. Dans un vocabulaire plus deleuzien, c'est, pensons-nous, le passage allant de la contre-effectuation des forces dans les idées (passé) vers l'effectuation de ces idées d'un point de vue à la fois concret et abstrait (futur). Il semble en effet que, chez Deleuze et Guattari, le mode d'effectuation de la double articulation concerne tant la *production d'assemblages matériels* (création-productive) que *l'invention de formes perceptibles et de notions compréhensibles* (création-inventive), la stratification impliquant ces deux revers qui paraissent inséparables, bien que l'un soit une création de *contenu*, et l'autre,

---

<sup>782</sup> Le naturaliste français Geoffroy Saint-Hilaire a influencé Deleuze et Guattari sur ce point (se référer à *Mille plateaux*, p. 60-63). Ceux-ci rapportent en effet qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, Saint-Hilaire a proposé une conception de la stratification selon laquelle la matière s'apparente à des particules fluides et plastiques qui se déploient en rayonnant dans l'espace. La surface des strates tournées vers le corps sans organes et le plan de consistance (la métastrate) est l'équivalent de la *combustion*, tandis que la stratification en elle-même, soit le processus constitutif des strates permettant le regroupement de la matière en systèmes molaires, n'est autre que l'*électrisation*. Ces analogies révèlent qu'il s'agit bien selon Deleuze et Guattari de phénomènes physiques, et par suite *de création dans la matière*.

d'*expression*. Dans le plateau « Postulats de la linguistique », ils expriment par ailleurs un doute quant à la pertinence de séparer, d'un côté, la production concrète des mélanges de forces – que Deleuze attribue à la dramatisation dans *Différence et répétition* – et, de l'autre côté, la schématisation formelle et abstraite de la perception et du langage, puisqu'il s'agirait de séparer le contenu de son expression et de montrer que les représentations abstraites seraient le pendant des présences concrètes, ce qui leur paraît trop dialectique :

La catégorie de production a sans doute l'avantage ici de rompre avec les schémas de représentation, d'information et de communication. Mais est-elle plus adéquate que ces schémas ? Son application au langage est très ambiguë, pour autant qu'on fait appel à un miracle dialectique constant qui transforme la matière en sens, le contenu en expression, le processus social en système signifiant.<sup>783</sup>

Dans les ouvrages antérieurs de Deleuze, nous l'avons vu, c'est l'imagination qui, par la schématisation transcendantale, trace des schèmes sur les drames, ce qui permet à l'esprit de percevoir des formes découpées dans la matière comme ensemble d'images lumineuses; mais, force est d'admettre qu'il n'explique jamais comment procède l'imagination, comment elle parvient à refléter le monde matériel par ses inventions fantaisistes. Elle trace, soit. Mais, comment opèrent les tracées, quel est leur fonctionnement ? Sur ce point, nous pensons que Deleuze ne dépasse pas Kant : *l'imagination reste chez lui un mystère*, une « fonction aveugle<sup>784</sup> » inexplicable, ce qu'il évite d'admettre en contournant le problème. Il semble néanmoins s'en être rendu compte, puisque dans *Mille plateaux*, il écarte cette difficulté en affirmant avec Guattari que l'effectuation dans la réalité matérielle, soit le gonflement des strates, donne lieu à des *mélanges de forces*, lesquels sont présentés comme étant *l'équivalent de la matière formée* – comme si la production et l'invention s'amalgamaient soudainement, alors qu'elles se distinguent dans les ouvrages antérieurs de Deleuze, malgré l'univocité de leur expression (sauf dans les cas d'erreur ou de bêtise). Il s'agit selon nous d'un appauvrissement de la pensée de Deleuze. Tâchons néanmoins de saisir comment,

---

<sup>783</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 113-114.

<sup>784</sup> C'est l'expression de Kant. Voir notre partie 1.4.1.

dans la philosophie deleuzo-guattarienne, la matière primitive crée des agencements politiques en gardant en mémoire la distinction entre les représentations tracées par la création-inventive, et les mélanges de forces générés par la création-productive.

En ce qui concerne le concept deleuzo-guattarien de la double articulation, l'idée d'articulation doit être comprise sous l'aspect d'un processus qui assemble des pièces au sein d'une machine molaire, les pièces étant chez Deleuze et Guattari les forces matérielles, et les assemblages machiniques, les mélanges de forces qui prennent l'allure d'états de choses dès lors qu'ils sont formés ou déterminés abstraitement par la schématisation<sup>785</sup>. Puisque cette articulation est double pour nos auteurs, elle doit être comprise de deux manières. La première articulation, propre à la métastrate, choisit, prélève ou capture sur le corps sans organes des différences matérielles, moléculaires et déterritorialisées, pour leur imposer un ordre sous l'aspect de liaisons formelles sur le plan de consistance. Ce qu'elle va puiser, ce sont des forces aformelles comme *contenu* qui, avec le gonflement des strates, prend l'aspect d'une substance formelle. Bref, selon Deleuze et Guattari, *la première articulation comme métastrate, c'est le revers intensif du monde et de l'esprit qui capture les forces*

---

<sup>785</sup> Notons que les agencements de *Mille plateaux* sont en partie l'équivalent des assemblages de machines dans l'*Anti-Œdipe*, avec cette nuance qu'ils ne sont pas seulement matériels et concrets, relatifs à l'empirisme des forces, mais *également* sociaux, formels et abstraits, ce que rend d'ailleurs compte la traduction anglaise du concept d'agencement, qui devient « assemblage ». John Macgregor Wise en témoigne : « *Agencement* is not a static term; it is not *the arrangement* or *organization* but the *process* of arranging, organizing, fitting together. The term as it is used in Deleuze and Guattari's work is commonly translated as *assemblage*: that which is being assembled. An assemblage is not a set of predetermined parts (such as the pieces of a plastic model aeroplane) that are then put together in order or into an already-conceived structure (the model aeroplane). Nor is an assemblage a random collection of things, since there is a sense that an assemblage is a whole of some sort that expresses some identity and claims a territory. An assemblage is a becoming that brings elements together ». En ce sens, un agencement, c'est un *processus de mise en relation des termes matériels en tant qu'il en résulte des mélanges de forces et, ceux-ci étant schématisés de façon univoque, des états de choses perceptibles et compréhensibles*. Bien que le concept d'agencement se traduise « assemblage » en anglais, nous réserverons quant à nous, à des fins de clarté et de distinction, le terme d'assemblage afin d'exprimer les mélanges de forces matérielles actualisés (création-productive), tandis que, pour leur part, les agencements désignerons pour nous ce qui s'exprime *à la fois* dans ces mélanges factuels et dans la schématisation de droit (création-inventive); de sorte que, dans notre étude de Deleuze (et Guattari pour la présente partie), nous considérerons les assemblages comme étant seulement des agencements de faits, les agencements de droit étant à saisir sous l'aspect de tracés fantaisistes. John Macgregor Wise, « Assemblage », *Deleuze – Key Concepts*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2011, p. 91.

*matérielles*. L'idée d'une capture suggère d'ailleurs que, pour eux, le transcendantal est lui-même agissant, malgré la passivité de l'esprit affecté par les forces matérielles. Pour sa part, dans leur pensée, *la deuxième articulation, propre à l'interstrate, crée depuis le plan de consistance des structures stables*, structures à partir desquelles s'actualisent des composés molaires à l'aide des forces matérielles prélevées. Cette actualisation des structures transcendantales relève selon eux de l'expression en tant que forme substantielle. *La double articulation deleuzo-guattarienne, c'est donc le rapport entre, d'un côté, les forces matérielles et les idées virtuelles comme contenu moléculaire capturé (passé) et, de l'autre côté, les assemblages et les formes comme expression molaire actualisée (futur)*. Selon cette perspective, ce rapport compose la grande machine organisatrice de la matière. En d'autres termes, la double articulation, c'est pour Deleuze et Guattari le *processus machinique de stratification* – un processus transcendantal d'abord contre-effectué par la création-réelle, et qui s'apparente ensuite à l'actualisation, à l'individuation, à l'effectuation, à la dramatisation, ou encore à la cristallisation. C'est elle qui, de leur avis, prélève de la matière libre et nomade à un niveau moléculaire, contenu qu'elle substantifie ensuite en l'emprisonnant dans des formes sédentaires – ce qu'ils désignent comme étant des centres, des totalités ou des trous noirs – formes qui relèvent des systèmes molaires. Des contenus sont d'abord prélevés à l'aide d'une pince tendue vers la terre (*les faits matériels et immanents*), et de l'expression est ensuite structurée avec l'autre pince, tendue vers le ciel (*le droit formel, abstrait et transcendant*). Les relations transcendantales agissent en capturant les termes matériels, puis, par la création-réelle du plan de consistance depuis la logique de ces termes (logique de la sensation), elles actualisent par création-productive de nouveaux contenus matériels (*logique de l'événement*) et, de façon univoque, par création-inventive des formes sédentaires sous le mode de l'expression (*logique du sens*). Chez Deleuze et Guattari, tout cela est l'œuvre du transcendantal, qu'ils comparent à la fois à Dieu ainsi qu'à un homard se servant de ses pinces afin de doublement articuler les strates matérielles : « Dieu est un homard ou une double pince<sup>786</sup> ». Il s'agit bien sûr d'une blague de leur part, mais celle-ci rend néanmoins compte d'un caractère mystérieux quant au processus fonctionnant de manière logique

---

<sup>786</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op.*, p. 54.

dans le monde, c'est-à-dire au transcendantal qui semble agir par lui-même, la philosophie deleuzo-guattarienne étant peut-être marquée par une sorte de « panthéisme immanent ».

Deleuze et Guattari affirment au reste que la matière formée par le processus de la double articulation se nomme « substance » et se rapporte à des *territoires*. Ici, nous pouvons penser qu'il s'agit de l'événement actualisé en mélanges de forces par la création-productive du côté de l'empirisme des forces. Quant à la forme perceptible de cette matière territorialisée, Deleuze et Guattari affirment qu'elle ne se rapporte pas à des territoires, mais à des *codes*, lesquels relèvent sans doute du sens actualisé en formes ou en abstractions par la création-inventive du côté de l'empirisme des formes. Il semble donc bel et bien y avoir dans *Mille plateaux* une reprise de la séparation entre les drames produits et les schèmes inventés par les notions de territoire et de code, avec cette nuance, que toute strate contient nécessairement les deux revers, étant un amalgame du fait et du droit. Autrement dit, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, *les strates sont à la fois distribuées nomadiquement et distribuées sédentairement*. Est-ce à dire que les agencements stratifiés constituent des mélanges de forces toujours perçus ou compris, ou encore des territoires toujours codés ? Deleuze et Guattari restent nébuleux à cet égard, mais nous pouvons supposer qu'il en est bien ainsi, puisque les agencements stratifiés sont à saisir chez eux dans une perspective socio-politique, ce qui implique forcément un apport du droit molaire dans les faits moléculaires. Nous avons au demeurant évoqué un dynamisme propre au territoire, dynamisme qui, chez ces derniers, s'exprime sous l'aspect d'une territorialisation, d'une déterritorialisation et d'une reterritorialisation, et ainsi de suite. Un tel dynamisme est selon eux aussi présent lorsqu'il s'agit d'un code. Son mode d'expression est le suivant : encodage, décodage et recodage. Pour nos auteurs, toute substance et toute forme, qu'elles soient celles d'un contenu ou d'une expression, sont toutes deux soumises à un dynamisme équivalent qui nous rappelle la répétition matérielle, la répétition spirituelle semblant plutôt se rapporter au plan de consistance, lequel ne cesse de se différencier à mesure que la double articulation opère son œuvre. Voilà donc chez Deleuze et Guattari toute la géologie

derrière les systèmes centraux et totalisants, de même que l'origine des trous noirs. Dans leurs mots :

Les substances ne sont rien d'autre que des matières formées. Les formes impliquent un code, des modes d'encodage et de décodage. Les substances comme matières formées se réfèrent à des territorialités, à des degrés de territorialisation et de déterritorialisation. Mais, justement, il y a code et territorialité pour chaque articulation, chaque articulation comporte pour son compte forme et substance.<sup>787</sup>

Il apparaît que la forme est pour Deleuze et Guattari un codage de la matière dans des systèmes molaires, tout comme la substance est une territorialisation de cette même matière dans des assemblages univoques aux systèmes molaires – et, estiment-ils, *ceci est tout aussi vrai pour le contenu que pour l'expression*. Il y a ainsi selon eux une substance et une forme de contenu, tout comme il y a une substance et une forme d'expression. De ce point de vue, il n'y a donc pas que le contenu qui soit matériel : *l'expression est elle aussi matérielle*. Selon Deleuze et Guattari, la double articulation n'opère que *sur* de la matière, et *avec* de la matière. D'un côté, soutiennent-ils, la matière est aformelle et prélevée d'abord comme contenu sur le corps sans organes; puis, de l'autre côté, elle est formée et structurée comme expression à partir de la logique du plan de consistance : c'est ainsi que le développement de la physique extensive et de la vie organique s'effectue à leurs yeux depuis les intensités pré-physiques et la vie comme processus immanent ou transcendantal. Deleuze et Guattari mettent l'accent sur le caractère réel du contenu et de l'expression, rendant compte par là de leur matérialité concrète. Inversement, ils affirment que les substances et les formes issues de la double articulation se distinguent du point de vue formel et psychologique, révélant une avancée vers l'abstrait. Pour le moment, ce qu'il faut comprendre, c'est qu'ils exposent une conception matérialiste de l'expression : « ce ne sont pas seulement les plantes et les animaux, les orchidées et les guêpes qui chantent ou s'expriment, ce sont les rochers et même les fleuves, toutes les choses stratifiées de la terre<sup>788</sup> ». Tout provient pour

---

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 58.

eux de la nature, de la terre ou du corps sans organes – même la culture, les territoires et les corps organisés.

Le contenu moléculaire, Deleuze et Guattari le qualifient de *souple*, de sorte que l'empirisme des forces où grouillent chez eux la matière libre, nomade, décodée et déterritorialisée est à concevoir sous l'aspect d'un empirisme souple. Ils interprètent d'ailleurs cet empirisme dans une perspective darwinienne en affirmant que c'est le lieu des *degrés de développement*. Dans leur philosophie, les différences matérielles comme forces senties contre-effectuant les idées mémorielles sont alors à entendre en termes de taux de vitesses et de rapports différentiels, soit comme relations qui se différentient entre les termes. Quant à l'expression, ils la considèrent comme étant *dure*, l'empirisme des formes où se cristallisent les forces matérielles emprisonnées, sédentarisées, codées et territorialisées étant pour eux un empirisme dur. De leur avis, cet empirisme dans une perspective darwinienne se rapporte aux *types de formes*, de telles déterminations formelles devant être saisies sous l'aspect de meutes, de colonies, de populations et de collectivités. Dans *Mille plateaux*, l'expression molaire des strates dérive de leur contenu moléculaire, au même titre que les formes dérivent des forces. C'est le contenu souple comme multiplicité de différences matérielles qui est exprimé dans le dur par un effet de résonance provoqué par la double articulation. Du contenu moléculaire est capturé, codé, territorialisé, jusqu'à ce que la terre gronde au point de l'arracher aux systèmes molaires pour la décoder et la déterritorier en le redonnant au corps sans organes. Encore une fois, Deleuze et Guattari insistent sur ceci, que les formes d'expression ne préexistent pas au contenu matériel, étant des *résultats statistiques* que nous pourrions considérer chez eux comme relevant de la création-inventive de droit. Ainsi doit-il y avoir des degrés de développement – une répartition de la matière dans un milieu – avant que des types de formes puissent être créés de manière divergente. Bref, d'après la pensée deleuzo-guattarienne, il faut qu'il y ait des différences matérielles souples sur la terre et le corps sans organes pour que la double articulation puisse former les idées virtuelles sur le plan de consistance, le tout aboutissant à un processus de stratification ou de durcissement allant d'une pince à l'autre.

Afin d'expliquer à titre d'exemple la variation de la vie animale, Deleuze et Guattari se tournent vers Geoffroy Saint-Hilaire qui, avant même Darwin, a proposé une théorie « géographique » de la variation, ce que nos auteurs préfèrent de loin par rapport à toute théorie évolutionniste, trop historique pour eux. Ce que Saint-Hilaire a cherché, c'est une explication de la variation des animaux fondée sur le devenir de ce que nous pourrions considérer comme des forces intensives, les organes des divers genres animaux – l'être humain en faisant partie – étant les résultantes des mêmes matériaux, mais articulés par un plan de consistance conditionné différemment par la contre-effectuation, la structure transcendante de tel animal ayant été généré par création-réelle selon des circonstances singulières. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Saint-Hilaire s'est opposé à son ami Georges Cuvier, leur querelle étant devenue célèbre<sup>789</sup>. Cuvier a divisé d'une manière quelque peu aristotélicienne les animaux en catégories fixes : les vertébrés, les mollusques, les articulés et les rayonnés. Selon Deleuze et Guattari, de telles catégories séparent chaque type d'animal sans établir de lien entre eux, comme s'il s'agissait là de formes transcendantes, préexistantes et organisant de façon déterminée l'animal concret à sa naissance. Au mieux pourrions-nous de leur point de vue comparer les divers organes par analogie, depuis l'empirisme des formes, ce qui, estiment-ils, montre que Cuvier a analysé les espèces animales comme si elles étaient préformées, ce qui relève d'une simple distribution sédentaire de droit, soit d'une illusion abstraite. Pour sa part, Saint-Hilaire a principalement étudié les vertébrés à des fins de méthode et de prudence. À son avis, il y a, depuis une modulation expressive qu'il nomme un « plan de composition » – lequel rappelle l'univocité chez Deleuze – tout un devenir qui, dans un vocabulaire deleuzien, est de

---

<sup>789</sup> Théophile Cahn résume ainsi cette querelle : « Cuvier, l'ami et le collègue de Geoffroy Saint-Hilaire, étudia de même l'anatomie comparative. En insistant davantage sur les différences qui séparent les animaux entre eux et sur l'importance des fonctions, il abordait les problèmes d'anatomie sous un angle différent de celui de Geoffroy Saint-Hilaire. La minutie des recherches de Geoffroy Saint-Hilaire sur les diverses classes des Vertébrés et la précision de beaucoup de ses déductions ont fini par convaincre Cuvier de la justesse et de la fécondité de la méthode de son ami. Toutefois, lorsque Geoffroy Saint-Hilaire voulut étendre la conception de l'unité de plan et de composition à l'ensemble du règne animal, Cuvier s'y opposa d'une façon catégorique. Cette opposition se fit jour dans une discussion à l'Académie des sciences qui est restée célèbre jusqu'à nos jours ».

Théophile Cahn, « L'œuvre d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire dans une perspective de l'évolution de la pensée scientifique », *Revue d'histoire des sciences*, Vol. 25, No. 4, 1972, p. 305-306.

l'ordre de la distribution nomade générant les animaux. Ceux-ci ne sont donc pas pour lui prédéterminés, mais ils *varient* par l'entremise de ce qui nous paraît être une création-réelle de nouvelles déterminations. En ce sens, les animaux se transforment depuis des forces intensives s'exprimant en formes extensives; et, le tout s'effectue depuis les différences matérielles, de telle sorte qu'il devient possible d'établir des liens de passage d'une forme animale à une autre. Dans le premier tome de sa *Philosophie anatomique*, après avoir exposé certaines de ses idées concernant la variation des êtres vivants depuis un même plan de composition, Geoffroy Saint-Hilaire écrit :

Pour adopter, sans réserve, le principe de l'unité de composition organique pour tous les animaux vertébrés, vous faut-il une ressemblance plus réelle ? je puis et vais vous satisfaire, en vous montrant que tous les matériaux qui composent les poissons, sont exactement et entièrement les mêmes que ceux qui entrent dans la formation de l'homme, des mammifères, des oiseaux et des reptiles. Mais vous ne trouverez pas possible, pour tous les cas, cette subdivision, tête, tronc et extrémités, que vous aviez admise et presque érigé en principe; vous ne trouverez pas le poisson avec les formes dégagées et gracieuses des autres séries; vous ne trouverez pas toujours le même groupement des organes dorsaux et des organes ventraux; vous ne trouverez pas enfin, qu'aux mêmes points de la première couche, ou de celles des os vertébraux, correspondront les os de la seconde couche ou ceux de la région ventrale. Il y a à cet égard variation d'une classe à l'autre.<sup>790</sup>

D'un point de vue deleuzo-guattarien, Saint-Hilaire a voulu dire ceci : *tous les animaux dérivent des forces matérielles et des intensités idéelles, leurs formes n'étant que des variations dérivées de la génération par création-réelle de leur structure transcendantale, c'est-à-dire de la contre-effectuation dans l'expérience des connexions idéelles entre les forces matérielles.* Derrière chaque organe animal (empirisme dur des forces), Deleuze et Guattari considèrent sous l'influence de Saint-Hilaire qu'il y a le corps sans organes (empirisme souple également des forces) et la double articulation (processus transcendantal comme durcissement des forces matérielles souples)

---

<sup>790</sup> Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique : tome premier – Des organes respiratoires sous le rapport de la détermination et de l'identité de leurs pièces osseuses*, Paris, J.-B. Baillière, 1818, p. 10.

qui expliquent la genèse de cet organe – et, à leurs yeux, *c'est vrai pour tous les animaux*<sup>791</sup>. Tout chez Saint-Hilaire relève selon eux de la variation continue, ce que Deleuze explique déjà dans *Différence et répétition* avec ses concepts de différenciation et de différenciation. Dans cet ouvrage, ce qu'il appelle « Animal abstrait », c'est simplement l'insistance virtuelle comme expression de l'ordre de la création-productive des animaux actualisés par dramatisation des heccétés (processus transcendantal qui, chez lui, n'est autre que la variation continue)<sup>792</sup>. L'Animal abstrait de *Différence et répétition* devient dans *Mille plateaux* le plan de consistance comme heccété singulière générant par création-productive l'animal concret, en chair et en os. C'est pour Deleuze et Guattari un espace intensif et structuré, une configuration idéale comme relations entre les forces matérielles contractées. Et, soutiennent-ils, si les animaux individués varient (différenciation), c'est parce que les heccétés permettant leur individuation varient tout autant (différenciation). Par ailleurs, d'après eux, Saint-Hilaire prépare Simondon, pour qui l'organisme n'est pas stable, mais *métastable*<sup>793</sup>. Par exemple, nous disent-ils à la suite de Saint-Hilaire, l'embryon ne rend aucunement compte d'une forme fixe qui serait établie au-delà de la réalité matérielle, suivant la théorie de l'embryogenèse qui porte sur la formation d'un organe depuis le stade embryonnaire jusqu'à la naissance de l'être vivant (végétal ou animal). Au contraire, les formes sont créées dans le devenir de cette réalité matérielle, étant relatives à la variation continue des choses, dans l'ordre du devenir des agencements machiniques et de la double articulation, suivant cette fois la théorie de la phylogenèse qui porte sur l'établissement de

---

<sup>791</sup> Deleuze et Guattari estiment néanmoins qu'il est malheureux que Saint-Hilaire ait parlé d'analogie pour décrire ce qui se déploie simplement de manière rhizomatique. Sauvagnargues explique que ce n'est toutefois là qu'une maladresse de vocabulaire, Saint-Hilaire ayant bel et bien voulu parler d'un processus immanent pour expliquer la formation des animaux diversifiés : « la forme, chez Geoffroy, est intensive et matérielle et ce qu'il appelle analogie est le procès matériel, topologique, de variation des formes. Il refuse de prendre en considération les organes et fonctions *constituées*, niveau "supérieur" et abstrait, simple postulation, et s'en tient, dit-il, à une démarche expérimentale, tenant compte uniquement des "matériaux" constituants, passant de la forme abstraite des organes et des fonctions à la formation concrète des procès matériels de constitution, et des mouvements réels dont ils sont capables ». Pour plus de détails, voir *Mille plateaux*, p. 311-312 (cf. p. 330).

Anne Sauvagnargues, « Deleuze. De l'animal à l'art », *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 142.

<sup>792</sup> Voir *Différence et répétition*, p. 239 (cf. p. 278).

<sup>793</sup> Se référer à notre partie 2.2.2.

parenté entre des espèces vivantes à l'aide d'une étude de leur formation intensive. Autrement dit, suivant Deleuze et Guattari, l'embryon – et il en est de même pour l'œuf – est une structure intensive ayant elle-même été conditionnée par création-réelle depuis la matière, et qui conditionne l'animal par la création-productive dans la matière<sup>794</sup>. Selon nos auteurs, les diverses espèces vivantes sont ainsi l'expression d'un même plan transcendantal qui, néanmoins, se différencie lui-même en ce qu'il est affecté par la matière empirique. La structure permettant l'individuation des animaux s'apparente chez eux à une mémoire ontologique et vitale faite de multiplicités grouillantes dont le fonctionnement est toujours le même, quoique leurs idées et les heccétés inscrites sur sa surface (plan de consistance) soient différentes et modulantes. Dans leurs mots :

Les degrés ne se mesurent plus à une perfection croissante, à une différenciation et complication des parties, mais à ces rapports et coefficients différentiels tels que pression de sélection, action de catalyseur, vitesse de propagation, taux de croissance, d'évolution, de mutation, etc.; le progrès relatif peut donc se faire par simplification quantitative et formelle plutôt que par complication, par perte de composants et de synthèses plutôt que par acquisition (il s'agit de vitesse, et la vitesse est une différentielle). C'est par populations qu'on se forme, qu'on prend des formes, c'est par perte qu'on progresse et qu'on prend de la vitesse.<sup>795</sup>

---

<sup>794</sup> Une fois de plus, Anne Sauvagnargues nous éclaire en expliquant l'intérêt de Deleuze pour les larves – son concept de sujet larvaire étant le reflet de l'individuation des espèces animales – et sa mise en garde quant à toute compréhension des formes animales depuis la création-inventive des schèmes, les heccétés étant des traces structurelles concrètes qui n'ont rien à voir avec des tracés fictifs ou transcendants : « Deleuze valorise les formes involutives et s'intéresse au sujet larvaire : larve, embryon ne peuvent apparaître comme le support du changement mais comme son actualisation réelle. Deleuze, comme Bergson, comprend la différenciation comme véritable création. Il faut donc se garder d'appliquer à la larve un schème de constitution adulte et l'entendre comme un mode d'inachèvement ou d'indétermination immature. La larve désigne un mode d'individuation réel par lequel une entité s'actualise parfaitement, sans être pour autant assujettie à un plan de transcendance qui rapporte l'individuation à un support substantiel, forme, sujet ou objet, espèce ou organe ». Pour Deleuze, tout est une affaire de matière souple qui se durcit en organes par l'entremise d'une mémoire vitale, laquelle insiste selon lui dans cette matière, cette mémoire étant le plan de consistance, le processus insistant dans le monde étant pour sa part la double articulation qui articule tout en fonction de cette mémoire. Anne Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 149.

<sup>795</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 64.

En somme, chez Deleuze et Guattari, la création-productive d'assemblages formels nouveaux s'effectue au prix d'une perte d'anciennes formes conservées dans les codes territoriaux. Une déstratification ou une déformation est selon eux nécessaire pour que les forces matérielles durcissent dans de nouvelles substances formelles, c'est-à-dire pour que les molécules se molarisent dans des organes, des individus ou des organismes nouveaux, lesquels sont à leurs yeux autant de types de trous noirs. Notons que, chez eux, la création de strates nouvelles est toujours relative, puisque les anciennes strates codées et territorialisées en trous noirs freinent la nouveauté, le durcissement molaire capturant et emprisonnant la matière souple par l'entremise du plan de consistance qui se différencie tout en préservant une part de traces structurelles, suivant une certaine continuité idéale, ou encore qui se répète spirituellement en fonction d'un éternel retour métaphysique. Ainsi les forces matérielles se trouvent-elles sanglées, étouffées dans des systèmes déterminés, de l'ordre de l'individu et de l'organisme. Étrangement, d'après la philosophie deleuzo-guattarienne, tout ce processus d'individuation permettant la formation des espèces vivantes permet aussi, quoiqu'à un niveau différent, la formation des instances politiques. Or, avant de développer ce point, il importe d'exposer les différents types de strates présentés par Deleuze et Guattari, et qui sont chez eux autant de résultats statistiques révélateurs de la variété des modes d'expression, le tout selon le type de formes qui, dans leur pensée, dérive des degrés de développement des strates.

### 3.3.2 – Matière et création d'un point de vue physico-chimique, organique et alloplastique

Les strates, Deleuze et Guattari les déclinent en différents types, vu la multiplicité de leurs expressions possibles. La double articulation s'applique d'ailleurs selon eux à tous ces types de strates, bien que ce soit à des degrés divers. Ils précisent qu'il n'y a entre elles aucune hiérarchie : *elles sont toutes équivalentes dans les faits*, suivant l'univocité de l'être. Commençons par décrire les deux premiers types : ce sont les strates physico-chimiques et les strates organiques. Ce qui les distingue pour Deleuze et Guattari, c'est le mode de leur double articulation, c'est-à-dire le rapport entre le contenu et l'expression qui caractérise chacune

d'elles. En ce qui concerne les *strates physico-chimiques*, ils estiment que le contenu et l'expression sont dans un rapport étroit d'équivalence – par exemple, le cristal a une expression macroscopique *équivalente* à son contenu microscopique; en d'autres termes, le cristal actuel que nous percevons dans sa forme molaire est l'expression directe de son contenu moléculaire grouillant d'intensités virtuelles et imperceptibles. Deleuze et Guattari affirment d'une façon quelque peu imagée que la double articulation se sert d'une pince pour structurer des formes substantielles en fonction des substances formelles que l'autre pince a prélevées sur le corps sans organes. Ici, le contenu et l'expression sont donc parallèles, l'expression molaire étant toujours le revers extensif et tridimensionnel du contenu moléculaire intensif et sans dimension. S'il y a là une création-productive – il s'agit bien pour Deleuze et Guattari d'un mélange de forces actuelles depuis une structure virtuelle, ce processus étant de l'ordre de la cristallisation – elle est simple, la chose produite étant le reflet direct des intensités virtuelles<sup>796</sup>. Selon nos auteurs, il n'en est pas de même avec les *strates organiques*. Ici, soutiennent-ils, l'expression se détache du contenu et devient unidimensionnelle; plus précisément, la double articulation se sert d'un contenu pour exprimer un être vivant qui n'a plus rien à voir avec lui. Ils expliquent :

Maintenant l'expression devient indépendante en elle-même, c'est-à-dire autonome. Alors que l'encodage d'une strate précédente était coextensif à la strate, celui de la strate organique se déroule sur une ligne indépendante et autonome, qui se détache au maximum de la deuxième et troisième

---

<sup>796</sup> C'est ce processus générant le cristal comme exprimé du contenu réel (ses conditions transcendantales) que Deleuze nomme une *cristallisation*, ce que Gilbert Simondon avait réfléchi avant lui sous le mode de l'individuation. À ce sujet, Pierre Montebello écrit : « La notion d'individuation n'a donc aucun sens sans l'existence d'une relation d'hétérogénéité, de dissymétrie entre ordres de grandeur du réel (microscopique et macroscopique), ce qui signifie que la problématique d'un système s'individuant implique des conditions topologiques et chronologiques. La cristallogénie n'est même si importante méthodologiquement chez Simondon que parce qu'elle montre comment l'on passe d'une matière amorphe à une matière qui s'individue par couplage, hétérogénèse : une solution métastable de soufre dans laquelle on place un germe cristallin produit un système d'individuation qui combine énergie potentielle et singularité, forme macrophysique d'ensemble et structure microscopique élémentaire. Seules ces dimensions topologiques et chronologiques initiales rendent possible l'individuation du cristal ». Le cristal comme expression du contenu qu'est le germe cristallin, telle est donc la cristallisation pour Deleuze, à savoir *la génération par création-productive la plus élémentaire qui soit*. Pierre Montebello, *op. cit.*, p. 150-151.

dimensions. L'expression cesse d'être volumineuse ou superficielle pour devenir linéaire, unidimensionnelle.<sup>797</sup>

Ce qui, de ce point de vue, compose le mode d'expression molaire des strates organiques, ce sont les acides nucléiques de l'ADN, le contenu moléculaire se rapportant plutôt aux protéines. C'est au biologiste français Jacques Monod que Deleuze et Guattari se réfèrent. De fait, dans son livre *Le hasard et la nécessité*, Monod affirme qu'un contenu composé d'éléments protéiques s'exprime en éléments nucléiques :

De deux classes de macromolécules biologiques essentielles l'une, celle des protéines, est responsable de presque toutes les structures et performances téléonomiques, tandis que l'invariance génétique est attachée exclusivement à l'autre classe, celle des acides nucléiques.<sup>798</sup>

Monod compare les fibres de l'ADN au germe cristallin, puisqu'elles donnent un sens à l'ontogénèse, soit aux molécules qui s'associent de manière à produire un organisme :

Si on ne peut plus [...] parler de cristallisation, puisque ces particules sont d'un degré de complexité, c'est-à-dire d'ordre, très supérieur à celui qui caractérise un cristal, il n'en reste pas moins qu'en dernière analyse les interactions chimiques mises en jeu sont de même nature que celles qui construisent un cristal moléculaire. Comme dans un cristal, c'est la structure même des molécules assemblées qui constitue la source d'« information » pour la construction de l'ensemble.<sup>799</sup>

Bref, suivant Monod, le code génétique s'exprime sous l'aspect d'une synthèse de protéines permettant la détermination de l'organisme, avec sa structure et ses fonctions propres. Il en résulte un être vivant dont le corps organisé revêt une part de stabilité garantie par le code génétique, à la manière du cristal dont la forme externe (actuelle) exprime la structure interne (virtuelle). D'après Monod, il y a toutefois cette différence, que le contenu et l'expression du cristal sont directs et se ressemblent, tandis que le contenu de l'organisme

<sup>797</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 76.

<sup>798</sup> Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 33.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 116-117.

contient un code qui donne une direction à son expression sans que celle-ci lui ressemble, l'être vivant n'ayant en rien l'apparence d'un code génétique. En termes deleuzo-guattariens, nous pourrions affirmer que, contrairement à l'expression du cristal qui, dans les strates physico-chimiques, reflète directement la structure de son contenu, l'expression des acides nucléiques relative aux strates organiques n'est aucunement modelée à la manière du contenu protéique, bien qu'elle soit influencée par lui. Deleuze et Guattari estiment que le jeu de pinces de la double articulation continue certes à prélever ainsi qu'à structurer; toutefois, l'expression qui en dérive devient autonome, c'est-à-dire déterritorialisée. De leur avis, sur la strate organique, *l'expression se déterritorialise par rapport au contenu*, ce qui donne à l'organisme la capacité de se reproduire. Le code formel sous-jacent à l'expression organique peut ainsi être recopié, les traces structurelles s'incrétant dans l'espace extensif, se territorialisant en substances d'un point de vue expressif. Il en résulte pour Deleuze et Guattari une linéarité génétique relevant du *spatial*. Selon eux, malgré sa construction successive, les divers phénomènes étant mis bout à bout dans le temps chronologique (Chronos), cette linéarité n'en demeure pas moins inscrite dans la simultanéité intensive, au même titre que, au sein du temps paradoxal conceptualisé par Deleuze dans *Logique du sens* (Aïôn), le passé pur virtuel est contemporain du présent vivant actuel. Nous constatons qu'ici, la création-productive se complexifie, la capacité de reproduction des organismes évoquant une sorte de conservation de l'ordre de l'inscription, suivant le vocabulaire de l'*Anti-Œdipe*. Et, d'après *Mille plateaux*, ce code ou cette inscription *permet la production d'un individu qui ne ressemble en rien à ce code*, bien qu'il en contienne néanmoins la logique sous l'aspect d'une mémoire transcendante.

En somme, d'après Deleuze et Guattari, les strates physico-chimiques ont une expression molaire *équivalente* au contenu moléculaire, ce dont rend compte le cristal, tandis que les strates organiques ont une expression *indépendante* du contenu, le code génétique unidimensionnel d'un animal se distinguant de l'animal tridimensionnel en chair et en os, et pouvant être conservé sous le mode de la reproduction. Cette conservation et cette reproduction sont chez eux à entendre dans un sens concret, n'étant pas à confondre avec

la schématisation qui, de leur avis, rend possible la conservation et la reproduction de notions abstraites, ce qui relève plutôt de la culture historique et traditionnelle. Dans *Mille plateaux*, de tels éléments historiques, culturels, traditionnels, voire langagiers, et auxquels nous pourrions ajouter les outils et la technologie dans son ensemble, appartiennent au troisième type de strates, que Deleuze et Guattari qualifient d'*alloplastiques*, terme qui signifie « produire hors de soi ». Ils considèrent que c'est chez l'être humain que ces strates se manifestent le mieux, étant donné la quantité de choses qu'il produit et invente en dehors de lui, dans le monde extérieur : les rues, les parcs, les villes, les pays, etc. Il va sans dire que, pour eux, dans les strates alloplastiques, l'expression *s'autonomise une fois de plus* par rapport au contenu en permettant entre autres à l'être humain de transformer le milieu où il vit. Le contenu moléculaire relève ici de l'outil, soit de ce qui est *manuel* et *technique*, étant surtout de l'ordre de la création-productive dans l'empirisme des forces. Quant à l'expression molaire, Deleuze et Guattari affirment qu'elle n'est plus génétique, comme dans le cas des strates organiques, mais expressive, et plus précisément *linguistique* et *sémiotique*, en grande partie de l'ordre de la création-inventive dans l'empirisme des formes.

Le contenu des strates alloplastiques constitue ce que Deleuze et Guattari nomment une *machine sociale technique*, laquelle influe sur le monde environnant de l'être humain. À leur regard, son actualisation à travers le rapport matériel entre la main et l'outil dérive d'une multiplicité de forces mises en forme par la puissance de la double articulation : celle-ci prélève des éléments matériels sur le corps sans organes en générant par création-réelle un plan de consistance, qui effectue à son tour des assemblages de forces par la création-productive d'outils que permet le dynamisme de la main, à savoir sa déterritorialisation. Si nous pourrions penser ici aux degrés de développement de type darwinien, c'est vers l'anthropologue André Leroi-Gourhan que se tournent nos auteurs. Avec lui, ils affirment que le cerveau tend vers une *articulation manuelle de contenu*. Les contenus alloplastiques sont donc ici des productions dans la réalité matérielle, soit des *assemblages* ou des *mélanges de forces* dérivés d'une production manuelle. Et, ces contenus sont intimement liés au couple main-outil, comme l'écrivent Deleuze et Guattari :

La main comme forme générale de contenu se prolonge dans des outils qui sont eux-mêmes des formes en activité, impliquant des substances comme matières formées; enfin, les produits sont des matières formées, ou des substances, qui servent d'outils à leur tour.<sup>800</sup>

Suivant ces propos, c'est la main qui joue dans les mélanges de forces, qui influent sur les assemblages matériels qu'elle fait ou défait au nom de nouvelles productions, le tout à travers un processus de territorialisation ou de déterritorialisation. D'après Deleuze et Guattari, elle ne fait plus seulement que prendre, s'agripper, se gratter et tout autre geste de ce genre, mais elle produit hors de soi, elle génère par création-productive des objets extensifs que constituent les outils, et qui font de la main une patte déterritorialisée : « Non seulement la main est une patte antérieure déterritorialisée, mais la main libre est déterritorialisée par rapport à la main prenante et locomotrice du singe<sup>801</sup> ». Or, nous avons mentionné que, pour eux, tout contenu comporte son lot d'expressions. Ainsi, aux côtés de la création-productive d'outils techniques, la main peut générer par création-inventive toutes sortes de symboles, voire tout un langage qui lui est propre : on la secoue en guise de salut, on pointe une chose de l'index pour la désigner, on communique avec les personnes sourdes à l'aide d'un langage des signes, etc. Le contenu alloplastique contient en ce sens son revers formel d'expression. Si, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, il relève surtout de la création-productive dans l'empirisme des forces, il a néanmoins sa part de création-inventive dans l'empirisme des formes.

En ce qui concerne l'expression des strates alloplastiques, Deleuze et Guattari affirment qu'elle constitue une *machine collective sémiotique*, c'est-à-dire un ensemble de régimes de signes concrets, desquels dérivent le langage et les langues comme formes et abstractions de droit. Toujours sous l'influence de Leroi-Gourhan, ils soutiennent qu'ici, le cerveau n'est plus tendu vers une articulation manuelle de contenu, mais vers une *articulation faciale d'expression*, du côté non plus des choses (outils), mais des mots (langage). Cela évoque

---

<sup>800</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 79.

<sup>801</sup> *Ibid.*

cette fois les types de formes dans une perspective darwinienne. De plus, le couple main-outil des contenus alloplastiques est remplacé par le couple face-langage du côté des expressions alloplastiques. Deleuze et Guattari estiment toutefois que de telles expressions ont leur part de contenu – par exemple, la bouche qui articule et les phonèmes articulés. Dans son ouvrage *Milieu et techniques*, auquel se réfère *Mille plateaux*, Leroi-Gourhan explique que les inventions langagières s’inscrivent à travers les productions matérielles, au même titre que, chez Deleuze, les schèmes sont univoques aux drames : « le génie inventif ne tient pas au milieu extérieur; mais l’invention, parce qu’elle s’insère dans la matière, comporte une large part de déterminisme physique<sup>802</sup> ». À la suite de Leroi-Gourhan, Deleuze et Guattari affirment qu’il en dérive une multiplicité de signes vocaux, la bouche produisant des sons que l’esprit doté de bon sens reconnaît et comprend par la schématisation, laquelle le mène à l’entendement réflexif. Ici, par-dessus les bruits produits par la bouche, les lèvres, le larynx et le visage en général, des signes langagiers se tracent schématiquement au regard de la conscience, qui comprend ces inventions à travers la synthèse active et un travail de l’imagination. Dans les mots de nos auteurs :

La substance est d’abord la substance vocale qui met en jeu divers éléments organiques, non seulement le larynx, mais la bouche et les lèvres, et toute la motricité de la face, le visage entier. Là aussi, tenir compte de toute une carte intensive : la bouche comme déterritorialisation de la gueule [...] les lèvres comme déterritorialisation de la bouche (seuls les hommes ont des lèvres, c’est-à-dire un retroussement de la muqueuse intérieure; seules les femelles d’hommes ont des seins, c’est-à-dire des glandes mammaires déterritorisées : se fait une reterritorialisation complémentaire des lèvres sur le sein, et du sein sur les lèvres, dans l’allaitement prolongé favorable à l’apprentissage du langage). Quelle curieuse déterritorialisation, remplir sa bouche de mots plutôt que d’aliments et de bruits.<sup>803</sup>

Deleuze et Guattari précisent que, tout comme les strates organiques comportent une linéarité de type spatial en ce que les gènes intensifs s’expriment en organes dans l’espace

<sup>802</sup> André Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Paris, Albin Michel, 1973, p. 383.

<sup>803</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 80.

extensif, les strates alloplastiques d'expression ont aussi une certaine linéarité, cette fois de type *temporel*. Ainsi, les signes vocaux ne sont plus seulement une succession de sons ou de bruits dans la matière de fait : *ils contiennent une forme susceptible d'être reconnue et comprise en droit par la représentation abstraite*. C'est pourquoi Deleuze et Guattari soutiennent que la linéarité temporelle relève du surcodage, soit des enregistrements formels et abstraits qui se conservent en droit dans le monde – par exemple, via l'écriture, les archives, l'art en général, voire même la mémoire transcendante de l'esprit. Ils parlent alors dans *Mille plateaux* d'une *surlinéarité*, les signes vocaux allant de pair avec une *synthèse formelle* de l'ordre du temps, laquelle n'est à notre avis rien de moins que la synthèse active de *Différence et répétition*, ou encore la synthèse conjonctive de *l'Anti-Œdipe*. Par exemple, suivant la pensée deleuzo-guattarienne, sur la distribution nomade des bruits – et, nous pourrions dire la même chose de l'écriture ou d'autres substances langagières – générés par création-productive dans les forces matérielles se trace une distribution sédentaire de mots ou d'autres signes formels et abstraits par la création-inventive qu'est le langage. Qu'est-ce alors que le langage pour Deleuze et Guattari ? *C'est une machine à représenter la multiplicité des strates matérielles par la création-inventive de formes et d'abstractions*, ce qui, par ailleurs, rend possible toute compréhension scientifique du monde; en d'autres termes, le langage est une machine à traduire les forces matérielles, les intensités virtuelles, les territoires formels, les codes abstraits, etc. La déterritorialisation se fait donc pour eux de façon différente par rapport aux strates organiques. Alors que, affirment-ils sous l'influence de Leroi-Gourhan, les gènes se préservent spatialement dans la matière de l'organisme (d'où la linéarité spatiale des strates organiques), les formes et les abstractions surcodées se préservent principalement dans le temps (d'où la linéarité temporelle des strates alloplastiques) : l'histoire, les traditions, les œuvres d'art, les ruines archéologiques, la transmission des langues qui se conservent tout en se différenciant, etc. De son côté, Leroi-Gourhan écrit :

Un objet change effectivement de forme d'un siècle à l'autre sur un même territoire, ou d'un peuple à l'autre sur le même point du temps et dégage le phénomène par lequel une tendance créatrice se matérialise dans des formes successivement ou simultanément progressives. Sur le plan de l'Histoire, nous traitons l'ensemble des faits distincts dans leurs rapports

de temps et d'espace; sur le plan de l'Évolution, nous traitons ces faits dans leurs rapports morphologiques et si l'Histoire coïncide avec l'Évolution morphologique, nous touchons une forme de la réalité, non la seule, mais la plus féconde, puisqu'elle marque le mouvement ascendant de l'industrie humaine.<sup>804</sup>

Suivant cette perspective, dans la matière comme espace extensif et simultané s'invente ainsi tout un appareil langagier de l'ordre de la succession (conservation de la langue, de l'écriture dans l'histoire...); en outre, ce n'est plus seulement l'expression qui est indépendante du contenu (comme l'animal en chair et en os par rapport à son code génétique) : la forme de l'expression est également indépendante des substances qui l'incarnent. D'après Leroi-Gourhan, il est impossible de retirer le code génétique d'une substance organique pour l'introduire dans une autre, alors qu'il est par exemple possible de s'emparer du texte d'un roman dans un livre, et de l'inscrire dans d'autres livres substantiels. Dans les mots de Deleuze et Guattari : « la traduction est possible parce qu'une même forme peut passer d'une substance à une autre, contrairement à ce qui se passe dans le code génétique, par exemple entre des chaînes d'ARN et d'ADN<sup>805</sup> ». Ils affirment ainsi que le code génétique s'applique uniquement au corps matériel qui le porte spatialement, tandis que le mot « fleur » peut s'appliquer à diverses fleurs d'un point de vue temporel. En ce sens, cette capacité de traduire le monde qu'est le langage peut s'étendre à toutes les strates. Voilà pourquoi l'expression alloplastique est pour Deleuze et Guattari *une production hors de soi de type langagier* (formel et abstrait) – ou encore, dans nos mots, *une création-inventive de l'ordre de la culture humaine*. Il importe néanmoins de considérer qu'il n'y a pour eux aucune prédominance de l'expression langagière comme signes inventés sur le contenu comme bruits, écritures ou autres substances matérielles rendant possible le langage représentatif. De même, ils estiment que la machine collective sémiotique n'est en rien supérieure à la machine sociale technique : *elles sont univoques, coexistantes*. De sorte que, selon eux, croire en la supériorité des inventions sédentarisées

<sup>804</sup> André Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 58. Rappelons que, pour leur part, Deleuze et Guattari parlent de variations plutôt que d'évolution.

<sup>805</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 81.

sur les productions assemblées, c'est accorder en droit et de façon illusoire un statut supérieur à l'expression comme signification d'un contenu de fait, ce qui a souvent pour conséquence de nourrir une sorte d'image pyramidale et hiérarchique du monde, une équivocité avec, au sommet, l'œil du « despote-signifiant » – ce qui rejoint l'*Anti-Œdipe*, avec le despotisme des codes formels et abstraits comme muraille emprisonnant les flux matériels dans des inventions de l'ordre de la représentation, avec cette nuance que le Despote domine ici en droit tout en haut de sa structure idéologique. Contre cette image pyramidale où l'expression de droit (empirisme des formes) domine sur les contenus de fait (empirisme des forces), Deleuze et Guattari formulent :

On méconnaît ainsi, et la nature du langage qui n'existe que dans des régimes hétérogènes de signes, distribuant des ordres contradictoires plutôt que faisant circuler une information, – et la nature des régimes de signes, qui expriment précisément les organisations de pouvoir ou les agencements, et n'ont rien à voir avec l'idéologie comme expression supposée d'un contenu (l'idéologie est le plus exécrationnel concept qui cache toutes les machines sociales effectives), – et la nature des organisations de pouvoir, qui ne se localisent nullement dans un appareil d'État, mais opèrent en tous lieux les formalisations de contenu et d'expression dont ils entrecroisent les segments, – et la nature du contenu, qui n'est nullement économique « en dernière instance », puisqu'il y a autant de signes ou d'expressions directement économiques que de contenus non économistes.<sup>806</sup>

De l'avis de Deleuze et Guattari, il faut donc prendre en compte la coexistence des mélanges de forces produits et des régimes de signes inventés, *lesquels s'entremêlent de façon univoque dans la réalité matérielle*, sans la moindre hiérarchie entre une infrastructure matérielle et une superstructure idéologique. Notons que, dans leur conception du monde, les deux régimes de machines – sociale technique et collective sémiotique – ont beau appartenir aux strates alloplastiques, c'est parfois vers les strates physico-chimiques et organiques qu'elles tendent leurs pinces : tel cristal de neige, telle espèce d'oiseau, etc. Ainsi va le mode de leur double articulation pour Deleuze et Guattari : le contenu tend vers la matière

---

<sup>806</sup> *Ibid.*, p. 88.

primitive et les intensités idéelles du plan de consistance, et parmi la matière primitive se trouvent les strates physico-chimiques et organiques, quoique senties comme simples images lumineuses du points de vue de l'esprit délirant, à savoir sous l'aspect d'une multiplicité inhérente au corps sans organes moléculaire; quant à l'expression, elle tend vers les strates sous le mode de la production de mélanges de forces et de l'invention de structures formelles et abstraites, ou encore de structures molaires. Il s'ensuit pour eux une distinction, pourtant univoque, entre le contenu manuel de la machine sociale technique et l'expression langagière de la machine collective sémiotique.

Sous cette seconde machine, Deleuze et Guattari affirment qu'il y a une autre machine qui la sous-tend et la conditionne. Une telle machine transcendantale conditionnant la machine collective sémiotique, ils l'appellent la *machine abstraite*. D'après eux, cette machine invente tout ce qui relève du langage et de la culture à partir de la matière et de la nature, ses inventions abstraites ayant forcément aussi une influence concrète sur les assemblages matériels et formels. À la lumière du vocabulaire de *Différence et répétition*, nous pourrions dire que la machine abstraite de *Mille plateaux* distribue ses inventions de façon sédentaire, mais qu'elle le fait à partir des distributions nomades que sont les productions inhérentes aux forces matérielles. C'est dire en ce sens qu'elle crée de façon univoque les formes et les abstractions molaires en même temps que se produisent les mélanges de forces<sup>807</sup>. La

---

<sup>807</sup> De façon sommaire, David Lapoujade explique que, chez Deleuze et Guattari, la machine abstraite se divise en trois modes de distribution des multiplicités, tant matérielles qu'intensives : « d'abord, la machine abstraite *linguistique*, abstraite en ceci qu'elle ne s'occupe que de la distribution différentielle des signes à l'intérieur de la langue (indépendamment de leur rapport avec les corps); ensuite la machine abstraite *sémiotique* qui distribue régimes de signes et régimes de corps sur telle ou telle strate, selon tel ou tel agencement (indépendamment des facteurs de déterritorialisation); enfin la machine abstraite *diagrammatique* qui s'affranchit de la double formalisation des signes et des corps pour distribuer matières et fonctions sur un plan de consistance déstratifié (indépendamment des formes de contenu et d'expression). Dans ce dernier cas, rien ne dépend plus du langage, c'est au contraire le langage qui dépend de l'agencement dans lequel il est pris. Et l'agencement à son tour dépend de la machine abstraite qui distribue les régimes de signes et les régimes de corps. D'où la récusation de tout "impérialisme" du langage, qu'il soit d'ordre linguistique ou sémiologique ». Pour notre part, avec notre vocabulaire propre, nous soutenons que, dans la pensée deleuzo-guattarienne, la machine abstraite linguistique relève uniquement de l'empirisme des formes comme lieu des créations-inventives (langages abstraits), que la machine abstraite sémiotique relève à la fois de l'empirisme des formes et de l'empirisme des forces, amalgamant les créations-inventives (perceptions formelles) et les créations-productives (mélanges de

machine abstraite, c'est donc pour Deleuze et Guattari *la part du plan de consistance rendant possible le domaine du droit*, étant toutefois concrète en elle-même, puisqu'elle est composée d'intensités virtuelles contre-effectuées par les forces matérielles. C'est d'ailleurs le linguiste danois Louis Hjelmslev qui a influencé ces derniers quant au concept de la machine abstraite, ayant cru qu'une grille pré-langagière de l'ordre du virtuel permettait à la langue de se créer et de se transformer au fil de l'expérience. Ils écrivent à son sujet :

Les lignes de changement ou de création font partie de 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. Précisément « potentiel », « virtuel », ne s'oppose pas à réel; au contraire, c'est la réalité du créatif, la mise en variation continue des variables, qui s'oppose seulement à la détermination actuelle de leurs rapports constants. Chaque fois que nous traçons une ligne de variation, les variables sont de telle ou telle nature, phonologique, syntaxique ou grammaticale, sémantique, etc., mais la ligne elle-même est a-pertinente, asyntaxique ou agrammaticale, asémantique.<sup>808</sup>

Ainsi, dans *Mille plateaux*, la machine abstraite joue en quelque sorte le rôle que l'imagination tient dans les écrits antérieurs de Deleuze : elle trace des plans, des schémas, inventant des formes perceptibles et des abstractions compréhensibles à des fins d'orientation pour l'esprit doté de bon sens<sup>809</sup>. *La machine abstraite deleuzo-guattarienne est une*

---

forces), et que la machine abstraite diagrammatique relève du transcendantal comme lieu généré par la création-réelle (les conditions idéelles du langage et des signes perceptibles et matériels). Dans les paragraphes qui suivent, nous prendrons la notion de machine abstraite dans ce dernier sens.

David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Éditions de Minuit, 2014, p. 213.

<sup>808</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 125.

<sup>809</sup> Takashi Shirani exprime bien la nature de la machine abstraite en reflétant son revers pré-langagier et pré-culturel : « La machine abstraite n'a pas de forme en elle-même (pas plus que de substance), et ne distingue pas en soi de contenu et d'expression, bien qu'elle préside hors d'elle à cette distinction, et la distribue dans les strates, dans les domaines et territoires. Une machine abstraite n'est pas corporelle ni sémiotique, mais elle est diagrammatique. Elle opère par *matière*, et non pas substance; par *fonction*, et non pas forme. La fonction n'a que des "traits", de contenu et d'expression, dont elle assure la connexion (logique du ET). Un contenu-matière ne présente plus que des degrés d'intensité de résistance, de conductibilité, d'échauffement, d'étirement, de vitesse ou de tardivité ». Chez Deleuze et Guattari, la machine abstraite contient donc dans l'inconscient de l'esprit les conditions des schémas tracés par création-inventive, lesquels s'appliquent aux assemblages matériels produits.

Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 153.

*machine transcendantale qui génère par création-inventive tout le domaine du droit.* C'est elle qui rend effective la muraille du Despote, qui génère de l'unification, de la totalisation, de l'identité, du même, etc. Et, selon notre interprétation, lorsqu'elle s'éloigne de la réalité de fait pour prendre sa voie propre, brisant le lien univoque qu'elle possède avec les forces matérielles existantes et produites, elle risque fortement de plonger l'être humain dans les illusions propres à l'erreur ainsi qu'à la bêtise. Il en découle une prédominance des formes reconnaissables et des abstractions molaires sur les forces matérielles et les idées virtuelles, les différences matérielles et idéelles étant reléguées à l'arrière-plan au nom d'une vision anthropocentriste du monde. Deleuze et Guattari expliquent :

Ici la Machine abstraite commence à se déplier, commence à se dresser, produisant une illusion qui déborde toutes les strates, bien qu'elle appartienne encore à une strate déterminée. C'est évidemment l'illusion constitutive de l'homme (pour qui il se prend, l'homme ?). C'est l'illusion qui dérive du surcodage immanent au langage lui-même.<sup>810</sup>

Selon nos auteurs, lorsque les mots s'emparent des choses au point de les dominer ou, pire encore, de se détacher d'elles pour prendre leur envol propre, il en résulte entre autres l'illusion selon laquelle l'être humain est au cœur d'un monde marqué de part et d'autre par le signifiant – ce qui, par exemple, amène à croire que la nature a un sens, qu'elle tend vers un but, qu'elle progresse vers le meilleur, que l'humanisme s'inscrit au milieu de cette évolution du monde, etc. Or, d'après Deleuze et Guattari, le signifiant est une invention qui n'a aucun équivalent dans la nature; et, s'il reflète un sens, c'est en tant que fiction et non comme le reflet d'une réalité factuelle. Dans le plateau « Quelques régimes de signes », leur verdict est clair : « Du centre de signifiante, du Signifiant en personne, il y a peu à dire, car il est pure abstraction non moins que principe pur, c'est-à-dire rien<sup>811</sup> ». Pour eux, non seulement la signifiante n'est rien, mais la réalité ne signifie absolument rien : d'un point de vue langagier et culturel, *tout est à tracer, à inventer*. Et, affirment-ils, s'il y a une telle chose que le sens, il n'est jamais prédéterminé par la nature, étant simplement l'expression

<sup>810</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 82.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 144.

comme insistance du virtuel dans l'actuel en fonction de la logique d'un plan, lui-même généré par création-réelle dans l'expérience. Il importe donc à leur avis de toujours garder à l'esprit que, derrière tout rapport inventé entre un signifiant (mot) et un signifié (chose), il y a une machine abstraite qui ne contient aucun sens préfixé, mais qui *crée* des formes et des abstractions à des fins de perception et de compréhension, c'est-à-dire d'*orientation*. Bref, chez eux, depuis le plan de consistance, la double articulation des strates alloplastiques génère des forces technologiques comme contenus (machine sociale technique), de même que, depuis la machine abstraite inhérente au plan de consistance, elle génère des signes symboliques comme expressions (machine collective sémiotique), le tout s'effectuant de façon réelle, soit matérielle et idéale, voire empirico-transcendantale.

\*

Après avoir abordé la machine sociale technique et la machine collective sémiotique au niveau des strates alloplastiques, nous avons constaté que, chez Deleuze et Guattari, les créations (produites en fait ou inventées en droit) forment une multiplicité d'agencement machiniques. Cette multiplicité regroupant les contenus et les expressions, ils la qualifient de *mécanosphère*, qu'il s'agit désormais d'expliquer. Revenons d'abord au corps sans organes. Dans la philosophie deleuzo-guattarienne, il s'agit, rappelons-le, de la réalité matérielle et intensive comme espace lisse, là où le mouvement s'effectue selon des déterritorialisations absolues, c'est-à-dire de façon libre, nomade et déstratifiée, sans forme ni assemblage quelconque. Sur lui, et par l'intermédiaire du plan de consistance comme multiplicité idéelles à un niveau transcendantal, Deleuze et Guattari affirment que des strates sont générées en fonction d'un phénomène de stratification relatif aux trois types de strates abordés, à savoir les strates physico-chimiques (*création-productive/cristallisation*), les strates organiques (*création-productive/individuation*) et les strates alloplastiques (*création-inventive/schématization*). Il est à noter que, pour eux, bien souvent, ces strates se mélangent, ce qui n'est pas sans provoquer de la confusion. C'est pourquoi, afin de bien les distinguer, ils affirment que chaque type de strates a sa double articulation propre, les deux derniers

ayant un rapport déterritorialisé entre le contenu et l'expression. De telles déterritorialisations, en ce qu'elles ne relèvent plus à leur avis du corps sans organes, mais des corps organisés, sont dites par eux *relatives*, leur mouvement s'effectuant au sein de territoires – et, nous pourrions en dire de même des processus de décodages, lesquels s'effectuent au sein des codes. Tâchons d'être clairs : *selon Deleuze et Guattari, les forces matérielles libres, déterritorialisées de façon absolue, entrent dans des rapports de conjonction sous l'influence du plan de consistance, étant d'abord capturées, puis emprisonnées dans les territoires codés que sont pour eux les strates, l'empirisme souple des forces prenant l'allure d'un empirisme dur des forces*. Néanmoins, de leur avis, certaines des forces matérielles emprisonnées se libèrent au sein des strates, suivant une déterritorialisation relative à ces matières formées.

Deleuze et Guattari précisent que les rapports de conjonction n'ont rien d'hasardeux, s'effectuant d'après une certaine logique. Dans *Milles plateaux*, ils écrivent : « rien de tout cela n'est une nuit blanche chaotique, ni une nuit noire indifférenciée<sup>812</sup> ». Il s'ensuit que le germe cristallin, le code génétique et les idées virtuelles guident le gonflement des strates en fonction d'une certaine logique, c'est-à-dire d'un sens événementiel. Cette logique s'apparente chez Deleuze et Guattari à un ensemble de règles inscrites sur le plan de consistance; et, lorsqu'elle s'exprime de manière inventive, le plan de consistance prend le nom de « machine abstraite ». Dans leur philosophie, le plan de consistance et, en lui, la machine abstraite constituent l'ensemble des conditions de la création du molaire. *Toute cette multiplicité*, ces agencements corporels (mélanges de forces) et abstraits (formes et abstractions) qui se traduisent en outils techniques et en langage quant aux strates alloplastiques – *toute cette multiplicité* faite de strates molaires dures dérivées de la matière moléculaire souple : *telle est la mécanosphère deleuzo-guattarienne*. Deleuze et Guattari soutiennent que celle-ci varie toujours, sans but, sans progrès vers une fin, suivant des processus logiques et des mouvements de déterritorialisation relative. Dans leurs mots :

Il n'y a pas de biosphère, de noosphère, il n'y a partout qu'une seule et même Mécanosphère. Si l'on considère d'abord les strates pour elles-

---

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

mêmes, on ne peut pas dire que l'une soit moins organisée qu'une autre. Même celle qui sert de substrate : il n'y a pas d'ordre fixe, et une strate peut servir de substrate directe à une autre indépendamment des intermédiaires qu'on pourrait croire nécessaires du point de vue des stades et des degrés.<sup>813</sup>

Pour Deleuze et Guattari, la mécanosphère est donc composée de multiplicités à la fois concrètes (états de choses/outils) et abstraites (formes/langages), lesquelles dérivent du plan de consistance et qui, suivant l'univocité de l'être, coexistent. Comme ils l'expriment : « Un fragment sémiotique voisine avec une interaction chimique, un électron percute un langage, un trou noir capte un message génétique, une cristallisation fait une passion, la guêpe et l'orchidée traversent une lettre...<sup>814</sup> ». Ces rapports hétéroclites font de la mécanosphère deleuzo-guattarienne une chose complexe, difficile à décrire avec exactitude, et certainement sujette à interprétation. À vrai dire, elle semble être à l'image du rhizome, allant dans tous les sens depuis les forces matérielles et les intensités virtuelles qui, d'après Deleuze et Guattari, stratifient le corps sans organes depuis le plan de consistance, sans la moindre hiérarchie :

Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeur et les distances. Il ignore toute différence entre l'artificiel et le naturel. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celle des formes et des substances formées, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates.<sup>815</sup>

Dans cette perspective, *toutes les strates*, y compris les strates alloplastiques, *sont concrètes, naturelles*. La grande mécanosphère se déploie de manière rhizomatique dans l'ensemble de la matière formée, stratifiée, ou encore territorialisée et codée; mais toujours, le corps sans organes gronde sous les strates, les forces matérielles cherchant à fuir les strates molaires pour regagner leur liberté moléculaire. Essayons de simplifier tout ce que nous avons vu en fonction de notre vocabulaire : d'un côté, sur le corps sans organes, il y a pour Deleuze

---

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>814</sup> *Ibidem.*

<sup>815</sup> *Ibidem.*

et Guattari de la matière non stratifiée, décodée et déterritorialisée de façon absolue (*empirisme souple des forces*); puis, selon le processus propre au niveau transcendantal de la réalité, de l'ordre d'une synthèse disjonctive ou d'une double articulation, cette matière est prélevée d'une pince de manière à contre-effectuer un plan de consistance (*création-réelle de la mémoire ontologique*); après quoi, de l'autre pince, cette même matière est stratifiée physico-chimiquement (*création-productive dans l'empirisme dur des forces*), organiquement (*c'est la même chose, avec toutefois un rapport déterritorialisé entre le contenu moléculaire et l'expression molaire*) et alloplastiquement (*création-inventive dans l'empirisme des formes comme déterritorialisation supplémentaire de l'expression par rapport au contenu, le tout étant dans un rapport univoque avec une création-productive dans l'empirisme dur des forces*). Il s'ensuit les rapports suivants : germe cristallin/cristal; code génétique/organisme vivant; main/outil et bouche/langage. C'est tout un passage du moléculaire souple au molaire dur qui se manifeste dans la conception deleuzo-guattarienne du monde, le tout relevant de la nature, soit de la terre, maintenant considérée comme une mécanosphère. Pour le reste, nous voilà en mesure d'aborder la politique de Deleuze et Guattari telle que conceptualisée dans *Mille plateaux*.

### 3.3.3 – Lignes et segments dans une conception matérialiste de la création politique

Afin d'établir un rapport entre la matière primitive et la politique chez Deleuze et Guattari, nous prendrons en compte tout ce que nous avons expliqué à propos du plateau « La géologie de la morale », et mêlerons le tout avec le plateau consacré spécifiquement à la politique, soit « Micropolitique et segmentarité ». Nos auteurs y développent entre autres le concept de *ligne*. De quoi s'agit-il à leurs yeux ? Simplement d'un devenir, d'une espèce de mouvement qui, dans leur conception de la réalité, s'apparente aux flux matériels, avec cette nuance que les lignes se molarisent avec le processus de double articulation. Deleuze et Guattari exposent trois types de lignes. Il y a d'abord la ligne *souple*. De toute évidence, elle appartient chez eux à l'empirisme souple des forces, étant à entendre comme une pluralité de flux matériels. Ils estiment que les lignes souples s'inscrivent sur le corps sans organes. Et, il nous semble que ce sont elles que l'esprit délirant sent; en effet, ce sont les

lignes souples qui, suivant notre interprétation de la pensée deleuzo-guattarienne, contre-effectuent par création-réelle les idées virtuelles dans sa mémoire involontaire. En ce qu'elles violentent l'esprit de façon à le plonger dans le dehors transcendantal de son inconscient, les lignes souples sont aussi appelées *lignes de fêlure* par Deleuze et Guattari. Or, jugent-ils, celles-ci ont beau être moléculaires, elles *tendent* à devenir molaires sans l'être tout à fait – à l'instar de la Figure chez Bacon, qui tend à devenir un portrait sans vraiment l'être. Peut-être même que, sous la lunette du bon sens, les lignes souples sont prises dans des matières formées, étant codées et territorialisées dans des ensembles molaires; mais, selon nos auteurs, en elles-mêmes, elles sont libres et nomades, appartenant à une *zone d'indiscernabilité*. Elles peuvent d'après eux être senties comme intensités ou comme forces indéterminées, mais elles ne peuvent être perçues formellement, ni comprises abstraitement. En cela, elles sont bien indiscernables. Dans une perspective politique, sans doute pourrait-il y avoir là des rapports de pouvoir, mais ceux-ci n'auraient rien à voir avec un État. Pour Deleuze et Guattari, il faut donc parler ici de *micro-pouvoirs*. Cette notion s'inspire notamment de Foucault, même si elle n'est pas tout à fait similaire au pouvoir foucauldien. Dans *La volonté de savoir*, Foucault définit ainsi le pouvoir :

Par pouvoir, je ne veux pas dire « le Pouvoir », comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier. [...] Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation [.]<sup>816</sup>

Chez Foucault, le pouvoir est ainsi immanent au monde. Pour Deleuze et Guattari, cela signifie qu'il constitue l'ensemble des *relations transcendantales* entre les termes empiriques. Ce qu'ils retiennent de Foucault, c'est l'idée qu'il existe un pouvoir qui échappe aux

---

<sup>816</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 120-121.

ensembles molaires, lequel ne relève pas de la répression, de la conservation ou de tout ce qui emprisonnent les forces dans des strates. Il existe d'après eux des micro-pouvoirs libres, créateurs et distribués nomadiquement. Toutefois, à leur avis, de tels micro-pouvoirs ne sont pas en eux-mêmes des relations transcendantes, bien qu'ils puissent être mis en relation. Ce sont chez eux des *termes empiriques*, à savoir les forces matérielles elles-mêmes; et, ce qui les met en relation, ce n'est pas le pouvoir, mais la *puissance*. Il y a donc chez Deleuze et Guattari un déplacement du pouvoir transcendantal foucauldien vers les forces empiriques. Nous pouvons ainsi affirmer que les micro-pouvoirs deleuzo-guattarien appartiennent à l'empirisme souple des forces : ce sont des lignes souples, soit de petits pouvoirs libres, nomades et moléculaires. Selon Deleuze et Guattari, c'est lorsque la double articulation les prélève d'une pince pour créer un plan de consistance, et lorsqu'elle les emprisonne de l'autre pince pour les stratifier dans des ensembles molaires, que les lignes souples s'assemblent et se structurent en un macro-pouvoir, appartenant à un empirisme dur des forces. Tel un effet de résonance, le macro-pouvoir est *à la fois* chez eux une *production* et une *invention* de l'ordre des strates alloplastiques, étant rendu possible par la capture des micros-pouvoirs, ce qu'indiquent ces mots :

L'État n'est pas un point qui prend sur soi les autres, mais une caisse de résonance pour tous les points. Et même quand l'État est totalitaire, sa fonction de résonance pour des centres et des segments distincts ne change pas : elle se fait seulement dans des conditions de vase clos qui en augmente la portée interne, ou double la « résonance » d'un « mouvement forcé ».<sup>817</sup>

Deleuze et Guattari nous mettent d'ailleurs en garde contre un danger inhérent aux lignes souples (ou de fêlure). C'est le danger de la *clarté*, qui surgit d'après eux lorsque des éléments molaires sont reproduits à une échelle moléculaire, c'est-à-dire lorsque l'empirisme dur des forces est imité au niveau de l'empirisme souple des forces. Il en résulte selon eux de petites strates de nature marginale qui cherchent à atteindre le

---

<sup>817</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 274.

mouvement libre et nomade des lignes souples; mais, elles n'en restent pas moins dures et molaires<sup>818</sup>. Afin de décrire l'état d'esprit de ceux qui aspireraient à la clarté des lignes souples – entreprise vouée à l'échec, puisque ces lignes sont indiscernables – au nom de perceptions micro-molaires qui n'ont pourtant rien à voir avec les sensations moléculaires, Deleuze et Guattari ont recours à l'exemple de la drogue :

On accède à une micro-perception sonore et visuelle qui révèle des espaces et des vides, comme des trous dans la structure molaire. C'est précisément cela, la clarté : ces distinctions qui s'établissent dans ce qui nous paraissait plein, ces trous dans le compact; et inversement, là où nous voyions tout à l'heure des terminaisons de segments bien tranchées, il y a plutôt des franges incertaines, des empiètements, des chevauchements, des migrations, des actes de segmentation qui ne coïncident plus avec la segmentarité dure. Tout est devenu souple apparente, des vides dans le plein, des nébuleuses dans les formes, des tremblés dans les traits. Tout a pris la clarté du microscope. Nous croyons avoir tout compris, et en tirer les conséquences.<sup>819</sup>

Ce n'est toutefois qu'un ensemble d'illusions qui en découle selon nos auteurs, l'usage des drogues n'étant en rien nécessaire pour sentir les forces matérielles, et encore moins pour les percevoir. Ce qui serait perçu, ce seraient encore des strates dures et molaires – fragmentées, certes, mais néanmoins stratifiées. D'un point de vue politique, Deleuze et Guattari affirment que le danger de la clarté se traduit d'une façon similaire dans une recherche de micro-pouvoirs, laquelle n'aboutit encore une fois qu'à de petites strates dures et molaires, appelées par eux « *micro-fascismes* » :

---

<sup>818</sup> Cela explique la méfiance de Deleuze à l'égard des marginaux, qui, selon lui, ne suivent pas toujours les processus transcendants, se contentant souvent de suivre les mouvements souples des petites strates micro-politiques en imitant les strates macro-politiques. Dans *Dialogues*, il écrit : « Ce ne sont pas les marginaux qui créent les lignes, ils s'installent sur ces lignes, ils en font leur propriété, et c'est parfait quand ils ont la curieuse modestie des hommes de ligne, la prudence de l'expérimentateur, mais c'est la catastrophe quand ils glissent dans un trou noir, d'où ne sort plus que la parole micro-fasciste de leur dépendance et de leur tournoiement : "Nous sommes l'avant-garde", "nous sommes les marginaux..." ».

Gilles Deleuze et Claire Parnet, *op. cit.*, p. 167-168.

<sup>819</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 278.

Au lieu de la grande peur paranoïaque, nous nous trouvons pris dans mille petites monomanies, des évidences et des clartés qui jaillissent de chaque trou noir, et qui ne font plus système, mais rumeur et bourdonnement, lumières aveuglantes qui donnent à n'importe qui la mission d'un juge, d'un justicier, d'un policier pour son compte, d'un gauleiter d'immeuble ou de logis. On a vaincu la peur, on a quitté les rivages de la sécurité, mais on est entré dans un système non moins concentré, non moins organisé, celui des petites insécurités qui fait que chacun trouve son trou noir et devient dangereux dans ce trou.<sup>820</sup>

De ce point de vue, une aspiration au moléculaire en politique risque donc fortement d'aboutir à de petites strates molaires, de petites matières formées à même d'avoir un impact néfaste et destructeur sur ceux et celles qui pourraient croiser son chemin. Deleuze et Guattari soutiennent que cela ne peut qu'empirer lorsque les lignes souples sont capturées, prélevées d'une pince par la double articulation qui, de l'autre, les molarise dans des ensembles globaux. Il en résulte selon eux la production du second type de lignes : les lignes *dures*. Du micro-pouvoir, qu'ils appellent le pouvoir « primitif », il en découle à leurs yeux le macro-pouvoir « étatique ». C'est dans les lignes dures que s'inscrit pour eux l'appareil d'État, là où tout tend à devenir « civilisé ». Deleuze et Guattari estiment que ces lignes ne sont pas néfastes en soi; bien au contraire, elles sont nécessaires à l'organisation du monde, à son mode structurel empirique. Ainsi relèvent-elles chez eux, d'une part, de la création-productive de mélanges de forces (la maison, la rue, l'école, l'usine...) et, d'autre part, de la création-inventive de formes et d'abstractions (moi, adulte, étudiant, travailleur...). Ils parlent ici de la présence d'un surcodage, à l'instar de la machine despotique. C'est que, disent-ils, les codes ne dérivent plus seulement des inscriptions du plan de consistance : ils s'enregistrent dans l'inconscient collectif de manière à générer par création-réelle le plan de consistance, si ce n'est la machine abstraite d'autrui depuis des schèmes préétablis par l'appareil d'État. Nous avons vu que, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, le surcodage découle de la machine collective sémiotique, étant une traduction du monde via le langage abstrait, traduction qui, pour nos auteurs, risque de prendre ses distances avec les productions qui lui sont univoques. C'est là que les lignes

---

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 279.

dures sont d'après eux à même de devenir néfastes; en effet, il s'ensuit une conservation des codes qui se détachent du réel pour devenir strictement fictifs, illusoire, voire carrément bêtes. Ce sont de tels codes que les marginaux, au niveau des lignes souples, pourraient chercher à imiter au nom d'une révolte qui n'aurait rien d'un désir de changement, mais tout d'un plaisir micro-fasciste tiré de la destruction. Or, pour Deleuze et Guattari, les codes conservés par le macro-pouvoir ne sont que des expressions schématiques propres à la ligne dure, soit du surcodage de l'ordre de l'appareil d'État, lequel délaisse le concret au nom de l'abstrait. De leur avis, les lignes dures conservent donc l'appareil d'État et tout le domaine du macro-pouvoir; en outre, elles dérivent d'une *zone de puissance* : la puissance transcendante de la machine abstraite, c'est-à-dire du travail fantaisiste de l'imagination qui trace et invente de la technologie et du langage.

Aux côtés de la ligne souple moléculaire (primitive) et de la ligne dure molaire (étatique), il y a une troisième sorte de ligne, sans doute la plus connue chez Deleuze et Guattari : la *ligne de fuite*. Avec elle, considèrent-ils, tout s'embrouille, tout point de repère s'efface. Elle n'est chez eux ni micro-politique, ni macro-politique, mais *apolitique*. À leur avis, elle n'est ni une petite strate moléculaire, ni une grande strate molaire, toutes deux étant extensives et empiriques, mais ce qui se déstratifie vers l'intensité transcendante. La ligne de fuite, c'est pour Deleuze et Guattari une intensité idéale en tant qu'elle s'arrache des forces avec lesquelles elle se trouvait liée. Sans même s'opposer aux lignes souples ou dures, ils affirment qu'elle est constamment en train de se libérer de ce qui l'accapare, qu'elle fuit les strates, les agencements, les divers schèmes conservés. En cela, elle permet à leurs yeux la création de nouveauté, soit de nouvelles strates (matières formées) et de nouveaux schèmes (formes matérielles) – bref, de nouveaux agencements machiniques. En déstructurant les strates par leur fuite, celles-ci peuvent s'agencer autrement par la capture de nouvelles forces moléculaires. Il va sans dire que, pour nos auteurs, la ligne de fuite est absolument déterritorialisée et décodée, étant de l'ordre des intensités grouillant sur le corps sans organes. Ils affirment que de telles intensités sont si libres qu'elles ne sont en rien sur le point de se molariser en strates : elles se sont libérées de vieilles strates, fuyant

désormais sur le corps sans organes d'une façon absolue. Échappant à toute perception, à toute compréhension et, forcément, à tout bon sens, la ligne de fuite relève ici du délire, ce que Deleuze explique dans *Dialogues* :

Une fuite est une espèce de délire. Délirer, c'est exactement sortir du sillon (comme « déconner », etc.). Il y a quelque chose de démoniaque, ou de démonique, dans une ligne de fuite. Les démons se distinguent des dieux, parce que les dieux ont des attributs, des propriétés et des fonctions fixes, des territoires et des codes : ils ont affaire aux sillons, aux bornes et aux cadastres. Le propre des démons, c'est de sauter les intervalles, et d'un intervalle à l'autre.<sup>821</sup>

En ce qu'elles échappent aux lignes souples et dures, n'effectuant aucune strate, les lignes de fuite sont dites appartenir à une *zone d'impuissance*. C'est dire que, chez Deleuze et Guattari, la machine abstraite étatique n'a pas le moindre contrôle sur ces lignes, qui ne se laissent ni coder, ni territorialiser – et encore moins surcoder. Toutefois, considèrent-ils, après leur fuite, elles sont susceptibles de s'accaparer les lignes souples et de tendre vers les lignes dures. De leur état d'impuissance, elles peuvent ainsi contribuer à la puissance de la double articulation et participer non plus seulement au corps sans organes, mais également au plan de consistance dans une perspective empirico-transcendantale. Tel que mentionné dans *Mille plateaux* : « c'est toujours du fond de son impuissance que chaque centre de pouvoir tire sa puissance; d'où sa méchanceté radicale, et sa vanité. Plutôt être un minuscule quantum de flux qu'un convertisseur, un oscillateur, un distributeur molaire!<sup>822</sup> ». La puissance et l'impuissance se complètent alors dans une dynamique qui aboutit à celle de la stratification et, par le fait même, au mouvement des strates. Il s'ensuit pour nos auteurs tout un processus entremêlé de mouvements qui rappelle les deux types de répétitions ou d'éternel retour des livres antérieurs de Deleuze, une telle spirale étant appelée « ritournelle » dans *Mille plateaux* : indiscernabilité, puissance, impuissance, et ainsi de suite. Lignes souples, lignes dures, lignes de fuites, et ainsi de suite.

<sup>821</sup> Gilles Deleuze et Claire Parnet, *op. cit.*, p. 51.

<sup>822</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 276-277.

Suivant Deleuze et Guattari, les lignes dures font tout pour conserver les codes et les territoires, ou encore l'ensemble des agencements molaires dans un état stable et rigide, s'efforçant de molariser davantage les lignes souples. De plus, affirment-ils, les lignes dures font tout pour empêcher les lignes de fuite de s'arracher à elles en les bloquant et en les colmatant. Le pouvoir molaire qu'est à leurs yeux l'appareil d'État craint de se perdre dans le moléculaire, ou encore de voir sa structure modifiée; autrement dit, *l'État ne veut pas changer d'état*. Les lignes de fuite prennent alors une allure effrayante vis-à-vis de la sécurité et du confort offerts par l'appareil étatique et toute macro-politique. Deleuze et Guattari jugent qu'il s'agit pour l'État de protéger les strates, leurs codes, leurs territoires, le surcodage conservé, se voulant ainsi despotique, si ce n'est totalitaire en ce qu'il importe pour lui de tout contrôler et de tout préserver, à l'encontre de toute création de nouveauté dans la réalité matérielle. Il s'agirait là d'un trop grand risque à l'égard de la sécurité et du confort, la création déstratifiante devant être réprimée. Dans les mots de Deleuze et Guattari : « L'administration d'une grande sécurité molaire organisée a pour corrélat toute une micro-gestion de petites peurs<sup>823</sup> ». Ces derniers estiment que, du point de vue de l'État, la machine abstraite ne doit pas être mutée, d'où la nécessité d'enregistrer le plus de schèmes possibles afin que la contre-effectuation dans l'inconscient collectif soit celle de la création-réelle de normes, de règles, etc. Ils écrivent :

L'homme de pouvoir ne cessera de vouloir arrêter les lignes de fuite, et pour cela de prendre, de fixer la machine de mutation dans la machine de surcodage. Mais il ne peut le faire qu'en faisant le vide, c'est-à-dire en fixant d'abord la machine de surcodage elle-même, en la contenant dans l'agencement local chargé de l'effectuer, bref en donnant à l'agencement les dimensions de la machine : ce qui se produit dans les conditions artificielles du totalitarisme ou du « vase clos ».<sup>824</sup>

Ces tentatives de blocages des lignes de fuite venant de l'appareil d'État totalitaire, cette anti-crédation générée par les petites peurs : Deleuze et Guattari soutiennent que tout cela provoque du dégoût mêlé à de l'insécurité (amendes, emprisonnements, mises à mort...) :

---

<sup>823</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 279.

Nous avons beau présenter ces lignes comme une sorte de mutation, de création, se traçant non pas dans l'imagination, mais dans le tissu même de la réalité sociale, nous avons beau leur donner le mouvement de la flèche et la vitesse d'un absolu, – ce serait trop simple de croire qu'elles ne craignent et n'affrontent d'autre risque que celui de se faire rattraper quand même, de se faire colmater, ligaturer, renouer, reterritorialiser. Elles dégagent elles-mêmes un étrange désespoir, comme une odeur de mort et d'immolation, comme un état de guerre dont on sort rompu : c'est qu'elles ont elles-mêmes leurs propres dangers qui ne se confondent pas avec les précédents.<sup>825</sup>

Dans cette perspective, lorsque tout devient pire, c'est-à-dire lorsque l'État ne se contente plus de simplement réprimer les lignes de fuite, les capturant pour s'en servir à son compte, il arrive dans les régimes les plus totalitaires que ces lignes se changent en *lignes de destruction*, à l'encontre de leur nature créatrice. Elles se retournent alors contre elles-mêmes, contre leur propre nature, devenant par là *suicidaires*. C'est que, pour Deleuze et Guattari, tandis qu'elles parviennent à se libérer des ensembles molaires – semblables au désir schizophrénique que le capitalisme libère en criblant la muraille despotique d'après ses propres fins – l'appareil d'État totalitaire a préparé à l'avance des voies destructrices, l'écoulement des lignes de fuite étant détourné de la création du nouveau au profit de l'abolition. C'est ainsi que, par exemple, nous disent nos auteurs, la machine de guerre dont la nature est créatrice – la guerre étant celle, *transcendantale*, d'une libération face aux schèmes conservés – peut être capturée par l'État afin que ses lignes de fuite se changent en soldats, en armes et en toutes sortes de choses relatives à la guerre empirique. Selon Deleuze et Guattari, il en résulte toutes sortes de ravages. Ainsi résument-ils le danger des lignes de fuite : « que la ligne de fuite franchisse le mur, qu'elle sorte des trous noirs, mais que, au lieu de se connecter avec d'autres lignes et d'augmenter ses valences à chaque fois, elle ne tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition<sup>826</sup> ». En ce sens, le totalitarisme molarise des voies dans les strates de manière à détourner les lignes de fuite de leur nomadisme, celles-ci ne pouvant s'écouler que dans les schèmes sédentaires, tracés

---

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 279-280.

<sup>826</sup> *Ibid.*, p. 280.

dans les lignes souples et dures; et, au final, elles se retournent contre elles-mêmes, de façon suicidaire, l'être humain tuant l'être humain, la destruction abolissant la création. Ce qui conduit nos auteurs à soutenir que le leitmotiv du fascisme est « vive la mort!<sup>827</sup> ».

Du reste, soutiennent Deleuze et Guattari, les lignes souples, les lignes dures et les lignes de fuite coexistent, les unes passant dans les autres, certaines se durcissant, les autres fuyant à des degrés divers. Ils affirment qu'elles se déploient de façon rhizomatique, et pour les retracer, il importe de les cartographier, ce que permettent la schizo-analyse et la micro-politique. De leur avis, cartographier, ce n'est pas interpréter les lignes, mais les *expérimenter*. C'est alors que l'esprit sent par intuition que certaines lignes se codent et se territorialisent, que d'autres se décodent et se déterritorialisent, et que d'autres encore se surcodent et se reterritorialisent. Il en résulte pour Deleuze et Guattari un éternel retour, une ritournelle qui va comme suit : lignes souples de l'État primitif, lignes de fuite de la révolte guerrière et lignes dures de l'État moderne. Ils formulent :

Les codes ne sont jamais séparables du mouvement de décodage, les territoires, des vecteurs de déterritorialisation qui les traversent. Et le surcodage et la reterritorialisation ne viennent pas davantage après. C'est plutôt comme un espace où coexistent les trois sortes de lignes étroitement mêlées, tribus, empires et machines de guerre.<sup>828</sup>

D'après Deleuze et Guattari, les sociétés dites primitives fonctionnent par codes et territoires, c'est-à-dire par marquages dans la mémoire inconsciente des esprits, comme nous l'avons vu avec l'*Anti-Œdipe*. Ces propos ont d'ailleurs été repris par l'ethnologue Pierre Clastres dans son livre *La société contre l'État*, auquel nos auteurs se réfèrent dans *Mille plateaux*. Clastres écrit :

Les cicatrices dessinées sur le corps, c'est le texte inscrit de la loi primitive, c'est, en ce sens, une *écriture sur le corps*. Les sociétés primitives, ce sont, disent puissamment les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, des sociétés du *marquage*. Et dans cette mesure, les sociétés primitives sont, en effet, des sociétés

---

<sup>827</sup> Voir *Mille plateaux*, p. 282.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 271.

sans écriture, mais pour autant que l'écriture indique d'abord la loi séparée, lointaine, despotique, la loi de l'État.<sup>829</sup>

En effet, pour Deleuze et Guattari, c'est avec le surcodage despotique que surgit la distance entre les forces matérielles et la matière formée, ou encore la synthèse disjonctive entre le concret et l'abstrait. Selon eux, ce n'est plus seulement un marquage sur la chair (strate organique) ou dans la mémoire inconsciente de l'esprit (plan de consistance), mais un surcodage au niveau des formes perçues et des abstractions compréhensibles (strates alloplastiques). C'est cela, estiment-ils, le passage des sociétés primitives aux sociétés à État. Les sociétés modernes (à État) fonctionnent selon eux par surcodages et reterritorisations, soit à coups de créations-inventives (schématisation) et de créations-productives (dramatisation ou production), étant les effectuations des marques primitives dans les strates comme formes matérielles et matières formées, le tout donnant naissance à des espaces géométriques molaires. Or, pour eux, et c'est là aussi toute la thèse de Clastres : *les sociétés primitives résistent à l'appareil d'État*, entrant en guerre contre toute tentative de formation d'un État<sup>830</sup>. Deleuze et Guattari citent ces mots de l'ethnologue : « L'apparition de l'État a opéré le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure dans l'au-delà de laquelle tout a changé, car le Temps devient Histoire<sup>831</sup> ». Suivant ces propos de Clastres, c'est à l'apparition d'une macropolitique de l'ordre de l'alloplastique que ce sont opposées les sociétés primitives. Ce dernier soutient d'ailleurs qu'il y a un parallèle à établir entre l'État et l'histoire : « le pouvoir

<sup>829</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 159.

<sup>830</sup> Vincent Jacques résume le cœur des analyses ethnologiques de Clastres : « Dans *La société contre l'État* (1974), Clastres affirme que loin d'être une privation et un manque, l'absence d'un pouvoir coercitif au sein de la communauté primitive est le mode d'être positif de ces sociétés. Si au sein de la chefferie primitive le chef est sans pouvoir, ce n'est pas par cause d'une quelconque immaturité politique, mais bien parce qu'il s'agit d'un mode d'organisation social positif qui empêche l'apparition de la division sociale en neutralisant tout pouvoir coercitif. La société primitive n'est pas *sans* État, mais bien un mode d'organisation sociale *contre* l'État. Chez elle, l'absence d'État n'est pas une imperfection, mais bien la marque d'une positivité propre ». Selon Clastres, le chef des sociétés primitives n'a comme pouvoir que la parole et un certain prestige, lesquels n'ont pas la moindre influence sur autrui. Le peuple primitif peut très bien ne pas l'écouter, voire ne lui porter aucune attention, le tout sans conséquence – ce qui est loin du pouvoir étatique, fondé sur la coercition.

Vincent Jacques, *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, p. 166.

<sup>831</sup> Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 170 (la citation dans *Mille plateaux* se trouve à la page 444).

politique comme coercition ou comme violence est la marque des sociétés *historiques*, c'est-à-dire des sociétés qui portent en elles la cause de l'innovation, du changement, de l'historicité ». Cela rappelle fortement la différence chez Deleuze et Guattari entre les strates organiques, axées sur la spatialité, que ce soit celle, extensive, de la chair marquée (les tatouages ou la scarification, par exemple) – et les strates alloplastiques, axées sur la temporalité par la conservation des schèmes, soit l'enregistrement des codes et des territoires sur la muraille despotique au nom de la tradition historique, des habitudes ordinaires et de la survivance des clichés et des idéologies de toutes sortes.

De telles révoltes de l'ordre du primitif, Deleuze et Guattari soutiennent qu'elles existent toujours dans un rapport de coexistence avec l'appareil d'État, étant même la condition de celui-ci, au même titre que les lignes de fuite et les lignes souples sont les conditions nécessaires aux lignes dures, à leur transformation. Ici, la machine de guerre décode et déterritorialise tout afin d'atteindre une impuissance libre et nomade, et c'est ce processus qui rend possible la création de nouvelles puissances au nom de nouveaux ensembles molaires et sédentaires. C'est ainsi que l'État se métamorphose selon Deleuze et Guattari, soit par les lignes de fuite et les lignes souples moléculaires qui ne cessent de le briser – de le *fêler* – de l'intérieur. Bref, dans la conception deleuzo-guattarienne de la politique, tout s'entrelace, coexiste de manière univoque : le primitif, l'étatique, les révoltes. Parmi tout cela, Deleuze et Guattari estiment que divers dangers peuvent toujours apparaître en fonction des cas et des circonstances, les lignes de fuite pouvant être capturées et détournées vers des lignes souples micro-fascistes. Et, ajoutent-ils, si celles-ci se durcissent davantage, le danger du macro-fascisme risque de surgir, l'appareil d'État pouvant devenir en lui-même suicidaire, c'est-à-dire violent et destructeur.

\*

Aux yeux de Deleuze et Guattari, l'être humain est un animal *segmentaire*. Le mot « segment » dérive du latin, *segmentum*, qui signifie « coupure », ce qui ramène à la

perception, qui est, pour ces derniers, une découpe des images lumineuses dans l'empirisme des formes. En géométrie, un segment est la délimitation de la partie d'une figure sous le mode d'une représentation. L'être humain est un animal segmentaire : cela signifie donc qu'*il découpe tout*, qu'*il délimite tout* en fonction de ses intérêts propres, de sa façon de s'orienter dans le monde qu'il produit et invente. Partout, dans toutes les strates le constituant, Deleuze et Guattari affirment qu'il est segmentarisé et qu'il segmentarise tout. Bref, l'idée du segment est chez eux une autre façon d'exprimer le caractère dur et molaire de la vie humaine. À leur avis, tous les aspects de la culture humaine peuvent être délimités formellement ou abstraitement de la sorte : une maison est *segmentarisée* par la disposition des pièces, des couloirs, etc.; les villes sont *segmentarisées* par la disposition des rues, des trottoirs, des parcs, etc. Et, il en va de même pour les sphères politiques, économiques, historiques, scientifiques, etc. Chez Deleuze et Guattari, la segmentarité est l'affaire de toutes les strates alloplastiques, qu'elles relèvent de la machine sociale technique (main/outil) ou de la machine collective sémiotique (visage/langage). Les maisons et les villes sont construites par un mélange de travail manuel et de technologie, tout comme la politique, l'économie, l'histoire et les sciences ont recours au langage en général.

Deleuze et Guattari divisent la segmentarité en trois catégories. Il y a en premier lieu la segmentarité *binnaire*. Avec elle, estiment-ils, tout est binarisé, soit conçu abstraitement dans des rapports duels – par exemple, les dualités enfant/adulte, homme/femme, marié/célibataire, etc. Ce sont là pour eux des divisions fictives, des schèmes générés par la création-inventive, fruit du travail de l'imagination. En ce sens, ce sont des inventions *de droit* issues de la machine abstraite, et qui, en binarisant tout, simplifient la réalité, faites de multiplicités complexes, ce qui peut engendrer toutes sortes d'illusions lorsque ce qui relève du droit est pris comme étant factuel. Malgré le caractère rhizomatique des lignes de fuite et, à un degré moindre, des lignes souples, Deleuze et Guattari affirment que l'appareil d'État binarise tout cela en lignes dures, telles deux racines rigides, délimitées géométriquement, faciles à percevoir et à comprendre à travers les agencements machiniques : le pluriel se trouve traduit en binaire, les rhizomes en racines; et, c'est

principalement au niveau du macro-pouvoir que se trouvent les couples binaires, comme autant de surcodages illusoires. Tel que formulé dans *Mille plateaux* : « C'est le propre des sociétés modernes, ou plutôt à l'État, de faire valoir des machines duelles qui fonctionnent en tant que telles, procédant simultanément par relations biunivoques, et successivement par choix binarisés. Les classes, les sexes, vont par deux<sup>832</sup> ». Suivant ces propos, contre la multiplicité du corps sans organes, l'organisation binaire s'impose, la multiplicité des forces matérielles ayant été capturées par la double articulation, puis emprisonnées dans des segments binaires et schématiques, propres à l'empirisme des formes.

En deuxième lieu, il y a chez Deleuze et Guattari la segmentarité *circulaire*, qui se déploie en cercles plus ou moins vastes : il y a en société les « affaires » de l'individu, de son quartier, de sa ville, de son pays, de son monde, etc. D'après eux, de telles segmentarités circulaires peuvent se trouver dans les sociétés primitives sous l'aspect de petits nœuds, de petits trous noirs, à savoir de petites strates indépendantes, qui ne résonnent pas toutes en harmonie. Dans un langage quelque peu obscur, ils écrivent : « il y a une multiplicité d'yeux animistes qui fait que chacun d'eux par exemple est affecté d'un esprit animal particulier (l'esprit-serpent, l'esprit-pic, l'esprit-caïman...). Chaque trou noir est occupé d'un œil animal différent<sup>833</sup> ». Deleuze et Guattari estiment qu'il y a néanmoins ici et là des processus de durcissement de ces segmentarités circulaires qui les rapportent à un grand cercle molaire, ou encore à un trou noir central. Nous pourrions qualifier cette segmentarité de « centralitaire », étant de l'ordre de l'État moderne :

Le visage du père, le visage de l'instituteur, le visage du colonel, du patron, se mettent à redonder, renvoient à un centre de signifiante qui parcourt les divers cercles et repasse sur tous les segments. Aux micro-têtes souples, aux visagifications animales, se substitue un macrovisage dont le centre est partout et la circonférence nulle part. On n'a plus *n* yeux dans le ciel, ou dans des devenirs végétaux et animaux, mais un œil central ordinateur qui balaie tous les rayons.<sup>834</sup>

<sup>832</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 256.

<sup>833</sup> *Ibid.*

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 257.

Il en découle pour Deleuze et Guattari une image molaire de l'État moderne, qui s'apparente à une gigantesque machine de résonance, résultat de la double articulation dans les strates alloplastiques, mise au service de la société centralitaire. Toutefois, chez eux, c'est toujours une grande illusion que cette image de l'État comme centre : ce n'est encore une fois qu'un schème issu de la création-inventive, et sous ce schème, il y a bien une multiplicité de forces matérielles qui grouillent, sans le moindre centre. Par ailleurs, reprenant dans *Mille plateaux* des propos tirés de *Kafka : pour une littérature mineure*, Deleuze et Guattari soutiennent que c'est Kafka qui a le mieux expliqué le rôle du moléculaire sous les centres molaires, soit la distinction entre le fait et le droit, le régime bureaucratique inventé se dissolvant au regard de l'esprit délirant qui ne sent plus que des forces matérielles et des intensités virtuelles :

Il ne suffit pas de définir la bureaucratie par une segmentarité dure, avec cloisonnement des bureaux contigus, chef de bureau sur chaque segment, et centralisation correspondante au bout du couloir ou en haut de la tour. Car il y a en même temps toute une segmentation bureaucratique, une souplesse et une communication de bureaux, une perversion de bureaucratie, une inventivité ou créativité permanentes qui s'exercent même à l'encontre des règlements administratifs.<sup>835</sup>

L'État centralitaire, les segmentarités qui vont en cercles dans les strates alloplastiques – tout cela n'est d'après Deleuze et Guattari que fictions tracées par création-inventive sur la matière primitive, sur l'empirisme des forces comme lieu de la réalité matérielle : « Le système politique moderne est un tout global, unifié et unifiant, mais parce qu'il implique un ensemble de sous-systèmes juxtaposés, imbriqués, ordonnés<sup>836</sup> ». En droit, certes, le « bureau du patron » peut bien être en haut de la « tour », selon une vision verticale et hiérarchique de la société, selon une équivocité schématique de l'être; mais, dans les faits, il se trouve « au bout du couloir », selon une perspective horizontale où tout s'équivaut, suivant l'univocité dramatisante de l'être<sup>837</sup>.

---

<sup>835</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

<sup>836</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>837</sup> Se référer à *Mille plateaux*, p. 255-256.

Pour finir, Deleuze et Guattari soutiennent qu'il y a une segmentarité *linéaire*, qui va par lignes droites, lesquelles expriment d'un point de vue temporel les épisodes ordinaires de la vie : la famille, le passage à l'école, l'entrée sur le marché du travail, etc. Cette segmentarité est pour eux l'expression du caractère linéaire de la vie ordinaire de l'individu. Dans une perspective spatiale, où tout est géométrique, d'après l'empirisme des formes, la matière se trouve bornée par tracés : les routes, les quartiers, les édifices qui s'élèvent en ligne droite, etc. La matière libre et nomade se voit ici molarisée, sédentarisée dans les strates de l'asphalte, du béton, des machines métalliques, etc. Deleuze et Guattari écrivent :

La géométrie d'État, ou plutôt le lien de l'État avec la géométrie, se manifestera dans le primat de l'élément-théorème, qui substitue des essences idéales ou fixes aux formations morphologiques souples, des propriétés aux affects, des segments prédéterminés aux segmentations en acte. La géométrie et l'arithmétique prennent la puissance d'un scalpel.<sup>838</sup>

Selon eux, il s'ensuit des espaces-temps homogènes, organisés de façon géométrique en vue de la vie quotidienne, des repères qu'exige cette vie, le tout en dépit du caractère hétérogène du corps sans organes. Ici, la fuite et la souplesse moléculaire sont durcies en lignes molaires, faisant gonfler les strates alloplastiques à coups de créations-productives spatiales et de créations-inventives temporelles. Il en découle chez Deleuze et Guattari toutes sortes de substances, à savoir des matières formées et des formes matérielles : « Les segments, soulignés ou surcodés, semblent avoir ainsi perdu leur faculté de bourgeonner, leur rapport dynamique avec des segmentations en acte, en train de se faire et de se défaire.<sup>839</sup> ». C'est bien ainsi que se qualifie pour eux l'État despotique et moderne : par la *binarité*, la *circularité* et la *linéarité* – autant de lignes dures qui résultent des schèmes, des tracés fictifs générés par création-inventive, par le droit qui s'accapare la matière primitive au profit d'assemblages de forces matérielles, de formalisation en perceptions et d'abstractions compréhensibles<sup>840</sup>. Telle est la nature de la macro-politique chez Deleuze

---

<sup>838</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>839</sup> *Ibidem.*

<sup>840</sup> Il importe de ne pas concevoir les divers segments de manière négative, même si Deleuze et Guattari ont parfois tendance à les décrire de façon péjorative : les différentes catégories de segmentarité ont beau

et Guattari, toujours faite de trous noirs qui aspirent tout. Mais, dans leur conception du monde, ce tout grouille de forces matérielles et d'intensités idéelles, lesquelles relèvent de la micro-politique, étant toujours disposées à fuir et à se révolter contre les schèmes.

\*

Après avoir abordé autant de nouveaux concepts (strates, lignes, segments, double articulation, etc.), nous comprenons mieux pourquoi Deleuze et Guattari affirment que *Mille plateaux* est un ouvrage à expérimenter plutôt qu'à interpréter : il se veut écrit sous la forme d'un rhizome, allant dans tous les sens, sans ordre entre les « chapitres » (ou les « plateaux »). Toutefois, à notre avis, ce livre demeure à peu près incompréhensible si l'on n'y met pas un peu d'ordre. C'est ce que nous avons tenté de faire en effectuant une analyse des rapports entre la matière et la création qui s'y trouvent. Ainsi avons-nous vu que, comme dans *l'Anti-Œdipe*, les forces matérielles sont mises en connexion par synthèses disjonctives. Dans une perspective socio-politique, de telles connexions sont pour Deleuze et Guattari le propre des agencements. En parallèle, ces derniers ont recours à un vocabulaire d'ordre géologique pour expliquer que, par un processus de stratification, les forces matérielles moléculaires prennent des formes molaires, appelées des substances. Ils utilisent également l'image du trou noir pour exprimer la sédimentation en matières formées de la matière primitive, comme si celle-ci était aspirée dans des grands ensembles.

---

pour eux emprisonner les forces matérielles et les intensités idéelles, elles n'ouvrent pas moins l'esprit à toutes sortes de créations, que ce soit des productions technologiques ou des inventions langagières, que ce soit celles existantes ou celles à produire ou à inventer par insistance. Manola Antonioli explique : « Les segmentations en tout genre, souples et dures, temporelles, spatiales, productivistes ou commerciales, sociales, politiques ou sécuritaires, coexistent toujours avec des flux non maîtrisables, des micro-agencements qui leur échappent et qui marquent les limites de leur pouvoir. Les nouvelles technologies, avec toutes les possibilités d'appropriation, de détournement et de création qu'elles impliquent et les nouvelles formes de désir qu'elles suscitent, sont toujours des réalités bifaces, qui permettent l'émergence de stratégies et de dispositifs de contrôle d'une puissance inconnue auparavant, mais qui ouvrent aussi la perspective de nouvelles formes d'existence, individuelles et collectives ». Manola Antonioli, « La machination politique de Deleuze et Guattari », *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 91.

Deleuze et Guattari affirment que la multiplicité de la matière primitive constitue la nature comme corps sans organes, appelée « Terre » dans *Mille plateaux*. Ils considèrent que tout y est libre, nomade et moléculaire. Les forces matérielles qui s’y trouvent selon eux ne peuvent être perçues, mais seulement senties. Entre elles, soutiennent-ils, il y a des relations intensives, idéelles et dynamiques, et c’est là que s’inscrit le processus de stratification. Il s’agit bien sûr chez eux du niveau transcendantal de la réalité, où les idées sont conditionnées par la création-réelle depuis les forces matérielles senties dans l’expérience. Cette contre-effectuation crée en ce sens un ensemble d’idées virtuelles ou d’heccités en traçant un plan de consistance dans la mémoire ontologique. Un tel plan constitue donc un espace intensif contenant une certaine logique, elle-même générée par création-réelle depuis la sensation de la matière moléculaire. Si nous considérons la philosophie deleuzienne dans son ensemble, nous pourrions très bien affirmer qu’il s’agit là d’une logique de la sensation. Pour Deleuze et Guattari, le plan transcendantal de la réalité (ou surface de stratification) fonctionne sous le mode d’une double articulation (le « Dieu-homard ») : d’une part, de la *matière moléculaire* est prélevée d’une pince, ce qui contribue à la *création-réelle* du plan de consistance (et, ici, le transcendantal semble agir par lui-même); d’autre part, l’autre pince place cette matière dans des ensembles molaires, à savoir des strates, ce qui génère par *création-productive* des substances comme mélanges de forces (*matières formées*), et par *création-inventive* de la perception d’états de choses dans les mélanges de forces (*formes matérielles*), de même que de la compréhension langagière (abstractions). De leur avis, tout dans la nature fonctionne ainsi, y compris la création des animaux, la matière moléculaire étant capturée d’une pince par la double articulation qui, par création-réelle, conditionne aussitôt l’animal abstrait (l’heccité d’un animal comme structure virtuelle sur le plan de consistance), puis individué de l’autre pince dans un animal en chair et en os, le corps sans organes indéterminé prenant la forme déterminée du corps organisé. Et, selon eux, puisque le plan de consistance se différencie au fil de l’expérience, cela explique la variation des animaux, tout organisme individué par la création-productive étant toujours nouveau, ce que Saint-Hilaire avait déjà expliqué au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Afin de montrer que toutes les déterminations dérivent de la même réalité matérielle comme Terre ou corps sans organes, Deleuze et Guattari soutiennent qu'il y a trois types de strates, l'une n'étant pas supérieure à l'autre. Il y a d'abord selon eux les strates physico-chimiques, la matière primitive prélevée permettant la production de strates dont l'expression actualisée est le reflet direct du contenu virtuel impliqué dans cette matière (le cristal est l'expression direct du germe cristallin). Nous pensons que ces strates relèvent chez eux de la *création-productive d'une matière formée* à partir de la structure virtuelle en elle-même. Ensuite, il y a les strates organiques, l'expression actuelle n'étant plus le reflet direct du contenu virtuel (l'animal comme expression du code génétique ne ressemble pas à ce code). D'après Deleuze et Guattari, il y a ici une déterritorialisation de l'expression par rapport au contenu, le code génétique impliquant une logique donnant un sens à la *création-productive de l'organisme*, lequel prend sa forme propre dans le monde matériel. William Bateson – à ne pas confondre avec Gregory Bateson, celui qui a inspiré le terme de « plateau » à nos auteurs – a d'ailleurs inventé les notions de génotype et de phénotype pour distinguer l'information codée, et portée par le génome d'un organisme (d'où sa capacité de reproduction héréditaire) de l'apparence phénoménale de l'être vivant individué en extension. Deleuze et Guattari rapportent le génotype à la structure virtuelle de l'organisme, prenant l'allure d'une heccéité, et le phénotype à son actualisation dans la matière. Il y a enfin selon eux les strates alloplastiques, qui concernent tant la *création-productive d'outils techniques* par le recours à la main que la *création-inventive du langage* par le recours au visage. L'important ici, estiment-ils, c'est que l'expression est encore davantage déterritorialisée par rapport au contenu en ce que l'être humain – mais, pas seulement – crée en dehors de lui, dans le monde extérieur (il construit des routes, fait signe à quelqu'un en lui disant « salut »...). Suivant cette perspective, s'il y a de la création-productive d'impliquée dans ces strates, c'est néanmoins la création-inventive qui guide la production (il faut les inventer les outils), bien que ces deux types de création soient univoques (construire une route, c'est suivre un tracé, et parler, c'est produire des sons). Entre les machines sociales techniques et les machines collectives sémiotiques, il y a pour Deleuze et Guattari toutes sortes de liens rhizomatiques entre les contenus et les expressions, des

mélanges de forces se produisant, des formes et des abstractions se traçant par un travail schématique de l'imagination. Du reste, ils estiment qu'un détail distingue les strates alloplastiques des strates organiques : il s'agit du rapport au temps historique qui permet la production dans le monde extérieur. Si le code génétique se situe *dans* l'organisme, soit dans son espace intensif, les productions technologiques et les inventions langagières se conservent pour leur part dans l'histoire, ce que rendent compte l'archéologie, l'écriture, etc. Les schèmes marquent ainsi la mémoire collective des esprits, se conservant sous l'aspect du plan de consistance qui, dans la philosophie deleuzo-guattarienne, se répète spirituellement depuis les répétitions matérielles, faisant de lui une machine abstraite fonctionnant à la manière d'une ritournelle. Les codes et les territoires se préservent alors suivant une continuité idéale s'apparentant à l'éternel retour. D'après Deleuze et Guattari, c'est depuis les strates alloplastiques qu'apparaît l'État despotique, lequel s'empare des territoires et des codes pour reterritorialiser la matière et la surcoder en fonction de ses fins propres. La nature se trouve par conséquent stratifiée, classifiée, nommée comme l'État l'entend, formellement et abstraitement, à coups de productions et d'inventions. Dans cette perspective, l'État code, surcode, territorialise et reterritorialise la matière primitive en fonction de son plan de consistance à lui. Deleuze et Guattari affirment qu'il engendre une grande mécanosphère qui, parfois, dérive de la réalité concrète pour prendre sa voie propre, perdant l'univocité qui la rattache au monde au profit d'une équivocité générant des illusions et des fictions de toutes sortes, lesquelles, souvent, ont une influence bien réelle sur le monde et sur la nature en général.

Le mouvement des agencements, tant des matières formées que des formes matérielles, Deleuze et Guattari le conceptualisent sous l'aspect de la ligne, qui est à saisir comme étant une espèce de flux de nature molaire et socio-politique. Selon eux, il y a d'abord les lignes souples, qui sont des micro-strates propres aux sociétés primitives. Ils affirment que de telles lignes tendent à devenir perceptibles, ne pouvant qu'être senties. Ce sont des lignes libres, nomades, moléculaires, de l'ordre des micro-pouvoirs qui peuvent être capturés par la double articulation; après quoi elles se changent en lignes dures, propres à la société

moderne et au micro-pouvoir. Il nous semble que, chez Deleuze et Guattari, les lignes dures s'apparentent à des créations produites et inventées dans la réalité actuelle. Elles relèvent en ce sens du molaire et concerne le surcodage et les agencements territoriaux. Du reste, dans la pensée deleuzo-guattarienne, quand les forces matérielles échappent à ces agencements molaires par un processus transcendantal de décodage et de déterritorialisation, il en résulte les lignes de fuite, qui retournent aux lignes souples en vue de regagner leur liberté nomadique. Depuis l'empirisme dur des forces et depuis l'empirisme des formes, les lignes de fuite retournent à l'empirisme souple des forces. Deleuze et Guattari affirment d'un point de vue politique que les révoltes expriment bien de telles lignes de fuite, lesquelles brisent les schèmes, en plus de déstratifier ce qui est en place. Or, puisqu'elles retournent aux lignes souples, elles risquent d'être à nouveau capturées au profit de nouvelles lignes dures, ce qui en fait l'une des conditions de la transformation de l'État, lequel résiste néanmoins. Pour nos auteurs, il y a des tensions sous-jacentes à l'État qui, d'une part, cherche à rester identique à lui-même (*en droit*) et qui, d'autre part, subit les forces matérielles et les intensités idéelles qui grouillent à l'intérieur de lui (*en fait*). Afin de résister aux lignes de fuite pour préserver sa muraille despotique, il arrive d'après Deleuze et Guattari que l'État prenne une tournure totalitaire, jouant sur la peur et la menace, provoquant du dégoût et de l'insécurité. Selon eux, il lui arrive aussi de s'emparer des lignes de fuite pour les canaliser dans les armes, les soldats, les armées, s'accaparant de la machine de guerre transcendantale pour en faire une machine de guerre empirique, la création procédurale prenant la forme de mouvements de destruction. Il se peut aussi que les lignes souples se mettent à imiter, par la contre-effectuation des schèmes, une telle forme de l'État, tournant alors en micro-fascismes au nom de micro-destructions. Au demeurant, principalement dans les lignes dures, Deleuze et Guattari estiment que l'être humain segmentarise tout, c'est-à-dire qu'il découpe le monde en droit afin de le produire et de l'inventer en fonction de ses intérêts propres : il binarise les multiplicités en couples duels, circularise la spatialité en régions plus ou moins grandes, et linéarise le temps en épisodes quotidiens, de même que l'espace en structures géométriques.

Venons-en à notre problème, qui consiste à savoir comment, chez Deleuze et Guattari, la politique se crée depuis la matière primitive. Nous proposons une solution en trois parties.

1) De l'empirisme souple des forces matérielles, où s'inscrit dans la pensée deleuzo-guattarienne la matière primitive, libre, nomade et moléculaire sous l'aspect du corps sans organes comme réalité actuelle de fait, la double articulation prélève cette matière de manière à générer par création-réelle un plan de consistance fait d'idées virtuelles, d'heccités et d'intensités. À partir de ces codes et territoires de nature transcendantale, la double articulation se sert de son autre pince pour mettre en forme la matière primitive prélevée. Il en résulte l'actualisation de matières formées dans l'empirisme des forces, le tout à travers divers types de strates : physico-chimiques (cristallisation), organiques (individuation) et, dans un sens concret, alloplastiques (production). Avec ces dernières strates, les lignes souples de la matière primitive prennent la forme de lignes dures dans des substances molaires. Il en découle la production d'outils et de technologies de toutes sortes (routes, bâtiments, meubles, appareils, etc.). Pour Deleuze et Guattari, ce sont bien là des productions de nature politique, puisqu'elles sont à leurs yeux sociales et permettent aux êtres humains de s'organiser – d'où le concept de machine *sociale* technique pour qualifier ces agencements produits. Il y a donc ici un *rapport entre la matière primitive souple qui génère par création-réelle un plan de consistance, lequel permet la création-productive de matières formées dures (strates alloplastiques concrètes) par l'intermédiaire de la main et de son extension que sont les outils techniques*. C'est, disons-nous, un rapport allant de l'empirisme des forces (souple) vers le transcendantal, puis du transcendantal vers l'empirisme des forces (dur).

2) Toujours depuis l'empirisme souple des forces matérielles, Deleuze et Guattari soutiennent qu'un plan de consistance (peut-être le même) est créé par la double articulation. Mais, estiment-ils, ce plan prend cette fois l'allure d'une machine abstraite, et permet la création-inventive de schèmes formels et abstraits. Il en découle pour eux du surcodage de l'ordre encore une fois de la ligne dure. Les matières formées deviennent alors perceptibles sous l'aspect de formes matérielles, et le langage devient possible. C'est ici que, d'après Deleuze et Guattari, l'être humain segmentarise tout par tracés

schématiques : il comprend les choses dans des rapports binaires (jour/nuit, terre/ciel, etc.), comprend le monde selon des grandeurs circulaires (telle salle, telle institution, telle société, etc.), et comprend l'espace-temps dans une perspective linéaire (la disposition des villes en quadrilatères, l'adolescence comme passage à l'âge adulte, etc.). Du point de vue de la politique deleuzo-guattarienne, c'est le passage de la société primitive souple ou de la micro-politique, qui marque le plan de consistance, vers la société étatique dure, qui se sert de ces marques pour tout molariser ou segmentariser. Deleuze et Guattari affirment que le monde produit est alors perçu comme une grande mécanosphère, de même que traduit par le second sens des strates alloplastiques : celui, abstrait, du langage produit par le visage (bouche, langue, larynx), mais dont les mots et les propositions relèvent de l'invention. Selon eux, la machine collective sémiotique traduit tout, rendant possible la science, la macro-politique, et tout ce qui appartient à la culture. Résumons : dans la conception deleuzo-guattarienne du monde, *la matière primitive souple, qui génère toujours par création-réelle le plan de consistance, se trouve schématisée par la partie de ce plan relative à la machine abstraite de manière à tout traduire (surcodage) à coups de créations-inventives, la nature et le monde en général étant alors perçus et compris par les simplifications formelles et abstraites de droit (les ensembles molaires et les segments), ce qui permet à l'être humain de s'orienter par la découpe artificielle des images lumineuses, et à la macro-politique (l'État) d'établir des normes, des règles et des institutions. C'est ici, soutenons-nous, un rapport allant de l'empirisme souple des forces vers le transcendantal, puis du transcendantal vers l'empirisme des formes.*

3) Pour Deleuze et Guattari, les ensembles molaires, et plus spécifiquement l'État comme muraille despotique, font tout pour demeurer fixes, identiques, dans le même état. Toutefois, depuis l'empirisme dur des forces (les productions comme matières formées) et l'empirisme des formes (les inventions comme formes et abstractions), le transcendantal permet à certaines forces matérielles de s'arracher à ces agencements molaires pour regagner le moléculaire. Un tel transcendantal est qualifié de machine de guerre par Deleuze et Guattari, et les forces matérielles qui s'arrachent aux strates (peu importe le type, mais si nous nous en tenons à la politique deleuzo-guattarienne, ce sont les strates

alloplastiques), ce sont chez eux des lignes de fuite, lesquelles regagnent l'empirisme souple des forces au profit de leur liberté et de leur nomadisme. Il s'ensuit dans leur pensée un *rapport entre, d'un côté, les matières formées et les formes matérielles et, de l'autre, la machine de guerre transcendante qui déstratifie ces matières et ces formes (déterritorialisation et décodage des agencements molaire) en libérant les lignes de fuite au profit du moléculaire et de nouvelles créations à venir (réelles, productives et inventives)*. Il s'agit cette fois d'un mélange univoque entre l'empirisme dur des forces et l'empirisme des formes, qui vont vers le transcendantal, lequel les défait, les matières formées retournant à leur état primitif, dans l'empirisme souple des forces (et le tout se répète, les dés étant toujours relancés). D'après nos auteurs, l'État résiste néanmoins, s'efforçant de colmater les fuites, de tout binariser, centraliser et linéariser au nom de la conservation des mêmes strates. D'où, à leur avis, sa tendance à s'emparer des lignes de fuite pour les diriger dans son système molaire, faisant passer le moléculaire dans ses instances empiriques (formelles et abstraites), générant de la peur, de l'insécurité, de la guerre destructrice – tout ce qui relève de l'anti-création.

Maintenant que nous avons abordé *l'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, nous constatons que la politique deleuzo-guattarienne tend, d'un côté, vers le désir révolutionnaire (transcendantal) et, de l'autre, vers la micro-politique (empirisme des forces). La macro-politique, à savoir la politique telle qu'elle se pratique dans le monde empirique ordinaire (faite de partis, de membres, d'institutions, etc.) ne semble pas intéresser Deleuze et Guattari. Ce qu'ils désirent de façon manifeste, c'est *une liberté absolue dans la réalité matérielle, faite de rencontres avec le monde et autrui* – et, c'est cela, pour eux, de la micro-politique, ces rencontres étant par nature sociales – *le tout en vue de la création d'idées virtuelles, de mélanges matériels et de schèmes nouveaux*<sup>841</sup>. Si une telle pensée de la micro-politique nous apparaît

---

<sup>841</sup> Nous souscrivons à l'interprétation que soulève Philippe Mengue à propos de la politique deleuzo-guattarienne : il s'agit d'une sorte de *gauchisme libertaire* à tendance anarchiste, soit d'un désir de renverser le capitalisme au nom d'une liberté dont la portée est difficilement imaginable. Selon Mengue, la micro-politique n'est d'ailleurs peut-être même pas de la politique à proprement parler : « la micro-politique constitue bien une "politique" mais en tant qu'elle fait partie du "non-politique" nécessaire au politique lui-même ». *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* sont donc principalement des invitations à la révolte contre les instances en place, et ce, dans une rencontre entre les forces sociales empiriques et l'esprit transcendantal. Mengue renchérit : « La portée de ce gauchisme de la sensibilité est esthétique

pertinente, il est à notre avis dommage qu'ils ne se soient pas servis de cette micro-politique afin de développer une pensée d'une politique plus empirique. Ils ont préféré s'en tenir à un vocabulaire obscur en vantant le caractère politique de leurs ouvrages, ceux-ci constituant selon eux une expérimentation de nature sociale – expérimentation en ce sens que leurs ouvrages se veulent construits de manière à tourner nos pensées vers des routes nouvelles dont l'issue demeure inconnue et incertaine. Qu'un style doive être expérimenté, nous leur accordons; mais, pourquoi ne pas expérimenter *et* interpréter? Lire un livre sans chercher à en comprendre le sens nous paraît impossible. Et, lorsqu'un ouvrage s'avère trop chaotique, comme c'est le cas avec *l'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, il a beau avoir été conçu à des fins d'expérimentation, *il va forcément générer des interprétations (pour ne pas dire du n'importe quoi) fondées sur de la confusion*. Certes, nous sentons bien qu'il y a chez Deleuze et Guattari un désir de révolte, de rébellion contre les instances en place. Mais, n'avoir développé *que cet aspect* en critiquant l'État politique en général, qu'ils exposent de façon sommaire et nébuleuse, au profit du seul processus transcendantal, cela ne donne rien de concluant. Sans compter que leur micro-politique n'a aucune visée empirique, l'avenir restant flou à cet égard – ce qui est étonnant de la part de Deleuze, qui ne cesse de parler de l'importance d'une création tendue vers l'avenir. Pour le reste, il est temps de mettre de côté la politique pour aborder un dernier thème chez Deleuze, et non le moindre : celui de la philosophie elle-même, en tant qu'elle procède depuis la matière, et en tant qu'elle se veut par nature créatrice, au même titre que l'art, et même la science.

---

et éthique. Il définit une possibilité de vie, un style de vie, nomade, en rébellion, marginal, qui accompagne les lignes de fuite en contournant les espaces de médiation et de représentation qui configurent le champ propre des pouvoirs politiques. Il n'y a aucun but déterminé et déterminable pour une politique du virtuel ». Nous créer un transcendantal par la rencontre avec autrui, créer depuis le processus transcendantal qui nous anime des mélanges de forces, des matières formées et des abstractions : voilà, nous semble-t-il, toute la politique de Deleuze et de Guattari. Philippe Mengue, *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 100 et 102.

### 3.4 – La philosophie comme création passive depuis la matière chaotique (problème 4)

Après avoir abordé les rapports entre la matière et la création dans les arts selon Deleuze et dans la politique deleuzo-guattarienne, nous choisissons de clore notre dernier chapitre avec le thème de la philosophie. C'est dans le dernier livre de Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), qu'est posé le problème de la nature du domaine philosophique<sup>842</sup>. Ce dernier prend soin d'affirmer qu'une question aussi complexe que celle de la philosophie en elle-même exige une vieillesse permettant un recul par rapport à ses œuvres passées ainsi qu'au domaine auquel celles-ci appartiennent – vieillesse non pas empirique, mais transcendantale, soit celle d'une mémoire enrichie par les idées virtuelles permettant de mieux résoudre cet imposant problème. La philosophie, Deleuze la définit comme étant *l'art de créer des concepts*. Dans ses mots : « la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts<sup>843</sup> ». Il est intéressant pour nous de constater l'utilisation des termes « former » et « inventer », lesquels semblent révéler un caractère schématique, c'est-à-dire formel et abstrait dans la création des concepts<sup>844</sup>. Par exemple, Aristote a inventé le

---

<sup>842</sup> Si le livre est signé Deleuze et Guattari, il importe de préciser que celui-ci n'a pas participé à sa rédaction. Deleuze a néanmoins tenu à ajouter le nom de Guattari afin de l'aider à se sortir d'une dépression. Dans une biographie consacrée aux deux penseurs, François Dosse écrit : « la décision prise par Deleuze d'accepter de le cosigner avec Guattari n'est pas seulement une preuve d'amitié d'une exceptionnelle intensité, mais une manière de signifier que les thèses qui y sont développées, la langue dans laquelle elles sont énoncées appartiennent à ce travail d'élaboration commun entrepris depuis 1969 ». De fait, avec *Qu'est-ce que la philosophie ?*, non seulement faut-il prendre en compte les premiers écrits de Deleuze, comme nous le constaterons aisément, mais aussi les ouvrages coécrits avec Guattari depuis *l'Anti-Œdipe*. Pour notre part, si nous nous référons seulement à Deleuze dans le texte, nous joindrons le nom de Guattari dans les sources.

François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : une biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 539.

<sup>843</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 8

<sup>844</sup> De façon éclairante, Monique David-Ménard explique que, chez Deleuze, les concepts sont des créations générées par une *raison contingente*, c'est-à-dire par une logique du sens elle-même conditionnée par le hasard des rencontres avec la réalité matérielle : « L'idée de Deleuze, c'est que les pensées inventives, comme le sont les grandes philosophies, mettent ensemble des éléments hétérogènes qui sont liés par ce qu'il nomme, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, une "raison contingente" ». En ce que, suivant la pensée deleuzienne, les concepts sont créés par des éléments hétérogènes, il va sans dire qu'ils sont pour Deleuze en eux-mêmes des synthèses disjonctives, lesquelles donnent lieu à des assemblages de forces et d'intensités, ainsi qu'à des tracés formels et abstraits. À ce propos, David-Ménard renchérit : « Une problématique philosophique lie ces composantes que rien ne destine à être rassemblées – c'est pourquoi la raison est ici contingente; mais il s'agit bien d'une raison, c'est-à-dire de composantes dont la liaison s'organise à travers des répétitions de rapports discursifs que l'œuvre

concept de la substance, Descartes celui du cogito, Kant celui de la condition, etc. Quant au terme « fabriquer », il semble ramener à une dramatisation ou à une actualisation liée aux forces concrètes. Cela évoque le lot de signes sensibles et d'intensités singulières que porte un concept, soit les forces et les idées impliquées en lui, à même d'affecter les esprits qui le rencontrent dans le cours de leur vie. Chez Deleuze, un concept n'est donc pas qu'une invention schématisée en droit par l'imagination : *c'est aussi un processus empirico-transcendantal bien concret dans les faits*. De sorte que, dans sa pensée, la création de concepts concerne tant la création-productive que la création-inventive, celle-ci s'appuyant sur celle-là, au même titre que les schèmes sont tracés sur les drames.

Quant au philosophe, il est, d'après Deleuze, celui qui détient les concepts de manière virtuelle, c'est-à-dire dans sa mémoire involontaire, sous l'aspect d'intensités, d'idées virtuelles ou d'heccétés. Selon cette perspective, de tels concepts proviennent des forces qui l'affectent dans le cours de l'expérience, un concept étant ainsi généré par création-réelle à partir de l'empirisme des forces. Pour qu'il y ait contre-effectuation – ce terme étant repris dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*<sup>845</sup> – ou création de concepts dans sa mémoire transcendante, le philosophe doit donc en ce sens s'ouvrir au monde et se faire voyant. Ce qu'il rencontre, estime Deleuze, est souvent le fruit du hasard, des rencontres contingentes qu'exprime l'image du lancer des dés : Nietzsche n'est-il pas tombé par hasard sur *Le monde comme volonté et comme représentation* de Schopenhauer en bouquinant, ce qui a contribué à la création de son concept de volonté de puissance après avoir été marqué par celui, schopenhauerien, de volonté ? De ce côté, croit Deleuze, le philosophe est *passif* : les concepts conditionnent sa structure transcendante comme autant de résultats des lancers de dés. D'un point de vue deleuzien, il n'y a guère de rapport amical vis-à-vis de la sagesse,

---

produit. La pensée conceptuelle se forme par des "variations inséparables". Entendons ceci : les éléments deviennent inséparables par les variations qu'effectue le philosophe, et qui caractérisent sa problématique. Pour faire varier les rapports entre les éléments de pensée, il faut répéter, répéter des liaisons sans modèle défini *a priori*, telle est la raison contingente ».

Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 93-94.

<sup>845</sup> Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 150-152.

les forces empiriques et le précurseur sombre n'étant pas des amis; c'est seulement *ensuite* que le philosophe s'efforce autant que possible de produire et d'inventer à son tour des concepts dans la réalité matérielle, devenant alors l'ami du savoir, les concepts étant toujours à créer dans le devenir du monde. Voilà pourquoi Deleuze soutient que le philosophe n'est pas un sage détenant les formes même de la sagesse : il *prétend* à la sagesse par un effort perpétuel de création qui n'en finit jamais, suivant l'éternel retour qui le ramène toujours à la case départ, devant alors reproduire et réinventer de nouvelles formes et de nouvelles abstractions depuis de nouveaux mélanges de forces. Deleuze écrit : « Si le philosophe est l'ami ou l'amant de la sagesse, n'est-ce pas parce qu'il y prétend, s'y efforçant en puissance plutôt que la possédant en acte ?<sup>846</sup> ». Si la sagesse est un idéal représentatif, ou encore une fiction schématisée, l'amour de la sagesse est pour Deleuze une réalité faite de forces et de présences brutes qui dramatisent les schèmes, le rapport univoque entre les drames et les schèmes composant un concept, lequel ne peut qu'être dynamique : « le vieux sage venu d'Orient pense peut-être par Figure, tandis que le philosophe invente et pense le Concept<sup>847</sup> ». Les concepts deleuziens s'apparentent alors à des catégories fluides, à des simulacres modulant plutôt qu'à des modèles mouvant, étant les conditions réelles – car, chez Deleuze, *contre-effectuées par création-réelle* – de la production et de l'invention de concepts empiriques. Ce dernier formule : « L'ami, l'amant, le prétendant, le rival sont des déterminations transcendantales qui ne perdent pas pour cela leur existence intense et animée<sup>848</sup> ». Dans la pensée deleuzienne, la philosophie n'est ni contemplation, ni réflexion, ni même communication, lesquelles relèvent uniquement des données empiriques, à savoir de l'actuel comme empirisme des formes. Pour Deleuze, les concepts et la philosophie comportent avant tout une *multiplicité de forces et d'idées intensives*, leur expression formelle n'étant que dérivée en droit des productions de fait.

---

<sup>846</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 9.

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>848</sup> *Ibid.*, p. 10.

Ici, nous tâcherons d'élucider un problème que nous formulons ainsi : en quoi la réalité actuelle et la réalité virtuelle sont-elles impliquées dans la notion deleuzienne de concept, sachant que celle-ci ne concerne en rien les abstractions ? Et, par le fait même, quel est le lien à établir chez Deleuze entre les forces matérielles et la création de concepts ? Non seulement constaterons-nous que, suivant sa philosophie, les concepts sont créés par la matière en tant qu'ils sont des heccités transcendantales, mais nous verrons qu'ils permettent la création des concepts empiriques par un processus de production et d'invention. Nous comprendrons alors que, pour Deleuze, l'idée du plan d'immanence permet aux concepts de découper la réalité matérielle, appréhendée comme un chaos impliquant une logique que seule la sensation peut révéler à l'esprit.

#### 3.4.1 – Les concepts créés depuis la réalité matérielle, et créant dans cette même réalité

Faire de la philosophie pour Deleuze, c'est prendre en considération l'empirisme transcendantal afin de créer des concepts dans l'expérience des forces matérielles. Tel que vu dans notre partie 3.1, où nous avons abordé l'interprétation deleuzienne de Proust, ce n'est pas l'affaire d'un effort volontaire ou d'une méthode réfléchie, mais d'une *violence affectant l'esprit*. Chez Deleuze, n'importe quoi peut générer par création-réelle des idées virtuelles grouillant sous les concepts, que ce soit la lecture d'un philosophe qui nous inspire dans l'empirisme des formes (bon sens), ou encore les forces intensives sous-jacentes à cette lecture qui nous affectent dans l'empirisme des forces (délire). Toutefois, il n'est pas obligatoire que ce soit une lecture philosophique qui nous pousse à faire de la philosophie : il se peut qu'une œuvre d'art, qu'un paysage, qu'une personne, qu'un événement et bien d'autres choses encore nous inspirent, nous affectent et nous conduisent à la création de concepts. Pour Deleuze, les concepts, et plus généralement l'ensemble des idées virtuelles, s'apparentent à des « paysages mentaux », lesquels sont selon lui créés sous l'influence de la matière environnant l'esprit : « Les paysages mentaux ne changent pas n'importe comment à travers les âges : il a fallu qu'une montagne se dresse ici ou qu'un fleuve passe par là, encore récemment, pour que le sol, maintenant sec et plat,

ait telle allure, telle texture<sup>849</sup> ». D'après ces propos, la rencontre avec de telles forces matérielles enclenche un processus transcendantal de différenciation de la mémoire inconsciente susceptible de pousser le philosophe à produire des concepts, de même qu'à les inventer par imagination et réflexion depuis ces productions. Il en découle chez Deleuze une conception selon laquelle la philosophie n'est pas foncièrement une réflexion, toute réflexion étant, en droit, le reflet formel et abstrait tracé schématiquement par l'imagination, qui contracte les idées virtuelles suivant la théorie de la synthèse active. Cela génère alors par création-inventive des idées empiriques qui ne sont pas à proprement parler des concepts de l'avis de Deleuze, mais de simples déterminations représentatives que nous pouvons au mieux considérer comme étant des concepts empiriques dérivés des véritables concepts transcendants. Ainsi importe-t-il chez lui de ne pas confondre les « concepts de droit », lesquels globalisent les multiplicités intensives dans des tous fictifs à caractère universel, de tels concepts empiriques pouvant parfois bloquer le processus de l'esprit qui, par bêtise, chercherait à les aborder tels quels sans les renouveler – et les *concepts de fait*, qui suivent à ses yeux les articulations de la réalité en tant qu'ils sont des relations singulières *entre* les termes matériels, étant de l'ordre du devenir et de la création de nouvelles solutions par rapport aux problèmes actuels. La philosophie pour Deleuze, c'est donc avant tout une affaire de *sensation*, toute pensée étant selon lui mise en branle par la violence des forces matérielles<sup>850</sup>. Il estime que les concepts sont contre-effectués dans l'esprit passif, étant créés depuis la violence de la matière sensible, ce qu'il indique ici :

Créer des concepts toujours nouveaux, c'est l'objet de la philosophie. C'est parce que le concept doit être créé qu'il renvoie au philosophe comme à celui qui l'a en puissance, ou qui en a la puissance et la compétence. On ne peut pas objecter que la création se dit plutôt du sensible et des arts,

---

<sup>849</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>850</sup> Arnaud Bouaniche nous éclaire quant au rôle que tient la matérialité du monde dans la création des concepts chez Deleuze : « Tout son effort consiste à redonner à la philosophie à la fois son effectivité et sa singularité, en redonnant toute sa consistance et sa matérialité au concept, conçu à la fois comme l'effet le plus immédiat, le plus concret de l'activité philosophique, et comme ce qui en marque véritablement le "commencement", raison pour laquelle le livre s'ouvre sur lui. Ni représentation, ni forme de connaissance ou idée générale, le concept est présenté par Deleuze comme une "réalité" à part entière, une "réalité" philosophique qui, en retour, redonne à la philosophie toute sa part de matérialité ». Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 281.

tant l'art fait exister des entités spirituelles, et tant les concepts philosophiques sont aussi des « sensibilia ». À dire vrai, les sciences, les arts, les philosophies sont également créateurs, bien qu'il revienne à la philosophie seule de créer des concepts au sens strict. Les concepts ne nous attendent pas tout faits, comme des corps célestes. Il n'y a pas de ciel pour les concepts. Ils doivent être inventés, fabriqués ou plutôt créés, et ne seraient rien sans la signature de ceux qui les créent.<sup>851</sup>

Pour Deleuze, au même titre que les arts et les sciences, la philosophie s'inscrit avant tout sur le plan transcendantal de la réalité, étant une opération de mise en relation de termes empiriques. Les concepts sont par conséquent pour lui des heccécités, étant créés sous l'impact de la matière rencontrée, ou encore des signes impliqués dans cette matière. Un concept véritable, ce n'est donc pas à son regard une idée abstraite et universelle : *c'est une idée concrète et singulière*, ce que nous avons appelé pour notre part « idée-réelle » ou « idée-crée » dans notre premier chapitre, ou encore ce que nous évoquons sous les termes « intensité », « idée virtuelle » et « heccécité » depuis notre deuxième, Deleuze parlant parfois même de « simulacre » ou de « point singulier ». Dans la tradition classique, un concept est le fruit d'une synthèse unificatrice des données sensibles, étant alors dans un sens deleuzien un schème représentatif pouvant être appliqué au monde de façon à mieux s'y repérer – par exemple, le concept de fleur s'applique à toutes les différences matérielles que l'esprit reconnaît comme possédant les qualités relatives à la fleur. Suivant Deleuze, de tels concepts existent, certes, et sont tout à fait utiles à la vie; cependant, ils appartiennent à l'empirisme des formes, et dérivent en droit des concepts transcendants, d'après lui bien réels, faits d'idées singulières sous-jacentes aux notions ordinaires : « Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est toujours une singularité. Le premier principe de la philosophie est que les Universaux n'expliquent rien, ils doivent être eux-mêmes expliqués<sup>852</sup> ». Deleuze ne rejette donc pas d'un revers de main les concepts abstraits et empiriques : il affirme simplement qu'*il faut toujours en connaître les conditions*, soit les concepts *intensifs* et *transcendants*. De son avis, vu l'utilité des concepts

---

<sup>851</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 12.

schématisés dans le monde empirique, les concepts transcendants gagnent bel et bien à être actualisés. Deleuze ne rejette le côté représentatif des concepts que lorsque les forces et les intensités qui grouillent en eux sont mises de côté, ce qui risque de briser le caractère univoque entre le fait et le droit, risquant alors d'engendrer de façon équivoque de la bêtise et des illusions qui peuvent être lourdes de conséquences.

Du reste, à propos de l'actualisation des concepts virtuels, celle-ci relève dans la philosophie deleuzienne de la création-productive d'un style d'écriture chargé de forces et d'intensités capables d'affecter les esprits, de même que de la création-inventive de notions abstraites qui incarnent depuis l'univocité de l'être le sens concret des concepts, étant les exprimés de ceux-ci<sup>853</sup>. D'après Deleuze, les meilleurs concepts sont ceux qui font sentir le monde autrement, au nom de perspectives nouvelles. Quant à leur sens, il provient à ses yeux des problèmes contre-effectués par la matière, la production et l'invention des concepts faisant office de solutions. Peut-être est-ce pourquoi il soutient qu'un concept suit les ondulations du réel en apparant des composantes variées, hétérogènes. Selon lui, un concept n'est jamais simple, étant une multiplicité en ce qu'il comporte plusieurs composantes, au même titre qu'une heccéité comporte une multiplicité d'idées virtuelles. Et, si un concept n'est jamais simple, cela ne signifie aucunement qu'il a toutes les composantes : il en a plusieurs, certes; mais, selon Deleuze, il est en lui-même circonscrit, au risque de tomber dans un chaos imprécis. Ce dernier écrit : « Le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recouplement. Il est un tout, parce qu'il totalise ses

---

<sup>853</sup> René Schérer affirme que l'œuvre de Deleuze, y compris les livres coécrits avec Guattari, est tout entière une affaire d'écriture, les forces et les intensités impliquées dans les concepts pouvant s'exprimer de façon concrète par cette voie créatrice : « C'est l'écriture seule qui atteint les singularités qui échappent aux formations massives (le molaire) des objets et des entités que le langage courant véhicule comme si elles étaient la réalité des choses. Seules les singularités, les *heccéités* comptent. L'écrivain est à prendre à la lettre. Il a l'art d'accéder à la vie parce qu'il a le secret des devenirs ». En ce sens, l'écriture est en quelque sorte l'arme du philosophe, la « griffe » lui permettant d'exprimer les concepts, lesquels ne cessent de grouiller dans sa mémoire transcendantale. Schérer continue : « La spécificité de la philosophie est le *concept* qui n'appartient pas à l'ordre de la réflexion, de la généralisation, mais de l'événement et de la construction; à l'ordre de la création. Il donne à l'événement et des événements à venir qu'il annonce, un contour. Le concept comme contour d'événements ». René Schérer, *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, p. 19-20.

composantes, mais un tout fragmentaire<sup>854</sup> ». Un concept est donc chez Deleuze une multiplicité fragmentaire comportant plusieurs éléments intensifs. Ainsi s'apparente-t-il pour lui à une multiplicité de singularités contre-effectuées par la matière, sans toutefois ramener ces singularités à une forme abstraite et générale. S'il les unit, c'est à la manière de la synthèse disjonctive, à savoir sans les subsumer sous une totalité; de sorte que la multiplicité se trouve maintenue, faisant de la philosophie quelque chose de matériel.

Suivant Deleuze, la philosophie s'avère ainsi une *puissance virtuelle de création*, n'étant pas une tradition historique; en d'autres termes, un concept est un événement intempestif plutôt qu'une idée générale propre à une époque. Cela semble s'inscrire dans le temps d'Aïôn, entre l'avant et l'après, tout comme le processus philosophique en lui-même et l'esprit du philosophe. Tirée à la base de *Logique du sens*, nous l'avons vu, cette conception paradoxale du temps comme processus transcendantal faisant coexister le passé et le futur, est reprise dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* :

Le temps philosophique est ainsi 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. La philosophie est devenir, non pas histoire; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes.<sup>855</sup>

Si un concept n'est pas en lui-même historique en ce que l'histoire appartient chez Deleuze à l'empirisme des formes, un concept étant plutôt chez lui de l'ordre du devenir transcendantal, il admet néanmoins que tout concept a une histoire lorsqu'il est conservé empiriquement, dans les livres par exemple. Toutefois, pour ce dernier, c'est *en zigzag* qu'un

---

<sup>854</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 21.

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

concept participe de l'histoire, car si un concept renvoie à un certain problème, il peut également passer par des problèmes différents, en plus de se différencier lui-même, substituant certaines de ses composantes par de nouvelles en fonction des problèmes nouveaux auxquels il renvoie. Ici, la philosophie devient empirico-transcendantale au lieu d'appartenir simplement à l'empirisme des formes, même si, en droit, elle s'y effectue par la création-inventive. Seulement, elle se trouve branchée sur le monde, sur les cas et les circonstances propres à la réalité matérielle. Bref, considère Deleuze, un concept peut très bien opérer de nouveaux découpages et être retillé lorsqu'il se rapporte à de nouveaux problèmes. Sans compter qu'il peut selon lui devenir à l'intérieur d'un même problème par son rapport avec d'autres concepts, inscrits sur le même plan problématique. C'est dire qu'un concept est dans la philosophie deleuzienne un devenir apte à mettre en relation des termes extérieurs, qui sont peut-être des concepts conservés dans l'histoire, ou encore appartenant à la tradition philosophique – concepts rencontrés par l'esprit chez qui ils font violence, celui-ci s'en accaparant pour les renouveler dans son devenir propre, vers de nouvelles productions et inventions. Deleuze affirme, non sans provocation, avoir lui-même procédé de la sorte pour ses premières publications :

Ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux.<sup>856</sup>

L'esprit peut donc en ce sens réactiver de vieux concepts, les tordre et les déformer en fonction de problèmes actuels, ce qui permet au philosophe d'être encore aujourd'hui platonicien, cartésien, kantien, etc. Il s'ensuit d'après Deleuze des devenirs d'une multiplicité de concepts emboîtés les uns dans les autres au nom de nouveaux découpages, soit au nom de la création de rapports conceptuels renouvelés :

---

<sup>856</sup> Gilles Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *Pourparlers – 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p. 15. Cette lettre provient d'une correspondance avec Michel Cressole, qui l'a lui-même publiée dans son livre sur Deleuze : voir Michel Cressole, *Deleuze*, Paris, Éditions Universitaires, 1973, p. 111.

Les concepts se raccordent les uns avec les autres, se recourent les uns les autres, coordonnent leurs contours, composent leurs problèmes respectifs, appartiennent à la même philosophie, même s'ils ont des histoires différentes. En effet, tout concept, ayant un nombre fini de composantes, bifurquera sur d'autres concepts, autrement composés, mais qui constituent d'autres régions du même plan, qui répondent à des problèmes connectables, participent d'une co-création.<sup>857</sup>

Ainsi un concept coexiste-t-il selon Deleuze avec d'autres concepts au sein d'un même problème, se taillant d'une façon nouvelle dans ce rapport entre concepts. D'autant plus que, à son regard, certains rapports conceptuels exigent la création de nouveaux concepts, ce qui, forcément, engendre de nouvelles multiplicités, chacune d'elles ayant sa circonscription et ses composantes propres. De telles composantes et de tels rapports pourraient d'ailleurs être pris à leur tour comme concepts : non seulement les concepts renverraient-ils à d'autres concepts dans l'histoire ou dans leur devenir propre, mais ils pourraient renfermer en eux-mêmes d'autres concepts – ce qui, encore une fois, rend compte de la multiplicité d'un concept, ou encore de son hétérogénéité. Deleuze affirme que le tout fragmentaire d'un concept se tient néanmoins, c'est-à-dire qu'un concept a beau être hétérogène, ses parties ne sont pas séparables. Cette inséparabilité des composantes d'un concept, il l'appelle l'*endo-consistance* du concept, son *exo-consistance* renvoyant au rapport que celui-ci peut avoir avec d'autres concepts au sein d'un même plan problématique<sup>858</sup>. Dans la pensée deleuzienne, un concept est donc une multiplicité remplie de connexions (d'où son endo-consistance – par exemple, le cogito cartésien, lequel contient une connexion entre le « je pense » et le « je suis »), et il est lui-même connecté avec d'autres concepts au profit d'autres multiplicités (d'où son exo-consistance – par exemple, le cogito qui implique, par l'idée de l'infini qu'il contient, la preuve cartésienne de l'existence de Dieu). Suivant ces deux types de consistance, Deleuze estime qu'un concept subit, au fil des rencontres avec les forces matérielles, des déformations qui

---

<sup>857</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 23-24.

<sup>858</sup> Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 24-25.

le transforment par création-réelle vers des voies inattendues, la création de concepts venant toujours de l'expérience<sup>859</sup>.

En ce qui concerne l'endo-consistance d'un concept, chaque composante s'apparente pour Deleuze à une singularité intensive ou à une idée virtuelle qui, avec les autres singularités intensives, constitue l'hétérogénéité de ce concept. Celui-ci s'avère une sorte de point d'accumulation où ces composantes intensives se connectent les unes aux autres en une heccéité, le tout sous le mode de la procédure ou du dynamisme. Il résulte de ce processus dynamique inhérent au concept une ordination de ses composantes intensives, c'est-à-dire une *création de zones de voisinage*. Le concept deleuzien constitue donc une *hétérogénèse*, ou encore une multiplicité idéale *en train de se faire* – et, en parallèle, *en train de se défaire* lorsqu'un vieux concept n'a plus sa raison d'être dans l'état où il se trouvait autrefois, étant renouvelé afin de répondre aux problèmes actuels. Selon Deleuze, un concept n'est jamais tout fait, mais toujours en devenir. Il est en perpétuelle structuration et déstructuration, opérant comme un temps vide, procédant à coups de synthèses disjonctives, fonctionnant en subissant passivement la matière et en insistant activement par la création dans cette matière, en confrontant des problèmes qu'il doit solutionner. C'est pourquoi Deleuze soutient dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* qu'un concept n'est pas une essence idéale, mais un *événement idéal*, ce qui, encore une fois, rejoint les propos de *Logique du sens* :

---

<sup>859</sup> Manola Antonioli montre que tout concept transcendantal, donc réel de l'avis de Deleuze, vient avec une obscurité qui n'est pas sans évoquer l'inconscient ou le précurseur sombre, toute actualisation vers le monde empirique étant une sorte de création vers une clarté sensible (par la création-productive) et intelligible (par la création-inventive) – clartés qui, d'un point de vue deleuzien, se complètent de par l'univocité qui les sous-tend, et qui, chez les philosophes, a tendance à éclipser le concept véritable : « La pensée est toujours entourée d'une atmosphère obscure, d'où émanent des lueurs qu'il faut interpréter; vouloir à tout prix imposer la clarté signifie perdre l'essentiel, aboutir à une pensée qui ne porte pas la marque de la nécessité. La rencontre des sensations, des impressions qui nous forcent à penser est fortuite et inévitable, le fruit d'un hasard qui devient nécessité. L'acte de penser est toujours un acte de création, qui implique la nécessité de traduire, déchiffrer, développer des signes extérieurs. Toute vérité est vérité du temps et, comme le temps, elle nous fait violence, nous impose des transformations, des devenirs que nous n'avons pas choisis. L'artiste est conscient de ces "pressions secrètes" de l'œuvre qui échappent au philosophe, confiant dans les vertus de la "méthode" et de sa "bonne volonté" de bien penser ».

Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Kimé, 1999, p. 19.

Le concept est un incorporel, bien qu'il s'incarne ou s'effectue dans les corps. Mais justement il ne se confond pas avec l'état de choses dans lequel il s'effectue. Il n'a pas de coordonnées spatio-temporelles, mais seulement des ordonnées intensives. Il n'a pas d'énergie, mais seulement des intensités, il est anergétique (l'énergie n'est pas l'intensité, mais la manière dont celle-ci se déploie et s'annule dans un état de choses extensif). Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité, une entité.<sup>860</sup>

Une fois de plus, Deleuze est resté fidèle à ses propos qui dataient déjà à l'époque de *Qu'est-ce que la philosophie ?* Le concept relève bien chez lui des idées virtuelles, de la mémoire transcendante, et jamais des termes actuels ou de l'empirisme en général, bien qu'il soit contre-effectué par la matière actuelle, et qu'il s'effectue dans cette même matière. À ses yeux, il est fait d'intensités, n'ayant rien d'extensif, même si la création-productive et la création-inventive en font quelque chose de formel et d'abstrait, cela n'étant que dérivé en droit. Dans les faits, estime Deleuze, le concept n'a rien à voir avec l'espace et le temps, étant par nature événementiel. Bref, dans la philosophie deleuzienne, un concept véritable est la *condition* de l'émergence des idées actuelles et des concepts généraux<sup>861</sup>. Deleuze ajoute qu'en lui-même, pris comme le tout de ses composantes ou comme point d'accumulation, le concept est *absolu*; mais, en ce qu'il est fragmentaire dans son endoconsistance, et en ce qu'il est connecté à d'autres concepts au sein d'un plan problématique

<sup>860</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 26.

<sup>861</sup> Maël le Garrec montre bien que le concept est pour Deleuze une affaire non pas d'intellectualité, mais de *puissance vitale* : « Dégager le concept d'un événement, c'est dégager la pleine puissance de ce que nous vivons. Ce n'est donc pas simplement "vivre sa vie", mais en dégager l'intensité, le caractère événementiel, et donc finalement conceptuel. Le concept "dresse" l'événement : l'attitude philosophique crée donc une dignité de création libre pour l'homme, qui survole le simple mélange déterminé des corps ». De plus, chez Deleuze, tout comme l'artiste, en créant une œuvre, la charge par création-productive de forces et d'intensités aptes à contre-effectuer la mémoire transcendante des esprits affectés par elle, le philosophe crée des concepts en les chargeant de forces intensives, lesquelles impliquent les conditions de possibilité de nouvelles surfaces transcendantes, et donc de nouvelles idées intensives et d'heccéités qui, peut-être, se contre-effectueront dans certains esprits. Le Garrec renchérit : « la qualité d'un concept se mesure à sa capacité à "appeler" l'événement, à créer les conditions de possibilités d'événements libres, voulus, contre-effectués. C'est pourquoi le concept n'est pas une conception gratuite, frivole : un bon concept ne réduit pas l'événement, mais au contraire le libère, ouvre du nouveau, l'affranchit de la simple répétition de situations spatio-temporelles. C'est une libre création, certes, au sens où elle n'est pas soumise à une référence empirique, vécue ». Maël Le Garrec, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Ellipses, 2010, p. 79-80.

dans son exo-consistance, il est *relatif*. En tant qu'il est absolu, le concept est pour lui une *réalité ontologique* de l'ordre de l'autoposition; en tant qu'il est relatif, il est une *idéauté pédagogique* de l'ordre de la création. Dans ses mots : « La relativité et l'absoluité du concept sont comme sa pédagogie et son ontologie, sa création et son autoposition, son idéauté et sa réalité. Réel sans être actuel, idéal sans être abstrait...<sup>862</sup> ». Le caractère réel et absolu du concept signifie chez Deleuze qu'il est virtuel et transcendantal, étant un processus de l'ordre de l'insistance, une mémoire ontologique et inconsciente bien *réelle* – ce qui rappelle la formule qu'il utilise dans ses écrits antérieurs, « ontologiquement un », le concept étant alors ontologique en ce sens qu'*il s'exprime en une seule voix*, d'après l'univocité de l'être, quoi qu'il puisse prendre des formes empiriques diverses et équivoques<sup>863</sup>. Quant au caractère idéal – ou idéal – et relatif du concept deleuzien, cela signifie qu'il est relations entre les termes, les idées grouillant dans l'absolu virtuel et transcendantal étant contre-effectuées par les termes matériels rencontrés (étant relatives à ces termes du point de vue du passé), en plus de s'effectuer à leur tour, suivant le sens événementiel, dans de nouveaux termes matériels sous l'aspect de mélanges de forces (étant relatives à ces termes du point de vue de l'avenir). L'absolu réfère donc chez Deleuze au processus univoque *synthétique* (la mise en relation), et le relatif, aux éléments équivoques *disjoints* synthétisés (les termes disparates mis en relation). Ici, le concept est donc une *synthèse disjonctive*, une multiplicité intensive qui vibre en elle-même et dans son rapport avec la réalité matérielle et les autres concepts.

Étant donné le caractère virtuel, transcendantal et événementiel du concept, Deleuze précise qu'il est *non-discursif*, l'enchaînement de propositions étant une affaire actuelle, empirique et historique. C'est pourquoi il arrive selon lui que l'on confonde les concepts philosophiques avec la science, au point de parler de « concepts scientifiques ». Or, à son avis, tout discours propositionnel est extensif et spatio-temporel, référant à des corps ou à des états de choses, ce qui ne concerne pas le concept philosophique, mais les « fonctifs »

<sup>862</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 27.

<sup>863</sup> Voir entre autres *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 56 (cf. *Différence et répétition*, p. 52-59). Voir aussi notre partie 2.3.1, qui porte sur l'univocité de l'être telle que comprise par Deleuze.

scientifiques, qu'il présente simplement comme étant les parties constitutives des fonctions en tant que leur mode d'expression est formel et abstrait, étant des schèmes de l'ordre de la réflexion et de la proposition :

La science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs. Les éléments des fonctions s'appellent des *fonctifs*. Une notion scientifique est déterminée non par des concepts, mais par fonctions ou propositions. C'est une idée très variée, très complexe, comme on peut le voir déjà dans l'usage qu'en font respectivement les mathématiques et la biologie; c'est pourtant cette idée de fonction qui permet aux sciences de réfléchir et de communiquer. La science n'a nul besoin de la philosophie pour ces tâches.<sup>864</sup>

Afin d'éclairer la conception deleuzienne de la philosophie, il importe de dire quelques mots sur l'opposition que Deleuze fait entre cette dernière et la science – ce qui, un peu plus loin, nous éclairera aussi sur la place des arts dans sa pensée. D'une manière un peu obscure (et plusieurs lui ont reproché sa méconnaissance des sciences, voire une utilisation caricaturale de celles-ci<sup>865</sup>), il soutient que les fonctions scientifiques sont extensives et

---

<sup>864</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>865</sup> À la suite du canular du physicien Alan Sokal, qui a publié un article parodiant les penseurs post-modernes sous prétexte que leur utilisation de la science serait inexacte, sans compter que leur pensée serait vide de sens, Sokal et son collègue, Jean Bricmont, ont considéré l'utilisation que Deleuze et bien d'autres font de la science comme étant une imposture intellectuelle. S'il est vrai que les propos de Deleuze concernant les théories scientifiques relèvent souvent de l'interprétation libre – il ne s'en est d'ailleurs jamais caché – il reste que cela lui a permis de développer bien des aspects de sa pensée philosophique. Selon Pascal Engel, les philosophes ont souvent recours à la science, et ce depuis toujours, ce qui, selon lui, est tout à fait positif au développement de la pensée philosophique : « le fait même que Deleuze fasse référence, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, à la mécanique quantique et aux théories du chaos, ou que Lacan fasse référence à la topologie, etc., montre en fait que ces auteurs ont le plus grand respect pour la pensée scientifique sérieuse, puisqu'ils veulent l'interpréter et s'en approprier les découvertes. Il n'y a rien là de nouveau non plus, et les philosophes ont toujours emprunté aux sciences et aux mathématiques en particulier. Va-t-on accuser Spinoza de s'approprier Euclide, Kant de s'approprier Newton, Bergson le calcul infinitésimal ? ». Avec Engel, nous soutenons qu'il n'y a là aucune imposture intellectuelle, mais une *reprise philosophique* de notions scientifiques qui ne prétend aucunement à la science. Engel ajoute : « Ce que Sokal objecte à Deleuze, Lacan, etc., c'est d'utiliser des concepts scientifiques (de façon nécessairement métaphoriques dans des textes philosophiques ou psychanalytiques) "sans la moindre rigueur". L'idée ne viendrait en effet à personne de reprocher à Platon ou à Héraclite, parlant de caverne ou de fleuve, de n'avoir pas vérifié la conformité de leurs énoncés avec les données de la spéléologie ou de la dynamique des fluides ».

empiriques. Seul le concept est pour lui intensif et événementiel, ne référant à rien de corporel ou de matériel, étant en lui-même incorporel et immatériel. S'il réfère à quelque chose, considère-t-il, ce ne peut être qu'à lui-même. Il s'ensuit que, pour lui, les énoncés scientifiques sont transcendants en tant qu'ils réfèrent sous l'aspect de propositions à quelque chose d'autres qu'à eux-mêmes, soit à des corps matériels ainsi qu'à des états de choses; tandis que les énoncés philosophiques sont immanents en ce que, sous l'aspect de concepts, ils ne se détachent jamais de leurs composantes idéelles. Si les énoncés philosophiques ont quelque chose en commun avec les énoncés scientifiques, c'est en ceci, estime Deleuze, qu'*ils ont été créés* :

Les propositions scientifiques et leurs corrélats ne sont pas moins signés ou créés que les concepts philosophiques; et l'on parle de théorème de Pythagore, de coordonnées cartésiennes, de nombre hamiltonien, de fonction de Lagrange, autant que d'Idée platonicienne ou de cogito de Descartes, etc.<sup>866</sup>

Bref, défend Deleuze, si la philosophie est l'affaire des concepts, la science, elle, est celle des *prospects* – la notion de prospect n'étant jamais expliquée en détail dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze se bornant à affirmer qu'elle s'apparente à une proposition ayant pour fonction d'informer à propos d'un fait objectif ou logico-mathématique<sup>867</sup>. En outre, d'après lui, la philosophie n'est pas une affaire de discussion. Dans ses termes, ce n'est pas une « conversation démocratique universelle<sup>868</sup> », la communication ne faisant pas avancer le travail et, par là, étant anti-créatrice. En outre, affirme-t-il, les philosophes ont chacun leurs problèmes propres, leurs concepts propres; de sorte que, la plupart du temps, ils ne parlent pas de la même chose. Ainsi, souvent, un philosophe en critique un autre alors qu'il ne se trouve pas sur le même plan problématique que lui. Critiquer, pour Deleuze, ce n'est pas autre chose que de constater qu'un concept s'est transformé, a changé de

---

Pascal Engel, « L'affaire Sokal concerne-t-elle vraiment les philosophes français ? », *Philosopher en français*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 460 et 464.

<sup>866</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 28.

<sup>867</sup> Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 29 (cf. tout le chapitre 6, p. 128-153).

<sup>868</sup> Se référer encore une fois à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 32.

composantes, n'a plus la même endo-consistance, ni la même exo-consistance et que, sous ses anciens aspects, il s'est évanoui :

Ceux qui critiquent sans créer, ceux qui se contentent de défendre l'évanoui sans savoir lui donner les forces de revenir à la vie, ceux-là sont la plaie de la philosophie. Ils sont animés par le ressentiment, tous ces discuteurs, ces communicateurs. Ils ne parlent que d'eux-mêmes en faisant s'affronter des généralités creuses. La philosophie a horreur des discussions. Elle a toujours autre chose à faire.<sup>869</sup>

Suivant Deleuze, ce n'est pas que la philosophie soit si sûre d'elle; au contraire, elle emprunte des voies solitaires parce qu'elle est rongée par les incertitudes. N'est-ce pas Socrate qui, le premier, rendait toute discussion impossible, plongé dans son monologue qui éclipsait ceux de ses rivaux ? Deleuze écrit à son propos : « il a fait de l'ami l'ami du seul concept, et du concept l'impitoyable monologue qui élimine tour à tour les rivaux<sup>870</sup> ». Bref, dans la philosophie deleuzienne, le concept est une multiplicité auto-référente composée de variations intensives inséparables les unes des autres. C'est une *création philosophique*, une connaissance de l'événement, lequel ne doit pas être confondu avec les états de choses dans lesquels il s'incarne. La tâche de la philosophie consiste donc pour Deleuze à dégager des choses empiriques leur revers événementiel. Et, insiste-t-il, elle ne doit pas être confondue avec la science, celle-ci ne s'occupant pas des événements, mais des états de choses : la science ne crée pas des concepts, mais des fonctions, de l'ordre de la proposition<sup>871</sup>. Elle s'intéresse en ce sens à un certain vécu, à une certaine expérience, alors que la philosophie s'intéresse à l'événement comme *dynamique créatrice*, tendue vers l'avenir et la nouveauté. Son activité propre, c'est pour Deleuze la *création de concepts*, lesquels s'inscrivent sur le plan transcendantal de l'esprit, là où tout relève du processus et de la mémoire inconsciente : « vous ne connaîtrez rien par concepts si vous ne les avez pas d'abord 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, mais qui abrite leurs germes et les personnages

---

<sup>869</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>870</sup> *Ibidem.*

<sup>871</sup> Voir surtout *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 111-127.

qui les cultivent<sup>872</sup> ». Ce plan auquel Deleuze réfère, c'est le *plan d'immanence*, qui exprime dans sa pensée la création-réelle du transcendantal, à savoir sa contre-effectuation.

#### 3.4.2 – Le plan d'immanence comme création-réelle et comme découpe de la matière chaotique

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le plan d'immanence constitue rien moins que la surface transcendantale sur laquelle s'opère la création des concepts : ceux-ci, une fois créés, y circulent sous l'aspect d'une structure idéale. C'est d'ailleurs Spinoza qui, nous dit Deleuze, lui a inspiré un tel plan. Dans notre second chapitre (2.3.1), nous avons vu que ce dernier souscrit à la pensée spinozienne quant au caractère immanent de l'univocité de l'être, ce qui est pour lui un surpassement de Duns Scot, chez qui l'expression univoque est celle d'un dieu transcendant. Toutefois, si Spinoza se tourne vers l'immanence, Deleuze nous rappelle que celle-ci est encore chez lui une substance divine. Il se tourne alors vers Nietzsche et son concept de la mort de Dieu pour faire éclater cette substance. *L'immanence désubstantialisée* : voilà ce qu'est pour Deleuze le plan d'immanence. Il s'agit chez lui de la mémoire transcendantale affectée par les forces matérielles, les idées contre-effectuées permettant à l'esprit de penser concrètement sous une logique de la sensation susceptible de s'exprimer par la logique du sens. Ainsi formule-t-il dans *Spinoza : philosophie pratique* : « l'immanence est l'inconscient lui-même, et la conquête de l'inconscient<sup>873</sup> ». C'est donc Spinoza qui, pour Deleuze, a permis une telle pensée immanente comme plan idéal ou virtuel (le passé pur). Tel qu'il l'écrit, cette fois dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* :

Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé le plan d'immanence le « meilleur », c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>873</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 42.

transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées...<sup>874</sup>

Au regard de Deleuze, le plan d'immanence est concret, étant l'inconscient conditionné par création-réelle sous l'influence de la réalité matérielle. C'est pourquoi il considère que, sur ce plan, les concepts circulent, étant toujours en devenir, grouillant sur lui qui les comprend tous : « Les concepts sont comme les vagues multiples qui montent et qui s'abaissent, mais le plan d'immanence est la vague unique qui les enroule et les déroule<sup>875</sup> ». Chez Deleuze, le plan d'immanence est donc lui aussi mouvant, puisqu'en son sein, les concepts deviennent, étant des vitesses infinies. Pour ce dernier, c'est là un milieu fluide qui se meut d'après les forces matérielles qui lui ont posé problème dans le cours hasardeux de l'expérience. Les concepts sont ici des virtualités concrètes, et le plan d'immanence est cette machine virtuelle – ou « abstraite » – qui les relie à la manière d'une grande heccécité. Ce que Deleuze explicite dans ce passage de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, où se trouvent de nombreuses références à ses livres antérieurs (notamment *Logique du sens* et *Mille plateaux*) :

Les concepts sont des agencements concrets comme configurations d'une machine, mais le plan est la machine abstraite dont les agencements sont les pièces. Les concepts sont des événements, mais le plan est l'horizon des événements, le réservoir ou la réserve des événements purement conceptuels : non pas l'horizon relatif qui fonctionne comme une limite, change avec un observateur et englobe des états de choses observables, mais l'horizon absolu, indépendant de tout observateur, et qui rend l'événement comme concept indépendant d'un état de choses visible où il s'effectuerait.<sup>876</sup>

Deleuze estime que la surface du plan d'immanence est absolue, étant le temps vide et effondré où s'inscrit le passage comme processus dynamique. À propos de l'absolu, nous avons mentionné qu'il se rapporte chez lui à l'ontologie du concept et, plus largement, à

---

<sup>874</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 38.

<sup>875</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 39.

l'univocité de l'être. En dehors de ces explications, il n'en dit pas grand-chose, sauf ces quelques phrases :

Même si le mot « absolu » se révèle exact, on ne croira pas que les déterritorialisations et reterritorialisations de pensée transcendent les psycho-sociales, mais pas davantage qu'elles s'y réduisent ou en soient une abstraction, une expression idéologique. C'est plutôt une conjonction, un système de renvois ou de relais perpétuels.<sup>877</sup>

Il est selon nous manifeste que l'absolu chez Deleuze réfère au niveau transcendantal de la réalité. Or, considérant que, dans sa pensée, le plan d'immanence et les concepts qui y circulent sont conditionnés par l'expérience sensible, et qu'ils dépendent des rencontres contingentes avec la matière, il peut sembler étrange qu'il parle d'une surface absolue plutôt que relative. Surtout que, dans l'extrait ci-haut, il met de l'avant l'idée d'une « conjonction », d'un « système de renvois » et de « relais perpétuels ». De son avis, c'est qu'un tel absolu n'est pas à entendre sous l'aspect d'une « totalité transcendante », mais comme étant un *mouvement transcendantal toujours en marche* – « mouvement infini » de l'être et de la pensée, mentionne-t-il parfois. Bref, il semble que, dans la philosophie deleuzienne, l'absolu soit le caractère procédural de la surface transcendantale, à savoir le passage comme processus de différenciation, ou encore la répétition spirituelle qui ne cesse jamais (l'éternel retour métaphysique). Du reste, dans la philosophie deleuzienne, nous le savons, le virtuel ou le transcendantal est immanent au monde, se situant *entre* les forces matérielles qu'il met *toujours et partout* (de façon « absolue ») en mouvement, mais de manière différente, selon le plan d'immanence qui s'y génère par création-réelle<sup>878</sup>. De ce point de vue, ce sont ces mêmes forces qui l'affectent, permettant une telle contre-effectuation. Pour Deleuze, la création de concepts se fait donc toujours *de façon hasardeuse*, d'autant plus que tout concept, même une fois créé, demeure ouvert à des modifications nouvelles, ou encore à des « micro-crétions » au sein de son endo-consistance :

---

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>878</sup> Voir entre autres *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 40-41 (cf. p. 50-59, 94-96).

Les concepts philosophiques sont des touts fragmentaires qui ne s'ajustent pas les uns aux autres, puisque leurs bords ne coïncident pas. Ils naissent de coups de dés plutôt qu'ils ne composent un puzzle. Et pourtant ils résonnent, et la philosophie qui les crée présente toujours un Tout puissant, non fragmenté, même s'il reste ouvert : Un-Tout illimité.<sup>879</sup>

Un tel « Un-Tout » où reposent les concepts, voilà précisément ce que Deleuze appelle un *plan d'immanence* (ou, parfois, un *planomène*). La surface transcendantale prend chez lui le nom de « plan d'immanence », puisqu'elle est une mémoire qui garde dans sa structure propre les effets des forces matérielles, à savoir les idées virtuelles. C'est pourquoi le plan d'immanence exprime les rapports entre, d'un côté, *l'être et la pensée*, soit entre la matière rencontrée et la *création-réelle* du transcendantal sous l'influence de cette matière – et, de l'autre côté, entre *la pensée et l'être*, soit entre les idées virtuelles conditionnées par la matière et leurs *créations-productives* – ou leur effectuation – dans la réalité matérielle, voire leurs *créations-inventives* comme effectuation dans la pensée consciente. Ces rapports inverses entre l'être et la pensée, ou entre la matière et l'esprit à travers les trois types de création que nous avons développés, c'est tout l'éternel retour deleuzien, mis de l'avant sous le terme de la *réversibilité* dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* :

C'est une réversibilité, un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair. Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être.<sup>880</sup>

Voilà ce que Deleuze considère comme étant l'absolu : c'est la réversibilité, l'éternel retour, la répétition de ce qui diffère, le temps d'Aïôn comme devenir paradoxal, comme tension entre le passé et l'avenir dans la coexistence de la matière et de la mémoire, de l'existence et de l'insistance, de ce qui crée les conditions de l'expérience réelle, et de ces conditions virtuelles qui créent la réalité actuelle<sup>881</sup>. L'absolu deleuzien, c'est un double mouvement

<sup>879</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>880</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>881</sup> Selon l'interprétation de Pierre Montebello, la réversibilité deleuzienne révèle la présence d'un *tissage* étroit entre l'empirisme et le transcendantalisme, comme si les relations permettaient aux termes

de l'ordre de l'*empirisme transcendantal* et du *transcendantalisme empirique*, ou encore entre l'être et la pensée, et entre la pensée et l'être. Ces notions sont à prendre chez Deleuze dans leur sens réel, c'est-à-dire *factuel*, étant dans sa philosophie de l'ordre des différences matérielles et intensives qui, à ses yeux, n'ont rien du droit formel ou abstrait. Ici, l'être (ou la nature comme *phusis*) n'est pas objectif, et la pensée (ou le *noûs*) n'est pas subjective. C'est pourquoi le plan d'immanence selon Deleuze échappe à la dualité sujet-objet : aucun « sujet » ne l'éprouve, comme aucun « objet » ne le construit par création-réelle. En fait, et ce n'est pas nouveau pour nous, le sujet et l'objet sont pour Deleuze des inventions de droit dérivées du plan d'immanence en tant que tracés schématiques dans l'empirisme des formes : le plan se situe toujours derrière eux, de sorte qu'il ne peut que leur échapper sans cesse. Suivant Deleuze, ce qu'il faut considérer, ce n'est pas la subjectivité et l'objectivité, qui ne sont que dérivées – mais bien la pensée (*noûs*) et la nature (*phusis*), qui sont *deux revers du plan d'immanence*. Et, ce plan dans la philosophie deleuzienne, c'est l'absolu, c'est l'impensé de la pensée, son dynamisme même, à savoir l'inconscient transcendantal, l'immanence comme processus créatif entre les éléments matériels<sup>882</sup>. D'après cette

---

de tenir entre eux à la manière d'un tissu fluide et bigarré : « Parler d'une double réversion de l'être dans la pensée et de la pensée dans l'être, c'est dire qu'ici la *matière de l'être est transcendantale* et que *l'Image de la pensée est ontologique*. Seul ce tissage doublement infini caractérise vraiment la philosophie. D'un côté, il y a des conditions transcendantales de la pensée (image de droit) qui font qu'on saisit l'être au-delà de toute matérialité empirique. Lorsque l'être passe dans la pensée (réversion de l'être dans la pensée), qu'il est placé dans l'horizon de droit de la pensée, il prend la forme d'une *matière transcendantale*, il épouse la multiplicité du pensable, dessine une *Nature-phusis* (Tout). De l'autre côté, il y a des conditions transcendantales de l'être qui font que la pensée ne peut jamais débiter autrement que par une intuition, que par une compréhension pré-conceptuelle, en deçà de toute conceptualité. Lorsque la pensée passe à son tour dans l'être (réversion de la pensée dans l'être), qu'elle se place dans cette compréhension intuitive de l'être, elle se donne une image d'elle-même comme Un, elle se fait *Un-Noûs* ». Il nous semble que le rapport étroit entre la *phusis* et le *noûs* suggère la présence d'un monisme deleuzien, la matière physique étant transcendantale, et l'esprit créatif, empirique. Toutefois, un tel monisme est certainement celui d'un pluralisme, vu le caractère différentiel de l'être. Pierre Montebello, *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 43-44.

<sup>882</sup> L'insistance de la pensée entre la matière existante, cela n'est pas chez Deleuze que l'affaire d'un esprit particulier qui se distinguerait du monde : *c'est la réalité tout entière en tant qu'elle est une multiplicité pensante et matérielle*, le néo-platonisme de Deleuze étant ici évident. Suivant Takashi Shirani, la mécanique quantique l'a inspiré sur ce point, le caractère énergétique de la matière étant chez lui l'équivalent de la spiritualité du monde, ce que rend compte la contraction matérielle, qui permet pour Deleuze la mémoire ontologique de l'ordre de la contemplation, du questionnement et de la création. Shirani écrit : « Dans la quantique moderne, la particule n'est plus saisie comme objet physique immuable et perpétuel, mais comme vibration chargée d'énergie. Ainsi, il ne s'agit plus de l'identité de la particule. Deleuze aurait profité de ce caractère de la particule, déterminé par la quantique moderne.

perspective, cet absolu qu'est le mouvement infini propre à un espace-temps intensif voit sur lui s'inscrire des idées virtuelles, lesquelles construisent le plan d'immanence, sous l'aspect d'une mémoire ontologique. Ce qui explique pourquoi, chez Deleuze, chaque plan d'immanence, en plus de se différencier au cours de l'expérience, est différent des autres. Pour lui, chaque philosophe a ses plans d'immanence qui ne cessent de se différencier, la pensée sans images produisant et inventant des images de la pensée. Et, en tant qu'elle rencontre d'anciennes images de la pensée, peut-être renouvelle-t-elle ces images au profit de nouvelles images de la pensée. Tout plan d'immanence est donc pour Deleuze une multiplicité, de même qu'il y a une multiplicité de plans d'immanence. L'histoire de la philosophie apparaît alors comme étant la conservation en droit d'une multiplicité de plans d'immanence pouvant affecter les esprits qui les rencontrent. Il en résulte *la création-réelle de nouveaux plans d'immanence dans la mémoire inconsciente de ces esprits*, ces plans contenant en leur sein une pluralité de conditions de l'expérience, toujours susceptibles de s'effectuer, de s'incarner, de se cristalliser – de *s'actualiser* dans la réalité matérielle en concepts pour la philosophie. Un plan d'immanence est donc chez Deleuze une surface pré-philosophique sur laquelle se créent des concepts transcendants (réels), c'est-à-dire un plan comme mémoire inconsciente remplie d'heccités aptes à créer une activité philosophique. Dans ses mots : « Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais *quelque chose qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes<sup>883</sup> ». À partir de ces conditions, Deleuze estime que les concepts empiriques, soit ceux que nous rencontrons dans l'expérience (par exemple, au fil de nos lectures), peuvent être produits en ce qu'ils sont chargés de forces intensives, de même qu'inventés, puisqu'ils relèvent du langage abstrait.

---

Il y superpose la quasi-identité de penser et d'être. La perception doit pulvériser le monde, et spiritualiser la poussière. Ainsi, chez Deleuze, l'extrême contiguïté des particules, c'est le nom de l'impensé, à savoir l'infini dans la pensée finie, l'inconscient différentiel en tant que Je fêlé, où l'on peut trouver le principe de l'affirmation : l'Un qui se dit des différents. Deleuze invoque la particule ou la force imperceptible pour la recherche de l'impensé dans la pensée ».

Takashi Shirani, *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 374.

<sup>883</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 43.

Quant à l'esprit du philosophe chez qui se construit le plan d'immanence, Deleuze le désigne sous le nom de « *personnage conceptuel* », qui n'est autre qu'une sorte d'heccété non individuelle, encore moins subjective. Contre la personne abstraite, le personnage est pour lui concret, chargé de forces et d'intensités. Deleuze considère qu'il est créé, certes, mais non pas par la création-inventive, à la manière du sujet ou de la personne : *il est créé par la création-réelle sous l'influence de la matière*. C'est donc à ses yeux un processus transcendantal, et c'est lui qui peut actualiser des forces dans la réalité matérielle – par exemple à travers un style d'écriture – et, c'est lui qui peut réaliser des formes et des abstractions dans le revers schématique de l'empirisme – par exemple, le Socrate de Platon qui vit des situations et discute avec les autres. Chez Deleuze, le personnage conceptuel est *la condition des actualisations et des réalisations*, étant virtuel, transcendantal, pré-individuel (avant tout corps formel) et pré-subjectif (avant toute identité personnelle). À son avis, c'est une *puissance* depuis laquelle s'expriment les concepts, une sorte de sens événementiel apte à dramatiser les concepts par création-productive, et apte à les schématiser par création-inventive<sup>884</sup>. Ainsi le personnage conceptuel s'inscrit-il chez Deleuze entre le plan d'immanence et les concepts, le plan s'apparentant à la *structure* transcendantale, et le personnage conceptuel, à sa *genèse* vers le monde actuel où se produisent et s'inventent les concepts empiriques. Au demeurant, Deleuze affirme qu'un personnage conceptuel peut se voir attribuer un nom propre : si le plus connu est sans doute le Socrate de Platon, nous pourrions aussi penser à tous les personnages pseudonymiques de Kierkegaard (Climacus, Johannes de Silentio, etc.), au Dionysos de Nietzsche, et à bien d'autres; mais, c'est aussi l'idiot, le créateur, le schizo, l'imbécile, etc. Ce sont tous pour lui des heccétés rendant compte du caractère pluriel des différents plans d'immanence, chaque personnage étant une *création-réelle issue de l'expérience de la matière sensible*. C'est dire que, d'après cette perspective, tout ce que la philosophie produit et invente n'est en rien transcendant, étant plutôt créé depuis le plan d'immanence, lui-même contre-effectué depuis la matière rencontrée par l'esprit

---

<sup>884</sup> Si Deleuze n'emploie jamais le terme « dramatiser » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ayant abandonné ce concept depuis *Différence et répétition* pour des raisons que nous avons suggérées dans notre partie 3.2 (sur l'*Anti-Œdipe*), nous l'employons néanmoins pour notre part, puisque nous savons qu'il s'agit chez lui d'une création-productive et non d'une affaire de fictions fantasmatiques.

passif. Et, depuis ce plan d'immanence comme surface transcendante, il y a d'après Deleuze une expression des idées virtuelles par l'intermédiaire du sens événementiel, ou encore du personnage conceptuel comme heccété porteur de ce sens événementiel.

Peut-être avons-nous deviné que le plan d'immanence deleuzien est une reprise du plan de consistance de *Mille Plateaux*, quoique pris dans un sens strictement philosophique<sup>885</sup>. Alors que, chez Deleuze et Guattari, le plan de consistance constitue une surface où s'inscrit de façon idéale ou virtuelle les affections provoquées par le corps sans organes, qui se trouve alors strié par une structure transcendante, le plan d'immanence est, de façon similaire, et dans une perspective philosophique, une *découpe du chaosmos*, appelé simplement « chaos » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Deleuze écrit : « Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible. 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<sup>886</sup> ». Lorsqu'il réfère au chaos, celui-ci n'est pas à comprendre sous l'aspect d'un total éclatement du monde, sans ordre ni organisation quelconque, bien qu'il ne soit pas autre chose que le corps sans organes. Le chaos chez Deleuze, c'est simplement le *caractère indéterminé* de la réalité matérielle, ou encore l'empirisme des forces. Or, suivant ce dernier, les forces matérielles sont toujours mises en mouvement par un processus transcendantal contenant sa logique propre (raison contingente). C'est d'ailleurs ce même chaos que l'artiste affronte à sa façon pour ensuite créer ses œuvres à travers la surface transcendante qui s'est contre-effectuée dans son inconscient, surface que Deleuze appelle le *plan de composition* (composition de blocs de sensation – par exemple, le plan de composition proustien, baconien, hitchcockien, etc.). C'est toujours ce même chaos qu'aborde selon lui le scientifique pour en tirer des fonctions depuis son plan propre, soit le *plan de référence* (référence à des états de choses – le plan de référence de la mécanique quantique, de la théorie du chaos, etc.). L'art et la science ont donc pour Deleuze leur propre plan de création, le plan d'immanence étant celui de la philosophie, celui qui permet

<sup>885</sup> Pour de plus amples détails sur la notion de plan de consistance, voir notre partie 3.3.1.

<sup>886</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 44.

au philosophe de créer à partir du chaos, et dans le chaos. D'ailleurs, concernant la philosophie, la science et l'art, Deleuze souligne qu'aucun de ces domaines ne surpasse les autres : ce sont là des domaines *équivalents*, ayant leur façon propre de découper le chaos (la philosophie par des concepts, la science par des fonctifs, l'art par des blocs de sensation). Ce sont à son avis trois modes de création poussés par la réalité matérielle, et insistant dans cette réalité. Pour sa part, estime-t-il, la philosophie crée à partir du plan qui est le sien, soit le plan d'immanence. Que crée-t-elle ? Des concepts, répond-il, avec leur endo-consistance et leur exo-consistance propres, le tout en plein cœur du devenir de la réalité. Penser commence donc en ce sens par une *ouverture au chaos*, au point où c'est surtout l'esprit délirant qui pense en s'ouvrant aux rencontres avec les forces matérielles indéterminées, ou encore avec le corps sans organes. Dans les termes de Deleuze :

[Le plan d'immanence] implique une sorte d'expérimentation tâtonnante, et son tracé recourt à des moyens peu avouables, peu rationnels et raisonnables. Ce sont des moyens de l'ordre du rêve, de processus pathologiques, d'expériences ésotériques, d'ivresse ou d'excès. On court à l'horizon, sur le plan d'immanence; on en revient les yeux rouges, même si ce sont les yeux de l'esprit. Même Descartes a son rêve. Penser, c'est toujours suivre une ligne de sorcière.<sup>887</sup>

Penser et, du même coup, tracer un plan d'immanence n'est pas pour Deleuze une activité rationnelle, mais une *passivité sensorielle*. Il s'ensuit selon lui une découpe du chaos, soit une découpe d'une part des images lumineuses sélectionnée par hasard, en fonction de l'expérience ou du lancer des dés, et qui se trouve contre-effectuée en idées virtuelles sur le plan d'immanence<sup>888</sup>. Pour Deleuze, les idées qui sous-tendent les concepts tirent

---

<sup>887</sup> *Ibidem*.

<sup>888</sup> Tout en mettant l'accent sur ceci, que chez Deleuze, la matière de l'être se dédouble en image de la pensée par l'entremise d'un processus transcendantal de création, Pierre Montebello montre l'influence bergsonienne quant à ce passage allant du fait au droit, ou encore des images lumineuses à la création de la conscience par un travail sous-jacent de l'imagination : « Voulant échapper au réalisme et à l'idéalisme, Bergson est parti d'un monde d'images en soi, c'est-à-dire d'images pour personne, pur apparaître sans sujet. À ce moment-là, pense Deleuze, il a construit un plan d'immanence double, mental et matériel, image de la pensée et matière de l'être : un *univers-écoulement-lumière* coextensif à une *conscience de droit* ». Tout est ainsi une affaire d'*images ontologiques* et d'*imagination psychologisante*. Pierre Montebello, *op. cit.*, p. 39.

toujours leur source de la réalité concrète – d'où leur création-*réelle*. Les idées deleuziennes ne sont pas transcendantes, n'émanant de rien : elles sont immanentes, à savoir *soustraites au chaos, découpées depuis le corps sans organes, retranchées des forces matérielles*. Chez Deleuze, il n'y a pas d'idées qui ne viennent de la matière, qui ne soient créées par autre chose que les différences matérielles en tant qu'images lumineuses senties dans l'expérience. C'est pourquoi l'esprit du philosophe, lorsqu'il produit et invente des concepts dans le revers actuel de la réalité, devrait le faire en se souciant de ce qu'il y a de réel dans un concept, le tout en prenant en compte l'univocité de l'être, au risque de charger d'affects un concept par création-productive tout en le schématisant par création-inventive sans qu'il y ait le moindre lien avec ces affects. Le concept inventé perdrait tout son parallélisme avec la réalité, ce qui risquerait de provoquer maintes illusions et maintes bêtises.

Pour Deleuze, nous le savons, lorsque l'empirisme des formes prend son envol en s'éloignant de l'empirisme des forces, cela a pour conséquence d'empêcher la création-réelle de problèmes, lesquels sont chez lui conditionnés par la matière. Au lieu de penser la réalité matérielle, l'esprit ne peut alors que tomber dans les opinions abstraites issues du monde ordinaire, du sens commun et des idéologies ambiantes, là où règnent les débats et la discussion. À propos de l'opinion, Deleuze est aussi sévère qu'un penseur tel que Platon, avec cette différence que chez celui-ci, l'opinion s'oppose à la Vérité comme Idée-modèle et transcendante, tandis que chez celui-là, elle s'éloigne des problèmes comme idées virtuelles et immanente<sup>889</sup>. Ce passage de *Qu'est-ce que la philosophie ?* est éloquent :

L'opinion est une pensée qui se moule étroitement sur la forme de la recognition : recognition d'une qualité dans la perception (contemplation), recognition d'un groupe dans l'affection (réflexion), recognition d'un rival dans la possibilité d'autres groupes et d'autres qualités (communication). Elle donne à la recognition du vrai une extension et des critères qui sont par nature ceux d'une « orthodoxie » : sera vraie une opinion qui coïncide avec celle du groupe auquel on appartiendra en la disant. On le voit bien dans certains concours : vous devez dire votre opinion, mais vous

---

<sup>889</sup> Se référer à notre partie 1.4.2 pour la distinction entre l'idée deleuzienne (*simulacre modulant*) et l'idée platonicienne (*modèle moulant*).

« gagnez » (vous avez dit vrai) si vous avez dit la même chose que la majorité de ceux qui participent au concours. L'opinion dans son essence est volonté de majorité, et parle déjà au nom d'une majorité.<sup>890</sup>

L'opinion dans la pensée deleuzienne, c'est l'affaire du majoritaire et du molaire, tandis que la pensée relève du minoritaire et du moléculaire<sup>891</sup>. C'est d'ailleurs pourquoi Deleuze juge qu'il ne faut pas se surprendre si les problèmes, tout comme leurs solutions, peuvent sembler parfois contradictoires : si, comme Héraclite l'a vu dès l'Antiquité, la réalité est une perpétuelle lutte entre contraires, il va sans dire que les problèmes posés par création-réelle peuvent se contredire, ce qui, pour Deleuze, est positif en soi. L'important selon lui, c'est qu'ils reflètent les différences inhérentes au chaosmos afin qu'un plan d'immanence en émerge et qu'au moins un personnage conceptuel se génère au nom de la création de concepts, en dehors de toute pensée ordinaire. Au mieux s'agit-il de renouveler les vieux concepts de la tradition historique afin d'en faire émerger quelque chose de nouveau, en fonction du monde actuel. C'est cela, pour Deleuze, une pensée vivante, une philosophie fidèle à la puissance créatrice et concrète de la réalité, aux aguets quant aux signes matériels dans l'empirisme des forces, et ouverte à la création de nouveauté dans le transcendantalisme immanent au monde. Si un tel processus philosophique – et, d'après Deleuze, il en est de même pour l'art et la science – est branché tant sur le monde socio-politique que sur la nature comme multiplicité matérielle, la pensée reste une activité profondément solitaire, tendue entre le passé et l'avenir, entre les synthèses passives et la synthèse active, tel le temps paradoxal d'Aiôn ou l'éternel retour métaphysique qui, dans

---

<sup>890</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 139.

<sup>891</sup> Arnaud Bouaniche confirme ce que nous avons tâché de développer, à savoir l'idée selon laquelle, chez Deleuze, le sens commun est le propre de la création-inventive, soit des formes et des abstractions comme schèmes tracés par l'imagination, ce qui peut prendre une tournure illusoire lorsque le rapport univoque avec la réalité matérielle et intensive se trouve coupé : « l'opinion est comprise comme "volonté de majorité" : elle consiste en un type de propositions qui reposent sur un ensemble de formes et de schèmes qui composent une orthodoxie majoritaire, et se fondent sur des normes communautaires de la perception, de l'action et de la pensée. En d'autres termes, l'opinion réunit les perceptions et affections dominantes au sein d'un champ culturel donné. Elle est donc fondée sur l'adhésion et le consensus et assume une fonction politique. Les créations artistiques ont pour effet de défaire l'ensemble de ce dispositif. C'est pourquoi [...] il s'adresse toujours à un peuple à venir, et jamais aux attentes préexistantes d'une communauté empiriquement constituée ».

Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 296-297.

la philosophie deleuzienne, exige la création de perspectives nouvelles, suivant le cours hasardeux de l'expérience, toujours mouvante et différente.

Axer sur l'empirisme transcendantal, à l'encontre des schèmes majoritaires, au profit de ses propres inventions de schèmes par-dessus les forces matérielles dramatisées, c'est pour Deleuze une façon de croire au monde. En effet, il y a chez lui une place pour la foi – non pas une foi religieuse de la transcendance, mais une *foi ontologique de l'immanence* qui consiste à faire de bonnes rencontres avec la matière afin que celle-ci génère par création-réelle l'inconscient de l'esprit, lequel pourra alors produire et inventer de la nouveauté indépendamment des opinions et de la bêtise ambiante. Ainsi peut-il écrire : « vous avez le choix entre la transcendance et le chaos...<sup>892</sup> ». Nous pourrions traduire ce propos de la sorte : *ou bien la bêtise, ou bien le délire*. Selon Deleuze, une telle alternative nous expose pourtant à deux dangers : ou bien tomber dans la répression des opinions bêtes et des clichés qui bloquent nos capacités créatrices en nous embourbant dans les schèmes équivoques, éloignés du concret – ou bien tomber dans un délire schizophrénique absolu et perdre tout point de repère dans le monde. C'est chez lui une alternative entre, d'un côté, l'esprit qui ne délire pas et qui succombe à la bêtise des idéologies dominante, et, de l'autre côté, l'esprit qui délire trop et qui perd tout bon sens. La voie intermédiaire dans la pensée deleuzienne nous semble être celle-ci : juste assez de délire pour ne pas se laisser prendre par les schèmes trop formels et abstraits, pour regagner juste assez de force et de puissance inventive de telle sorte que la création de sens et d'événements singuliers soit possible au profit de nouveaux repères – *juste assez de délire pour laisser la matière créer de nouveaux problèmes idéels au nom de la production et de l'invention de solutions nouvelles*.

\*

Nous soutenons que trois rapports entre la matière et la création articulent la conception deleuzienne de la philosophie. (1) Faire de la philosophie, c'est pour Deleuze *créer des*

---

<sup>892</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *op. cit.*, p. 52.

*concepts transcendants*, c'est-à-dire *faire des rencontres avec les forces matérielles* qui contre-effectuent des idées virtuelles de l'ordre de la philosophie. Lire Platon ou Kant, par exemple, c'est être affecté par leurs concepts, par les forces et les signes matériels qui s'y trouvent impliqués. Suivant Deleuze, cela exige certes une part de bon sens, mais c'est surtout le revers délirant de l'esprit qui permet la création de problèmes conceptuels nouveaux dans sa mémoire transcendante. En ce sens, lire Platon et Kant, ce n'est pas que reproduire leurs idées : c'est poser celles-ci par rapport à la réalité actuelle, sans quoi leur philosophie serait sans intérêt. Réfléter de vieux problèmes schématisés sans les renouveler par une part de délire, c'est pour Deleuze faire de l'histoire de la philosophie, mais pas de la philosophie en tant que telle. Or, pense-t-il, les livres, les concepts et le monde actuel ne se rencontrent pas de façon volontaire : *nous devenons philosophes par le cours hasardeux de l'expérience*. D'après ce point de vue, Platon et Kant nous ont porté violence; de sorte que devenir philosophe est une affaire de sensation et de passion avant d'être une affaire d'intellect et de raison. C'est que, selon Deleuze, il faut pour cela que des conditions transcendantales réelles se soient créées dans notre inconscient, et il faut avoir fait de bonnes rencontres. À ses yeux, la philosophie apparaît avant tout comme un processus transcendantal lui-même conditionné par la matière. Il estime en effet que les concepts doivent avoir été créés dans l'expérience, étant taillés sur la matière, toujours dynamiques en ce qu'ils sont renouvelés en fonction des problèmes des temps actuels. Suivant la philosophie deleuzienne, il s'ensuit la création de plans d'immanence, chaque philosophe ayant le sien ou les siens, chaque plan comportant son lot de concepts qui ne cessent de grouiller. Le plan d'immanence selon Deleuze, c'est la mémoire transcendante du philosophe, la structure virtuelle de son inconscient à partir de laquelle sa pensée procède. Une telle pensée permet selon lui une découpe du chaos, soit de la réalité matérielle comme empirisme des forces. Cette découpe fonctionne chez lui par la création-réelle de problèmes qui exigent une création de solutions. En somme, nous affirmons que *le premier rapport entre la matière et la création dans la conception deleuzienne de la philosophie va de l'être (empirisme des forces) à la pensée (transcendantalisme), étant empirico-transcendantal, la matière chaotique générant par création-réelle des idées virtuelles de l'ordre du concept, le tout au sein d'une surface*

*transcendantale comme plan d'immanence, ce qui, du même coup, permet la création de l'esprit du philosophe, qui est passif, forcé à la philosophie par la sensation de la matière.*

(2) Si, comme le considère Deleuze, la philosophie est en elle-même un processus transcendantal, elle ne peut néanmoins s'effectuer que dans le monde empirique; de sorte que, les concepts grouillant sur le plan d'immanence se dramatisent dans la réalité matérielle. C'est ici à notre avis le second sens de la création de concepts dans sa pensée sur la philosophie : *la production de forces et de signes philosophiques dans la matière*. Pour Deleuze, cette production est l'œuvre des personnages conceptuels, lesquels sont des heccétés dynamiques qui ne sont pas des individus, mais qui permettent la production de mélanges individuels. Ainsi, de ce point de vue, le Socrate de Platon est avant tout un personnage conceptuel de l'ordre du transcendantal qui permet la production du mélange individuel constitutif du style de Socrate que nous retrouvons sous l'aspect de forces intensives et de signes matériels dans l'œuvre platonicienne – par exemple, c'est toute l'ironie et toute la maïeutique qui sont produites dans le monde actuel. D'après Deleuze, les signes matériels créés par le personnage-Socrate ont inspiré de nombreux philosophes (pensons par exemple à Kierkegaard, qui a fait sa thèse sur le concept d'ironie chez Socrate, et qui s'est inspiré de celui-ci dans son style d'écriture pseudonymique, sans compter son éthique de l'individualité, imprégnée de socratisme), qui créent de la nouveauté sous cette influence concrète, ce qui révèle un éternel retour d'idées et d'intensités philosophiques, tout comme de la création de concepts. Ici, *le deuxième rapport chez Deleuze entre la matière et la création dans la philosophie va de la pensée (transcendantalisme) à l'être (empirisme des forces), étant transcendantalo-empirique, puisque les personnages conceptuels actualisent par création-productive des signes matériels de l'ordre du style chargé d'affects, de tels affects étant susceptibles de contre-effectuer les esprits des philosophes qui les rencontrent, ce qui peut les pousser à créer à leur tour de nouveaux affects, suivant un éternel retour métaphysique (réversibilité)*. C'est donc là, disons-nous, une *création-productive d'intensités dans la matière, soit de forces pouvant porter violence à l'esprit par les intensités qui s'y trouvent impliquées*.

(3) Aux côtés de la contre-effectuation des concepts transcendants et de la production des concepts comme forces empiriques, il y a enfin chez Deleuze *l'invention des concepts comme abstractions empiriques*. De son avis, par un travail de l'imagination, les concepts transcendants se réalisent en droit sous la forme de schèmes. Par le droit représentatif, les problèmes idéels s'effectuent ici en solutions abstraites. Encore une fois, soutient Deleuze, cette effectuation est l'œuvre des personnages conceptuels, mais non plus du côté de la force stylistique, l'effectuation étant cette fois celle de la *forme réflexive* liée à la compréhension d'idées empiriques. Reprenons notre exemple : de l'ironie socratique dérive l'idée empirique de l'ignorance des sophistes, et de la maïeutique, celle de l'importance du « connais-toi toi-même ». Ce sont là d'un point de vue deleuzien des schèmes dérivés des drames, ou encore *des abstractions compréhensibles en droit dérivées du style concret comme force de fait*; et, l'invention des concepts est dans un rapport univoque avec leurs productions, les schèmes et les drames conceptuels étant générés par un même personnage conceptuel, procédant du même plan d'immanence. De là l'importance pour Deleuze de comprendre les conditions transcendantales des concepts afin d'être meilleur philosophe, au risque de conserver de vieux schèmes qui n'ont plus rien à voir avec l'époque actuelle, ce qui peut mener à la création d'un style sans intérêt, et de schèmes sans grande nouveauté – bref, à l'invention de solutions à de faux problèmes, détachés du concret. L'équivocité des drames et des schèmes conceptuels avec le caractère empirico-transcendantal de la philosophie est non seulement anti-créatif pour Deleuze, mais c'est de la pure bêtise. À ses yeux, la philosophie doit toujours répondre aux problèmes actuels, et doit pour cela être renouvelée par la rencontre avec les différences matérielles dans l'expérience. Elle est toujours *à créer* – ainsi qu'*à recréer* – afin de toujours découper le chaos comme présence brute au lieu de conserver les schèmes qui ne sont plus l'expression du monde actuel. Ce serait là faire de l'histoire de la philosophie, mais non de la philosophie comme telle. Dans la pensée deleuzienne, l'invention de concepts est une prétention toujours à refaire, suivant le devenir du monde, et la sagesse n'est autre que la tension vers l'avenir qu'exprime l'éternel retour, la répétition spirituelle ou la réversibilité. Bref, *dans la philosophie telle que la conçoit Deleuze, le troisième rapport entre la matière et la création va de la pensée*

*(transcendantalisme) à la sagesse (empirisme des formes), les personnages conceptuels réalisant par création-inventive des notions abstraites susceptibles d'être comprises par l'entendement et par un travail de réflexion. C'est dire qu'ici s'inscrivent les concepts empiriques que nous connaissons et reconnaissons, l'imagination et la synthèse active permettant la représentation de droit (d'où la « prétention » à la sagesse) comme création-inventive plaquée sur les présences matérielles de fait. Chez Deleuze, le rapport entre la création-inventive et la matière est donc selon nous médiat de deux façons : d'abord, les schèmes abstraits sont dérivés des drames matériels, la médiation relevant ici du droit dans un rapport parallèle et simultané; puis, les schèmes sont dérivés des idées virtuelles elles-mêmes contre-effectuées par la matière dans le passé, la médiation relevant ici du fait dans un rapport procédural et successif.*

En résumé, la création de concepts chez Deleuze se traduit selon nous de trois façons : (1) il y a *création-réelle* de concepts transcendants par la rencontre avec les forces matérielles; (2) il y a *création-productive* de concepts empiriques par l'actualisation de forces stylistiques dans la matière; (3) il y a *création-inventive* de concepts empiriques par la réalisation d'abstractions dérivées de la création-réelle, elle-même poussée par la sensation des forces matérielles (rapport procédural entre la matière et l'invention), et de la création-productive, suivant un rapport d'univocité possible par le personnage conceptuel qui, nous l'aurons compris, s'apparente pour Deleuze au sens événementiel comme attribution et expression dans l'actuel (rapport parallèle entre la matière et l'invention).

## CONCLUSION

Au cours de la présente étude, nous nous sommes fixés comme but d'expliciter les divers rapports entre la matière et la création présents dans le corpus de Deleuze. Afin d'y parvenir, nous avons choisi d'aborder la matière telle que la conçoit Deleuze d'après deux plans d'analyse, soit celui de ce que nous avons appelé l'*empirisme des forces* (plan de la matière brute et factuelle), et celui que nous avons nommé l'*empirisme des formes* (plan de la matière perçue en droit). Nous avons ainsi expliqué qu'il y a bel et bien dans la pensée de Deleuze deux points de vue permettant d'aborder la notion de matière : le premier, c'est celui du *délire*, qui ne doit pas être ici entendu comme un trouble psychique, mais comme le niveau où se situe l'esprit qui ressent la matière sous l'aspect d'images lumineuses et de présences indéterminées, et plus spécifiquement sous l'aspect de *forces matérielles* inscrites à un niveau pré-formel et pré-organisationnel; le second, c'est celui du *bon sens*, qui constitue ce niveau où se trouve l'esprit qui perçoit et comprend le monde à travers des *états de choses* au sein de la même matière sous l'aspect de représentations déterminées formellement et abstraitement. Du reste, nous avons compris qu'il s'agit chez Deleuze de la *même matière*, quoiqu'elle soit, d'un côté, *sentie* dans les faits, *de façon primitive*, et, de l'autre côté, *perçue et comprise* en droit, *à titre dérivé*.

Afin de parvenir à notre objectif, nous avons en parallèle décliné la notion de Deleuze de la création en trois revers. C'est que Deleuze conceptualise un espace intensif de *relations* entre les éléments matériels, et d'*idées virtuelles* inscrites parmi ces relations, un tel espace composant chez lui une *structure mémorielle* propre à l'esprit ainsi qu'au monde en général, le tout sur un *plan transcendantal*; et, l'articulation entre l'empirisme et le transcendantalisme nous a permis de concevoir trois types de création dans la philosophie de Deleuze. (1) La *création-réelle* : les éléments matériels comme forces (ce qui comprend la matière formée en droit, qui demeure dans les faits une multiplicité de forces matérielles) se rencontrent de

façon violente sous le mode de la sensation ou de l'affection, créant par là de nouvelles relations entre eux, de même que de nouvelles idées virtuelles qui différentient la structure transcendantale de l'esprit et du monde (*création-réelle de la mémoire inconsciente et ontologique depuis les forces matérielles senties*) – et, ce mode de création, que nous qualifions de « réelle » puisqu'elle est provoquée par la matière brute composant la réalité ontologique, va de l'empirisme des forces au transcendantalisme. (2) La *création-productive* : les idées virtuelles et, parmi certaines de leurs relations, les heccétés comme ensembles logiques d'idées virtuelles inscrites dans la structure mémorielle de l'esprit et du monde sur le plan du transcendantal, se différentient sous l'impact de la matière, et leur dynamisme provoque de l'insistance dans la réalité ontologique, ce qui crée de la nouveauté dans la matière (des choses actuelles, des individus...) sous l'aspect du passage, du processus ou encore de la genèse transcendantale (*création-productive de mélanges de forces depuis la logique du sens issue de la structure et de la genèse propres au plan du transcendantal*) – et, ce mode de création, que nous qualifions de « productive » puisqu'elle « produit » concrètement des mélanges ou des assemblages d'éléments matériels, va du transcendantalisme à l'empirisme des forces. (3) La *création-inventive* : les idées virtuelles et les heccétés inscrites dans la structure mémorielle de l'esprit sur le plan du transcendantal se différentient toujours sous l'impact de la matière, mais la structure transcendantale se voit ici prise en charge par l'imagination, qui contracte les idées virtuelles et les heccétés en créant des schémas fantaisistes de l'ordre de la perception (découpes formelles des images lumineuses), de la reproduction (représentation formelle et abstraite du passé), de la réflexion (représentation formelle et abstraite du présent), de la projection vers l'avenir (anticipation du futur depuis les habitudes), et de tout ce qui, d'un point de vue épistémologique, relève du droit, du bon sens et de l'empirisme des formes (*création-inventive de schèmes formels et abstraits depuis la logique du sens issue de la structure et du travail de l'imagination propres au plan du transcendantal*) – et, ce mode de création, que nous qualifions d'« inventive » puisqu'elle « invente » schématiquement des formes perceptibles et des abstractions compréhensibles, va du transcendantalisme à l'empirisme des formes.

Sans doute avons-nous constaté l'énorme difficulté qu'il y a à bien saisir toutes les articulations imaginables entre les deux plans empiriques liés à la matière chez Deleuze, le tout mêlé aux trois types de création que nous avons fait ressortir à partir de sa philosophie. C'est pourquoi nous avons tenté – autant que possible – de nous inspirer de la méthode cartésienne pour développer nos propos en commençant par ce qui nous est apparu le plus simple et le plus évident, soit l'empirisme deleuzien lié à la sensation, à la perception ainsi qu'à la compréhension de la réalité matérielle (chapitre 1); après quoi nous nous sommes tournés vers ce qui nous a semblé le plus complexe en nous étant efforcés de définir et d'élaborer la conception deleuzienne du transcendantal afin de mettre davantage en lumière les trois types de création (chapitre 2); puis, enfin, afin d'éclaircir davantage le tout, nous avons essayé d'appliquer les différents rapports entre la matière et la création qui en ont résulté aux domaines des arts, de la politique et de la philosophie tels que les conçoit Deleuze (et, souvent avec lui, Guattari). Pour le reste, sans tenir compte de l'ordre selon lequel nous avons structuré nos chapitres, nous pouvons rappeler dans les pages qui suivent les principaux résultats de notre étude, avec le degré de complexité qui s'y trouve.

## 1 – La création-réelle du plan transcendantal depuis la matière empirique

Le premier rapport entre la matière et la création que nous avons fait ressortir dans notre étude de la philosophie deleuzienne est celui-ci : *sous l'influence de la matière au niveau de l'empirisme des forces (et, à titre dérivé, des formes), il y a une création-réelle de la mémoire inconsciente (de l'esprit) et ontologique (du monde) au niveau du transcendantal*. Cela signifie que, *du point de vue du délire*, une structure transcendantale *se crée* sous l'influence des forces (ou différences) matérielles, et, *du point de vue du bon sens*, sous l'influence de la matière formée (bien que, derrière les formes, ce soient toujours les forces composant cette matière qui influent sur la mémoire transcendantale), le tout *entre* les éléments matériels. En effet, suivant Deleuze, les forces matérielles *se rencontrent* dans le cours hasardeux de l'expérience, ce qui provoque une multiplicité d'*impacts matériels et sensoriels* sur l'esprit en tant que celui-ci est *passif et contemplatif* – et, nous avons constaté que, dans la pensée deleuzienne, la structure

transcendantale ne se limite pas au seul esprit, *s'étalant à l'ensemble de la réalité*. Les éléments matériels, Deleuze les appelle souvent des *termes*, et leurs impacts conditionnent des *relations* entre ces termes sous l'aspect d'une *mémoire inconsciente et ontologique*, que ce dernier décrit comme relevant d'un espace intensif, vide et effondré (seuls les termes étant pleins). Les diverses relations composant cette mémoire transcendantale générée sous l'influence de la matière dans l'expérience, Deleuze les appelle parfois des *rappports différentiels*. En tant qu'il s'agit de rapports créés depuis la rencontre avec les forces matérielles, ils ne sont pas structurés n'importe comment, étant conditionnés d'après ce que Deleuze nomme une *logique de la sensation*. C'est pourquoi il estime que l'ensemble des relations « grouillent » d'*idées virtuelles*, ou encore d'*heccétés* – ce que nous avons parfois appelé des *traces structurelles* afin d'exprimer le caractère mémoriel de tout cela. La structure transcendantale constitue donc une mémoire inconsciente et ontologique que Deleuze nomme souvent le *passé pur*, considérant que les relations créées au sein de cette structure dérivent de la matière *tout en préservant quelque chose de celle-ci* en ce qu'elle lui a porté violence, le tout sous l'aspect de *micro-contractions*. La structure transcendantale se trouve ainsi « contre-effectuée » par les sensations matérielles, étant le résultat virtuel de la contraction du présent actuel. Il s'ensuit la création depuis la matière du passé pur sur le plan du transcendantal, une telle création étant à nos yeux une « *création-réelle* », puisque c'est la réalité matérielle qui, dans le cours de l'expérience, crée la mémoire transcendantale, laquelle s'avère aussi dynamique que le mouvement des forces matérielles, ne cessant par là de changer – et, ce changement, c'est ce que Deleuze appelle la *différentiation*. Les relations entre les termes sont donc dynamiques, étant de l'ordre du *processus* ou du *passage*, et *c'est pourquoi les idées virtuelles et les heccétés ne cessent de grouiller*, à la manière de « catégories » fluentes. Enfin, étant donné que la structure transcendantale de l'esprit et du monde se crée sous l'influence des différences matérielles, Deleuze considère que l'étude de ce mode de création (*création-réelle depuis les forces matérielles*) relève de l'*empirisme transcendantal*.

D'un point de vue artistique, la création-réelle de la structure transcendantale constitue pour Deleuze la mise en place d'un *plan de composition* au sein de la mémoire inconsciente

de l'esprit. Contempler une œuvre, peu importe de quel type d'art il s'agit, c'est selon lui *être affecté par cette œuvre*, soit par les forces matérielles qu'elle contient, et c'est vrai pour le monde en général, qui peut tout à fait inspirer l'esprit dans un sens artistique. D'où l'importance d'expérimenter, de faire des rencontres – ce que Proust a saisi d'après Deleuze, tel que démontré dans sa *Recherche* par l'entremise du narrateur, qui voit se créer en lui tout un plan de composition au fil des années de manière à, plus tard, produire une œuvre romanesque<sup>893</sup>. Proust a su, par exemple, qu'un sourire ou qu'une odeur affectait l'esprit de manière à créer en lui des traces mémorielles de l'ordre des idées virtuelles. Suivant Deleuze, les forces matérielles prennent alors l'allure de *signes sensibles*. Et, comme c'est le cas du monde en général, les œuvres contiennent selon lui leur lot de signes *impliqués* dans les forces matérielles qui les composent – signes aptes à créer des relations nouvelles dans la mémoire inconsciente de l'esprit. Ainsi un livre contient-il en ce sens des *signes matériels* sous l'aspect de *blocs de sensations*, et il en va de même pour une toile en peinture, chargée de forces matérielles de l'ordre de l'*haptique* (lié au sens du toucher), ou encore pour un film, bourré d'*opsignes* (les images visuelles comme forces) et de *sonsignes* (les images sonores également comme forces). De telles œuvres impliquent à un niveau empirique des différences matérielles qui permettent à l'esprit de se différencier à un niveau transcendantal, ce qui relève chez Deleuze de l'*apprentissage*. Apprendre pour ce dernier, c'est ainsi se laisser contre-effectuer par la matière, par la multiplicité des images et des signes que cette matière comporte non pas en tant que formes, abstractions ou clichés, mais en tant que *forces concrètes chargées de signes et connectées sous de nouveaux rapports*. Être affecté

---

<sup>893</sup> Nous nous permettons d'amalgamer certaines idées tirées de *Proust et les signes* avec le concept plus tardif du plan de composition, issu de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, puisque Deleuze lui-même revient sur Proust dans ce dernier ouvrage en effectuant ce même parallèle : « Et si nous revenons à Proust, c'est parce que, plus que tout autre, il a fait que les deux éléments se succèdent presque, bien que présents l'un dans l'autre; le plan de composition se dégage peu à peu, pour la vie, pour la mort, des composés de sensation qu'il dresse au cours du temps perdu, jusqu'à paraître en lui-même avec le temps retrouvé, la force ou plutôt les forces du temps pur devenues sensibles ». Ce qui nous intéresse ici, c'est la création-réelle du plan de composition depuis les forces matérielles senties (le temps perdu) – et non la création-productive de l'œuvre littéraire en elle-même depuis ce même plan de composition (le temps retrouvé), qui relève du second rapport que nous avons développé entre la matière et la création chez Deleuze, rapport que nous résumerons bientôt.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 179.

par la matière, se laisser créer une mémoire inconsciente par elle, que ce soit à travers la contemplation du monde ou par la violence que des œuvres portent à l'esprit, ce n'est pas là quelque chose d'anodin au regard de Deleuze : *c'est vivre des expériences nouvelles qui, forcément, nous permettent de sentir et de percevoir le monde différemment*, en fonction des idées virtuelles créées dans notre inconscient, sans oublier les heccités et les problèmes qui s'y créent aussi. Les termes matériels *se dématérialisent* alors en relations idéelles, l'esprit devenant malgré lui une sorte de *voyant rimbaldien*. Deleuze estime qu'Hitchcock a compris cela en faisant participer les auditeurs à ses films en les affectant par les images visuelles et sonores de telle sorte qu'ils soient amenés à construire dans leur esprit une image mentale, procédant à un travail de mise en relation des termes afin de solutionner les problèmes posés dans une œuvre cinématographique. C'est aussi pour Deleuze ce qu'a fait Bacon à travers ses toiles en peignant non pas des formes perceptibles, mais des forces sensibles (sous l'aspect d'un *corps sans organes* ou d'une *catastrophe indéterminée*), lesquelles affectent l'esprit de manière à le déstabiliser pour lui faire voir les choses autrement. Pour finir, suivant la pensée deleuzienne, il est préférable pour l'esprit-artiste de s'ouvrir aux forces matérielles indéterminées (sensibles) plutôt qu'aux formes matérielles déterminées (perceptibles et compréhensibles), c'est-à-dire qu'il est mieux pour lui de contempler le monde ou les œuvres d'art en se plaçant au niveau du délire plutôt que du bon sens, puisqu'il sera moins susceptible d'imiter, de conserver ou de nourrir de vieux clichés, et plus susceptible d'engendrer de nouveaux mélange de forces, de nouveaux états de choses formels et de nouveaux problèmes au nom de nouvelles solutions. Selon Deleuze, il s'agit moins pour l'esprit-artiste de reconnaître ce qui est représenté dans les choses que *de se laisser violenter par les forces matérielles présentes*, et par la suite *de créer dans la matière quelque chose d'inattendu et de véritablement inédit*.

Dans l'*Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari développent ce premier rapport entre la matière et la création avec un vocabulaire spécifique. Ce que nous appelons l'« empirisme des forces », eux l'appellent l'« *hylè* » dans cet ouvrage, la réalité matérielle qui s'en dégage étant décrite sous l'aspect d'un corps sans organes en tant que la matière y est intensive et

indéterminée. Les termes empiriques comme forces (ou différences) matérielles y sont traités sous l'aspect de *machines*, et les relations transcendantales entre ces termes (ou encore les *connexions* entre les machines) prennent l'allure du *désir idéal*. En se connectant – les connexions s'apparentant d'ailleurs aux affections ou aux rencontres chez Deleuze, puisque les machines matérielles influent sur le désir idéal – les machines engendrent des *coupures de flux*, ce qui génère par création-réelle des *inscriptions*, lesquelles sont à comprendre comme étant des idées virtuelles, des heccétés, ou encore des traces mémorielles, appelées « *objets partiels* » dans l'*Anti-Œdipe*. De telles inscriptions se situent sur le plan d'un transcendantalisme que nous avons qualifié de « nomade », puisque Deleuze et Guattari estiment qu'elles proviennent directement de la matière sensible, et donc du hasard de l'expérience. Pour eux, de telles inscriptions marquent l'esprit dans son inconscient désirant. Dans la pensée deleuzo-guattarienne, cette conception singulière de la réalité permet en outre une compréhension du social et du politique, puisque l'inconscient désirant de l'esprit voit se créer en lui des inscriptions non seulement depuis les machines matérielles propres à la nature, mais également en fonction de telles machines en tant qu'elles sont déjà assemblées (ou connectées) socialement, politiquement ou techniquement, prenant alors l'aspect d'*enregistrements*. Ici, d'après Deleuze et Guattari, les idées virtuelles générées dans l'inconscient le sont depuis des schèmes préétablis qui se trouvent déjà impliqués dans les machines assemblées. De ce point de vue, lorsque l'inconscient transcendantal de l'esprit voit s'inscrire sur lui des enregistrements, il nous semble que le transcendantalisme qui en résulte ne doit plus être qualifié de nomade, mais de « sédentaire ». De leur côté, Deleuze et Guattari l'appellent le *socius barbare* (de la Terre), l'inconscient désirant étant créé depuis des forces matérielles chargées de schèmes préétablis par la société, la politique et la technique, que nous considérons pour notre part comme relevant de l'empirisme des formes. Si la création-réelle des inscriptions dans l'inconscient désirant depuis les machines matérielles exprime bien le rapport entre la matière et la création que nous sommes en train d'élaborer, la création-réelle des enregistrements depuis les machines sociales, politiques et techniques prend l'allure d'une

*conservation* – celle qui, selon Deleuze et Guattari, amène souvent l'être humain à *désirer sa propre répression*, l'inconscient étant structuré par l'industrie plutôt que modulé par la nature.

Il y a aussi dans la conception deleuzienne de la philosophie une création-réelle de la structure transcendantale de l'esprit depuis les forces matérielles. Les idées virtuelles de l'ordre de la philosophie, ce sont pour Deleuze des *concepts* en tant qu'ils sont des intensités contre-effectuées dans la mémoire inconsciente de l'esprit-philosophe. Quant au plan du transcendantal, il prend ici le nom de *plan d'immanence*. S'il est possible de voir des concepts se créer dans sa mémoire inconsciente sous la lunette du bon sens en contemplant le monde en tant qu'il est formé et perçu, ou en lisant des ouvrages philosophiques en comprenant intellectuellement les notions tout en les situant historiquement dans leur époque respective, Deleuze considère que c'est surtout par l'entremise du délire que l'esprit voit en lui se créer les meilleurs concepts, puisqu'il se laisse affecter par les forces matérielles en elles-mêmes, avec leur part de hasard et d'actualité, ce qui crée de nouveaux problèmes aptes à générer à leur tour de nouvelles solutions. D'après ce dernier, le bon sens risque trop de provoquer de la reproduction de schèmes conservés, alors que le délire mène à la production de mélanges de forces ainsi qu'à l'invention de schèmes nouveaux. Pour être philosophe – et non historien de la philosophie – il importe pour Deleuze de s'ouvrir au caractère hasardeux et imprévisible du monde dans l'apprentissage philosophique, c'est-à-dire de faire de la philosophie tout en se fiant aux sensations matérielles ainsi qu'aux passions, au lieu de se baser sur les perceptions formelles et les abstractions rationnelles. Ainsi les concepts véritables sont-ils pour Deleuze créés réellement par l'expérience concrète, et non par les schèmes abstraits conservés dans les livres. De tels concepts sont chez lui des créations-réelles taillées sur les forces matérielles, étant contre-effectués sur le plan d'immanence (structure transcendantale de l'esprit-philosophe) sous l'influence de la matière (la réalité, le style d'un philosophe, une idée qui nous bouleverse et nous transforme...). Les concepts constituent alors des micro-contractions, des idées virtuelles, étant en outre dynamiques, car toujours en train de se

créer, de se renouveler, de se défaire et de se refaire à travers la violence sensible des forces matérielles.

Bref, dans la philosophie deleuzienne, le premier rapport entre la matière et la création va des forces matérielles au niveau de l'empirisme (des forces pour le délire, ou des formes pour le bon sens), puis vers la mémoire inconsciente de l'esprit sur le plan du transcendantal. Les forces sont des signes matériels qui se trouvent dans l'ensemble de la réalité sous l'aspect d'images ontologiques (visuelles ou lumineuses, sonores, haptiques, etc.), et plus généralement de sensations indéterminées – et, à titre dérivé, des formes découpées intellectuellement peuvent y être perçues, mais toujours en droit, et jamais dans les faits. Les signes matériels sont également impliqués dans des œuvres de toutes sortes, que ce soit artistiques (littérature, peinture, cinéma, etc.) ou philosophiques. Et, plus ces œuvres se rapprochent de l'empirisme des forces, soit du délire ou de la réalité comme corps sans organes, plus elles sont susceptibles de générer de la nouveauté par création-réelle dans l'esprit, que ce soit des blocs de sensation ou des concepts aptes à lui faire sentir les choses autrement; et, inversement, plus elles se rapprochent de l'empirisme des formes, soit du bon sens et de la réalité en tant qu'elle est organisée, plus elles sont susceptibles de conserver des formes et des abstractions préétablies, toujours par création-réelle, dans l'esprit, qui risque davantage d'imiter et de reproduire des schèmes, des clichés, etc., le tout sous le mode de la bêtise. Quant à la mémoire inconsciente de l'esprit, elle est une structure transcendantale regorgeant d'idées virtuelles, de micro-contractions de la matière, de relations dynamiques, d'heccétés et d'objets partiels, et cette structure prend le nom de plan de composition chez l'esprit-artiste en tant qu'il est marqué par les blocs de sensation, et de plan d'immanence chez l'esprit-philosophe en tant qu'il est sensible aux concepts et aux problèmes philosophiques. D'un point de vue socio-politique, il s'agit du socius barbare comme lieu des inscriptions comme connexions de machines matérielles, et comme lieu des enregistrements comme conservation de schèmes depuis les machines déjà connectées, suivant d'anciennes inscriptions. Ainsi le premier rapport entre la matière et la création chez Deleuze est-il empirico-transcendantal : *c'est la création-réelle de la mémoire*

*transcendantale depuis la réalité matérielle, qu'elle soit indéterminée (empirisme des forces au niveau des faits et du délire) ou déterminée (empirisme des formes au niveau du droit et du bon sens).*

## 2 – La création-productive des mélanges matériels depuis le plan transcendantal

Le second rapport entre la matière et la création que nous avons fait ressortir dans la philosophie deleuzienne va dans le sens inverse : *depuis le revers transcendantal, tant sur le plan de l'esprit (mémoire inconsciente) que sur le plan de la réalité dans son ensemble (mémoire ontologique), il y a de la création-productive de mélanges matériels au niveau de l'empirisme des forces.* Il s'avère en effet que, chez Deleuze, les idées virtuelles qui grouillent à un niveau transcendantal sont à la fois *structurelles* en tant qu'elles sont des relations spirituelles inscrites entre les termes matériels, et *génétiques* en tant qu'elles relèvent du processus en insistant dans la réalité empirique, au niveau des forces matérielles. Il s'ensuit la production des choses actuelles (processus d'*actualisation*), des individus (processus d'*individuation*), et plus généralement des mélanges concrets et physiques parmi les différences matérielles, aussi indéterminés soient ces mélanges au regard de l'esprit en ce qu'ils peuvent être sentis par lui, mais non perçus, et encore moins compris. Il s'agit bien là de créations au sein du corps sans organes, ce mode de génération, que nous conceptualisons pour notre part sous le nom de « *création-productive* », étant appelé « *dramatisation* » dans *Différence et répétition*. Chez Deleuze, la dramatisation est le processus créatif de ce qui, sur le plan de l'empirisme, est concret, ou encore factuel. Ainsi les individus générés (par exemple, un chat actuel en chair et en os) sont-ils l'expression des idées virtuelles et de la logique du sens qui leur est inhérente (par exemple, l'heccéité du chat comme structure virtuelle, et peut-être même le code génétique d'un chat particulier). D'après Deleuze, le transcendantal comme structure mémorielle est donc non seulement créé à travers les rencontres avec les forces matérielles (création-réelle), mais il crée à son tour sous l'aspect d'un processus génétique guidé par cette structure mémorielle, le tout en insistant dans la matière (création-productive). Le revers transcendantal de la réalité est ainsi pour lui à la fois *conditionné* sous le mode de la structure (passé pur) et *conditionnant* sous le mode de la genèse (avenir) – et, ce rapport entre l'avant

et l'après constitue ce que Deleuze appelle une *synthèse disjonctive*. S'il y a là pour lui une synthèse, c'est parce qu'il y a des mélanges de forces matérielles, soit une *mise en communication* entre des éléments matériels, ce qui produit des individus, des choses actuelles, etc. Et, s'il y a de son avis de la disjonction, c'est non seulement parce que les forces matérielles mises en communication *restent distinctes* les unes vis-à-vis des autres (disjonction des éléments matériels), mais aussi parce que le processus de création-productive permettant cela est en lui-même *paradoxal*, la création-réelle de la structure virtuelle d'où part ce processus étant distincte de la création-productive comme genèse vers l'actuel, là où conduit ce même processus (disjonction de l'avant et de l'après). Enfin, si, d'après Deleuze, la création-réelle du plan transcendantal (structure) depuis les forces matérielles relève de l'empirisme transcendantal, nous soutenons pour notre part que la création-productive (genèse) dans la matière s'apparente chez lui à un *transcendantalisme empirique*.

Du côté de l'esprit-artiste tel que nous l'interprétons dans la philosophie deleuzienne, non seulement sent-il et perçoit-il le monde dans une perspective artistique, mais il *produit* des œuvres d'art chargées d'affects et d'intensités, le tout à partir du plan de composition qui structure sa mémoire inconsciente à un niveau transcendantal. D'abord, dans la philosophie deleuzienne, l'esprit-artiste, en étant affecté par les forces matérielles (que ce soit par la contemplation de la réalité ou par la rencontre avec des œuvres diverses), sent et perçoit les choses autrement, c'est-à-dire *selon des perspectives nouvelles*, conditionnées par les rencontres qu'il a faites et qui ont contre-effectué en lui de la différenciation sous le mode de la création-réelle; puis, en créant à son tour sous l'influence de ces nouvelles façons de sentir et de percevoir les choses, il produit des œuvres quelconques *en les chargeant d'intensités* liées à ces perspectives singulières (livres, toiles, films, etc.). Pour Deleuze, répétons-le, ce rapport entre l'avant (création-réelle *depuis* la matière) et l'après (création-productive *dans* la matière) relève de la synthèse disjonctive. En ce qui concerne dans sa pensée les œuvres produites, elles se révèlent sous l'aspect de mélanges d'éléments matériels au niveau de l'empirisme des forces. L'esprit-artiste apparaît en somme dans la

pensée deleuzienne sous les traits d'un voyant qui dramatise les idées et les heccités inscrites dans sa mémoire inconsciente en générant des œuvres dans le monde matériel – et c'est là, pensons-nous, toute la création-productive de l'art dans la matière. Les œuvres chargées d'affects et d'intensités sont par la suite susceptibles d'affecter et de violenter autrui de manière à – peut-être – modifier leur vision du monde. D'ailleurs, pour Deleuze, c'est ce que Proust est parvenu à faire à travers le narrateur de la *Recherche* en chargeant, par exemple, son œuvre du souvenir de Combray, village que le narrateur a connu par le passé, durant son enfance. C'est aussi ce que Bacon a fait aux yeux de Deleuze en ayant peint l'affect d'un cri dans l'une de ses toiles, soit des forces aptes à faire ressentir toute la dynamique et la présence d'un cri – et, non pas la forme représentée d'une bouche qui crierait, avec des contours distincts et réguliers. C'est enfin pour ce dernier ce qu'Hitchcock a fait en ayant chargé ses films de problèmes à démystifier (sous l'aspect de « synsignes »), l'image-temps ayant pris le dessus sur l'image-mouvement en ouvrant toute une zone d'intensités au détriment de l'espace extensif. Ainsi, d'un point de vue deleuzien, des créateurs comme Proust, Bacon et Hitchcock ont produit des œuvres, c'est-à-dire des mélanges de forces aptes à nous violenter ainsi qu'à nous transformer dans le cours hasardeux des rencontres. En ce sens, par leurs styles, les esprits-artistes s'expriment via la création-productive dans les forces matérielles, lesquelles sont susceptibles de bousculer dans l'avenir la vision du monde de ceux et celles qui seront affectés par leurs œuvres.

Dans l'*Anti-Œdipe*, la création-productive s'effectue également par synthèse disjonctive : les machines matérielles se connectent sous l'aspect de coupures de flux (passé), ce qui génère des assemblages de machines (avenir), lesquels s'apparentent à des mélanges de forces suivant une distribution nomade, le désir comme processus idéal produisant de cette manière de la nouveauté au sein de l'hyllè comme réalité matérielle. C'est toutefois dans *Mille plateaux* que Deleuze et Guattari développent le plus en profondeur ce type de création dans la matière. Dans cet ouvrage, le revers transcendantal de la réalité fonctionne sous l'aspect d'un processus appelé « double articulation », lequel fonctionne encore une fois sous l'aspect d'une synthèse disjonctive. Des forces matérielles – ou encore, de la *matière*

*primitive*, libre, nomade et moléculaire – sont prélevées au niveau de l'empirisme « souple » des forces (corps sans organes), et ce à l'aide d'une première « pince » tendue vers le passé, et il en résulte la création-réelle d'un *plan de consistance* où s'inscrivent des *codes* et des *territoires* – lesquels nous semblent tout à fait analogues aux idées virtuelles, aux heccétés ainsi qu'à tout ce qui appartient aux intensités et aux relations entre les termes empiriques. Puis, avec la seconde « pince », cette fois tendue vers l'avenir, les forces matérielles prélevées sont assemblées d'après la logique inhérente aux codes et aux territoires (ce qui rappelle la logique du sens, et nous pourrions même y ajouter une logique des événements). C'est là ce que Deleuze et Guattari considèrent comme relevant d'un processus de *stratification* (actualisation dans la matière), suivant trois types de strates : (1) *physico-chimiques* (cristallisation); (2) *organiques* (individuation); (3) *alloplastiques* (production utilitaire-technologique). Ainsi la création-productive (genèse transcendantale) dans la réalité matérielle (empirisme « dur » des forces, les strates ayant sédentarisé la matière primitive) s'exprime-t-elle de façon globale à des niveaux ontologique, biologique et socio-politique. Ce sont là des productions réelles, factuelles et – il importe de le préciser – *toujours nouvelles*, c'est-à-dire s'exprimant sous l'aspect de *différences* matérielles dont les assemblages s'apparentent à des différences externes, vu les différences internes qu'ils expriment.

Quant au domaine de la philosophie, il s'y trouve chez Deleuze de la création-productive dans le monde matériel, ce type de création s'exprimant de façon analogue à celui que nous avons abordé dans le domaine des arts. En effet, d'après notre compréhension de la pensée deleuzienne, l'esprit-philosophe, depuis les concepts inscrits dans le plan d'immanence inhérent à sa mémoire inconsciente, actualise (dramatise) ces concepts à travers les forces matérielles sous l'aspect de *signes intensifs et philosophiques* – par exemple, le style d'une œuvre philosophique s'inscrit au sein de forces matérielles susceptibles d'affecter autrui, et relève de l'expression d'un *personnage conceptuel*, lequel doit être saisi comme un ensemble d'intensités dynamiques et pré-individuelles, à la manière de l'heccété qui, à un niveau transcendantal, grouille d'idées virtuelles. Ainsi le Socrate de Platon est-il de ce point de vue un personnage conceptuel situé sur le plan du transcendantal, et générant par création-

productive toute l'ironie et la maïeutique qui sont l'expression d'un mode d'existence singulier au cœur de la réalité matérielle (par exemple, dans l'œuvre de Platon). La philosophie socratique telle qu'impliquée dans les dialogues platoniciens apparaît alors comme étant chargée d'affects aptes à porter violence aux esprits qui la rencontreront (par exemple, en lisant Platon). À la lumière de la pensée deleuzienne, nous estimons qu'il y a ici de la création-productive partant de la structure mémorielle de la pensée de l'esprit-philosophe (transcendantalisme), et générant des affects et des signes intensifs dans la matière ontologique (empirisme des forces), les futures rencontres avec ces affects et ces signes risquant de transformer par création-réelle la pensée d'autrui, suivant un *éternel retour physico-métaphysique* (empirico-transcendantal), appelé plus simplement « réversibilité » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*.

En somme, pensons-nous, le deuxième rapport entre la matière et la création chez Deleuze part du niveau transcendantal de la réalité (espace intensif, mémoire inconsciente/ontologique, plan de consistance, plan de composition artistique, plan d'immanence philosophique...), et va vers le niveau de l'empirisme des forces constitutif de cette même réalité (corps sans organes, forces/différences matérielles, affects et signes sensibles artistiques, strates diverses, mode d'existence philosophique...). Il s'agit donc dans la philosophie deleuzienne d'une création partant d'une structure transcendantale composée d'idées, d'heccécités, de blocs de sensation, de codes, de territoires, de concepts intensifs ou de personnages conceptuels (tout cela formant une sorte de logique du sens et de l'événement), et insistant sous le mode de la genèse dans la réalité matérielle, et ce de toutes sortes de façons (actualisation, individuation, cristallisation, dramatisation, etc.). Ces rapports complexes, que nous qualifions chez Deleuze de transcendantalo-empiriques, peuvent être simplifiés de la sorte : *de la nouveauté se crée dans la matière sous l'aspect de mélanges de forces par l'entremise de la création-productive, laquelle s'effectue en fonction d'une logique inscrite sur le plan du transcendantal comme processus idéal, spirituel ou métaphysique.*

### 3 – La création-inventive des schèmes formels et abstraits depuis le plan transcendantal

Nous avons élaboré un troisième et dernier rapport entre la matière et la création dans la pensée de Deleuze : *à partir de la structure transcendantale de l'esprit, il y a une création-inventive de représentations formelles et abstraites, lesquelles rendent possibles, d'une part, la perception de la réalité matérielle, de même que, d'autre part, la compréhension des formes matérielles qui en découlent*. Ce qui rend possibles de telles inventions, qualifiées de « fantaisistes » par Deleuze, c'est selon lui l'imagination, et plus précisément *le schématisme transcendantal qui*, par un travail de contraction des idées virtuelles, *trace en droit des formes et des abstractions de toutes sortes* : la subjectivité, les objets déterminés, la perception extensive, la compréhension intellectuelle, la reconnaissance d'états de choses dans le monde qui, toujours en droit, se différencie d'après une répétition matérielle, etc. Dans *Différence et répétition*, Deleuze rapporte tout cela à des catégories qu'il estime éloignées de la réalité, soit à l'identité, à l'analogie, à l'opposition ainsi qu'à la ressemblance. L'ensemble de ce qui est perçu et compris en droit par l'esprit doté de bon sens, nous l'avons appelé de notre côté *l'empirisme des formes* afin de distinguer ce plan *dérivé* de la réalité du plan primaire et factuel, soit celui de *l'empirisme des forces*, où la matière n'est ni perçue formellement, ni comprise abstraitement. Alors que, dans la philosophie deleuzienne, la création-productive relève de la dramatisation (actualisation, cristallisation, individuation, etc.) sous l'aspect de mélanges de forces matérielles, la création-inventive est, et ce *de manière univoque* – puisque le sens événementiel qui sous-tend l'expression des deux types d'empirisme dérive *de la même structure transcendantale* – une *schématisation* (réalisation, formalisation, subjectivation, etc.) sous l'aspect d'une mise en forme (*perception*) et d'une mise en abstraction (*reproduction et réflexion*) d'anciens souvenirs, ou encore de ce qui est soit simplement contemplé, soit dramatisé – bref, de la réalité matérielle en général. Et, d'après Deleuze, cette schématisation ne s'effectue pas n'importe comment, puisque l'imagination transcendantale procède depuis la logique du sens inhérente aux idées virtuelles. Ainsi les images lumineuses se trouvent-elle découpées par l'intelligence en formes perceptibles dans l'espace extensif, lesquelles sont réfléchies conceptuellement dans le lieu fictif des abstractions. Il en résulte chez

Deleuze la perception et la compréhension d'un monde garni de qualités, de corps organisés, de sujets conscients – autant de *signes artificiels* qu'il juge *utiles à la vie*, bien qu'ils s'éloignent des signes naturels propres à la réalité véritable, qui se trouve ici, suivant une expression de Bergson, « spatialisée » dans le lieu du droit, calculable quantitativement. Croire qu'il s'agit là de la réalité factuelle, et vivre *seulement* en fonction de ces signes artificiels, cela équivaut pour Deleuze à s'éloigner de la réalité, de même qu'à structurer sa mémoire transcendante sous l'influence de vieux schèmes, ce qui risque de nous plonger dans la bêtise, laquelle bloque toute véritable création de nouveauté. Du reste, si nous parlons ici de création « *inventive* » pour désigner le travail fantaisiste de l'imagination transcendante dans la pensée deleuzienne, c'est pour faire ressortir le caractère schématique, c'est-à-dire *fictif*, de ce qui est créé, tant *à partir de* la matière que *dans* la matière.

Au sein de sa conception des arts, Deleuze développe peu cet aspect qu'est la création-inventive de formes et d'abstractions, si ce n'est que pour la juger avec une certaine sévérité. C'est que, à ses yeux, les schèmes ne font qu'éveiller des souvenirs, c'est-à-dire qu'ils reproduisent ce que nous connaissons déjà – des éléments ordinaires et familiers, ou encore des clichés – ce qui ne porte pas tant violence à autrui du point de vue de l'empirisme des forces, alors qu'il s'agit là pour Deleuze du principal but de l'art, qui doit faire sentir les choses autrement – de façon différente – de par la violence des rencontres dans la réalité matérielle. Or, suivant la pensée deleuzienne, les schèmes, que ce soit en général ou dans les arts en particuliers, éclipsent les différences matérielles au profit de l'identité relative aux formes reconnues ainsi qu'aux abstractions préétablies, ce qui ne déstabilise pas vraiment les esprits. Pire encore : Deleuze estime que les formes et les abstractions conservent de vieilles façons de sentir, de percevoir et de comprendre le monde, en fonction du sens commun, ce qui ne crée pas grand-chose dans une perspective de création-réelle. Ainsi la création-inventive dans les arts est-elle pour lui tout à fait secondaire par rapport à la création-productive, plus apte à bousculer autrui par l'entremise des forces matérielles inhérentes aux œuvres d'arts, alors chargées d'intensités susceptibles

de générer chez autrui de la véritable création, soit de nouvelles perspectives ouvertes sur la réalité matérielle. Par exemple, Deleuze et, avec lui, Guattari estiment que la littérature n'est pas là pour signifier quelque chose d'un point de vue formel et abstrait, ce qui, à leurs yeux, a pour conséquence de nourrir les perspectives ordinaires et familières sans grande nouveauté. À leur avis, *la littérature est là pour bousculer les esprits d'un point de vue matériel et concret de manière à les ouvrir à de nouveaux points de vue sur le monde*. Dans la philosophie deleuzo-guattarienne, un livre fonctionne alors à l'instar d'une « machine », en plus de se révéler « politique » en ce qu'il s'agit là d'une affaire sociale, l'esprit-écrivain exprimant la voix d'autrui, qui s'est contre-effectuée dans sa mémoire transcendante par la création-réelle depuis les rencontres matérielles, au profit d'un « devenir-animal », soit d'une plongée dans le corps sans organes où il s'ouvre aux forces étrangères et minoritaires. Sous la création-inventive de représentations formelles et abstraites dans le domaine littéraire, c'est donc toujours la création-productive du style et des affects qui s'y trouvent impliqués que Deleuze et Guattari valorisent. De son côté, Deleuze considère qu'il en va de même pour la peinture, où il vaut mieux peindre des forces haptiques au nom de la création libre d'intensités et de formes de la part de l'esprit contemplatif, que de peindre des formes optiques au nom de la conservation contraignante de schèmes figuratifs préfabriqués. Il en va encore de même selon lui pour le cinéma, où il s'avère préférable pour l'esprit-cinéaste de charger ses films d'affects par l'entremise des synsignes comme individuation vers l'empirisme des forces afin que les esprits-auditeurs soient bousculés et plongés dans le caractère créatif de leurs pensées singulières, suivant un cinéma de l'image-temps, au lieu de schématiser diverses formes et diverses abstractions par l'entremise des binômes comme tracés vers l'empirisme des formes, les esprits-auditeurs devant alors suivre ce qui a été prédéterminé pour eux dans un film, d'après un cinéma de l'image-mouvement. C'est ainsi que Deleuze dévalorise la part de création-inventive présente dans les arts, au profit de la création-productive, moins conservatrice de schèmes formels et abstraits, et *plus créatrice de forces concrètes dans la réalité matérielle*.

En ce qui concerne la création-inventive telle qu'elle s'exprime dans le domaine du socio-politique, Deleuze n'est pas moins sévère que dans le domaine des arts. Dans *Mille plateaux*, la partie du plan de consistance comme surface transcendantale où grouillent les idées virtuelles sous l'allure de (sur)codes et de territoires prend le nom de « *machine abstraite* », celle-ci permettant la schématisation du langage abstrait, lequel s'applique aux formes perçues dans la matière. Ce qui amène Deleuze et, encore une fois à ses côtés, Guattari à affirmer que l'être humain *segmentarise tout*, traçant schématiquement le monde en le *binarisant* (homme-femme), en le *circularisant* (tel groupe de telle institution dans telle société) et en le *linéarisant* (les couloirs d'un bureau). De ce point de vue, la création-inventive s'applique sur la *micro-politique* comme lieu des rapports sociaux *moléculaires*, inhérents aux forces matérielles sur le plan de l'empirisme des forces, la machine abstraite éclipsant tout cela au profit de la *macro-politique* comme lieu des rapports sociaux *molaires*, inhérents aux matières formées ainsi qu'à la culture abstraite sur le plan de l'empirisme des formes. Le monde prend alors pour Deleuze et Guattari la voie du droit sous l'aspect d'une *mécanosphère* composée de formes liées aux *machines sociales techniques* (outils, technologies...) et d'abstractions liées aux *machines collectives sémiotiques* (langage, connaissances...), l'idée d'une « mécanosphère » exprimant ici le monde en tant qu'il est découpé artificiellement (par création-inventive) à travers les normes, les règles, les institutions et tout ce qui relève de la vie sociale et politique. Dans *l'Anti-Œdipe*, cette schématisation du monde dans une perspective socio-politique s'exprime sous la forme de la *synthèse conjonctive*, la création-inventive assemblant formellement les machines matérielles, en plus de schématiser en abstractions le plan transcendantal propre au *socius despotique*, où les idées virtuelles (les objets partiels inscrits sur le désir inconscient de l'esprit ou de la collectivité) s'expriment en règles et en normes de toutes sortes à travers l'État. Du reste, ici tant dans *l'Anti-Œdipe* que dans *Mille plateaux*, c'est toujours des tracés schématiques depuis un plan transcendantal qui sédentarise la réalité matérielle souple (corps sans organes, matière primitive...) en réalité formelle dure (corps organisés, matières formées...), les schèmes qui en résultent en droit se conservant dans la mémoire inconsciente du peuple qui perd alors en liberté créatrice et gagne en soumission, allant même jusqu'à désirer ces schèmes

au nom de sa propre répression. Dans l'*Anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari considèrent d'ailleurs l'État comme une « *muraille despotique* », c'est-à-dire comme un ensemble de règles et de normes qui cherchent à tout fixer, à tout consolider, à tout sédentariser ainsi qu'à rester identiques, soit à demeurer dans un même état au sein des ensembles molaires; mais, le processus désirant (transcendantal) ne cesse jamais, ce qui génère malgré tout du mouvement, certaines forces matérielles s'arrachant de la muraille formelle et abstraite pour regagner le corps sans organes moléculaire. Les forces matérielles libérées sont appelées « *lignes de fuite* » par nos auteurs, et le processus transcendantal permettant cette libération, « *machine de guerre* ». La matière prend alors des voies nomades au profit de créations nouvelles, tant réelles que productives ou inventives. À tout cela, Deleuze et Guattari estiment que l'État résiste, s'efforçant de colmater les fuites en visant l'invention de schèmes formels et abstraits de plus en plus rigides, cherchant toujours à binariser, à circulariser ainsi qu'à linéariser le monde – ce qui, dans les pires cas, génère de la peur, de l'insécurité, voire de la destruction à travers la guerre empirique (à ne pas confondre avec la machine de guerre comme processus créateur). Selon eux, c'est là qu'entre en jeu la *ruse du capitalisme*, qui brise ici et là des schèmes de l'État despotique au nom de la libération des forces matérielles, bien que la création qui en découle soit *contrôlée* par certains schèmes despotiques prétracés et précalculés d'après les fins du système capitaliste, tournées vers l'accroissement du capital.

Il y a enfin de la création-inventive qui s'effectue au niveau de la philosophie selon Deleuze : depuis les concepts transcendants inscrits dans la mémoire inconsciente de l'esprit-philosophe, il y a une création de concepts abstraits dans le monde empirique, lesquels relèvent des schèmes de droit. C'est là que se trouve la réflexion rationnelle liée à la conscience volontaire ainsi qu'à la compréhension des idées appartenant à la tradition philosophique. La philosophie n'est alors plus de l'ordre de la présence concrète ou du devenir intensif grouillant d'idées et de problèmes virtuels, ou encore de personnages conceptuels inscrits sur le plan d'immanence, mais elle devient une affaire de représentations formelles et abstraites sur le plan de l'empirisme des formes. Il s'agit là de

quelque chose de nécessaire selon Deleuze, bien qu'il soit à son avis crucial que les idées philosophiques empiriques soient dans un rapport d'univocité avec les forces inhérentes au style ainsi qu'aux intensités conceptuelles, au risque que ces idées se retrouvent dans un rapport d'équivocité avec le monde, devenant alors déconnectées de la réalité, en plus d'engendrer de la bêtise par la répétition de la tradition sans souci à l'égard des problèmes véritables. Pour Deleuze, il est en effet important de comprendre les conditions transcendantales des concepts afin de bien résoudre les problèmes philosophiques des temps actuels, à savoir les problèmes créés réellement depuis les différences matérielles de l'empirisme des forces. S'il estime que la tradition philosophique revêt de l'importance, c'est afin qu'elle puisse être *renouvelée* au profit du présent, les concepts pouvant être restructurés, c'est-à-dire différenciés sous l'impact de l'expérience de la matière sensible. Il ne s'agit donc pas pour lui de conserver de vieux schèmes, mais de *découper le chaos*, c'est-à-dire de penser le chaosmos qu'est la réalité matérielle, le tout afin de créer des solutions basées sur les problèmes concrets, au nom de la vie. C'est là toute la « *sagesse* » deleuzienne – ou du moins la « *prétention* » à une quelconque sagesse.

Ainsi la création-inventive est-elle chez Deleuze une création provoquée par l'imagination, laquelle schématise les idées virtuelles comme effets des forces matérielles en traçant de façon fantaisiste, et à partir de la logique du sens inhérente à ces idées, des formes perceptibles issues de la découpe de droit des images lumineuses propres à la matière brute, et des abstractions compréhensibles sous l'aspect de la reproduction fictive du passé, et de la réflexion tout aussi fictive du présent. La création-inventive ouvre alors l'esprit au plan de l'empirisme des formes, où il perçoit les états de choses matériels, en plus d'y reconnaître des objets, de réfléchir à ceux-ci et de s'y concevoir lui-même comme un sujet. Tout cela s'avère pour Deleuze utile à la vie, bien que les schèmes qui en résultent doivent rester près du concret, soit dans un rapport univoque avec les mélanges d'éléments matériels de l'empirisme des forces. Ainsi l'artiste doit-il rester proche des intensités et des forces matérielles lorsqu'il invente une œuvre du côté des représentations formelles et abstraites, tout comme le philosophe doit rester près des problèmes actuels au lieu de

répéter de vieux schèmes philosophiques ayant marqué l'histoire. Quant à la politique, Deleuze et Guattari affirment qu'il importe de se déprendre des grands ensembles molaires – autant d'inventions formelles et abstraites – lorsqu'ils nous étouffent, le tout au nom d'une libération des forces et des intensités moléculaires dans la matière comme corps sans organes. Nous considérons en somme que le troisième rapport entre la matière et la création dans la philosophie deleuzienne se résume ainsi : *la réalité matérielle se trouve déterminée formellement et abstraitement par l'imagination schématisante de l'esprit par la création-inventive de schèmes basés sur la logique des idées virtuelles, le tout rendant possible la perception et la compréhension du monde à travers les souvenirs conscients et la réflexion du présent.*

\*

En définitive, il y a dans la philosophie deleuzienne de la *création-réelle* d'idées virtuelles sous l'impact des forces matérielles, le tout dans une perspective empirico-transcendantale (de l'empirisme des forces au transcendantalisme); puis, sur un plan ontologique, il y a de la *création-productive* de mélanges de forces dans la matière sous l'influence de la logique du sens inhérente aux idées virtuelles, cette fois dans une perspective transcendantalo-empirique (du transcendantalisme à l'empirisme des forces); en parallèle, sur un plan épistémologique, il y a de la *création-inventive* de représentations formelles dans la matière, et abstraites dans le langage, le tout sous l'influence encore une fois de la logique du sens inhérente aux idées virtuelles, ici prises en charge par le travail de l'imagination (du transcendantalisme à l'empirisme des formes). D'après Deleuze, si les inventions schématiques n'entrent pas dans un rapport univoque avec les productions matérielles (leur genèse ne provenant pas de la même logique du sens), cela engendre de la bêtise, laquelle peut prendre entre autres la voie de la conservation, voire celle de la destruction, ce qui, dans les deux cas, empêche toute création de nouveauté.

Il apparaît que, chez Deleuze, la matière et la création fonctionnent toutes deux au cœur du devenir lui-même, ce qui, à son regard, constitue une philosophie axée sur le concret.

Ainsi formule-t-il dans une préface qu'il a écrite pour Jean-Clet Martin : « Je n'ai donc qu'une chose à vous dire : ne perdez pas le concret, revenez-y constamment<sup>894</sup> ». C'est ce que nous avons tenté de faire ressortir à travers notre étude de sa pensée, soit la façon dont la réalité matérielle s'y articule sous l'aspect d'une constante création de nouveauté. Il s'est avéré que, selon lui, c'est l'ensemble des relations transcendantales inscrites *entre* les éléments matériels qui permet de comprendre le devenir comme processus sous-jacent au mouvement. À notre avis, c'est là tout le mérite de la philosophie deleuzienne d'avoir mis de l'avant de façon explicite l'idée d'un plan transcendantal comme lieu intensif des relations idéelles entre les termes matériels. Pour Deleuze, il s'agit là d'une affaire de puissance, ce qu'il tente de réfléchir par l'entremise d'un langage à la fois technique et – il faut bien l'admettre – *poétique*, avec toute l'obscurité que cela éveille, comme si les images conceptuelles permettaient de comprendre par intuition le revers transcendantal de la réalité. Ne paraît-il d'ailleurs pas sur ce point influencé par Bergson, qui écrit dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* : « Le poète est celui chez qui les sentiments se développent en images, et les images elles-mêmes en paroles, dociles au rythme, pour les traduire<sup>895</sup> » ? Et, plus loin dans son ouvrage : « L'idée d'intensité est [...] située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience, pour l'amener à la surface, l'*image* d'une multiplicité interne<sup>896</sup> » ? Deleuze a-t-il lui aussi eu recours à un langage à mi-chemin entre le concept philosophique et l'image poétique pour élaborer son plan transcendantal de l'esprit et du monde, soit le lieu des intensités et des multiplicités idéelles qu'il décrit souvent lui-même comme le lieu incorporel de l'insensible ?

Ici, une question s'impose à nous, un ultime problème auquel nous ne prétendons pas avoir la solution : si, comme nous le suggérons, les notions dont se sert Deleuze pour

---

<sup>894</sup> Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993, p. 9.

<sup>895</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 11.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 54 (l'italique est de nous).

conceptualiser le niveau transcendantal de la réalité sont de l'ordre des « images » – le dispar, le précurseur sombre, Aiôn et Chronos, la volonté de puissance et l'éternel retour, etc. – cela signifie-t-il que de tels concepts dérivent d'un travail de *l'imagination*, et qu'ils sont pour ainsi dire des *inventions* ? Se pourrait-il également que de telles images ne soient pas des inventions tirées de nulle part; se pourrait-il que ce soit là des inventions inspirées notamment par la tradition historique et philosophique ? Osons aller plus loin : seraient-ce là des « décalques » générés par création-inventive depuis l'empirisme des formes ? Nous savons que Deleuze reproche à Kant d'avoir forgé sa conception de la structure transcendantale de l'esprit sur le sens commun, soit sur les schèmes tirées de l'empirisme des formes. Il le répète par ailleurs dans sa « Lettre-préface » à Jean-Clet Martin : « 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"<sup>897</sup> ». Mais, Deleuze n'a-t-il pas lui-même emprunté à Simondon la notion du dispar, à l'Antiquité celles d'Aiôn et de Chronos, à Nietzsche celles de la volonté de puissance et de l'éternel retour ? Sans compter tous les emprunts qu'il a fait à Hume, à Bergson, à Spinoza ainsi qu'à tous les autres que nous avons abordés – le tout sans oublier ceux que nous avons mis de côté dans notre étude à des fins de concision ? Si Deleuze a eu tort de juger le transcendantal kantien comme il l'a fait, ce que nous avons évoqué au début de notre deuxième chapitre, pourrions-nous de notre côté juger le transcendantal deleuzien de façon similaire ? La conception deleuzienne du plan transcendantal de la réalité est-elle constituée d'un ensemble d'images fondé sur des schèmes préétablis par la tradition ? L'« idée » deleuzienne n'évoque-t-elle pas Platon, qu'il a bel et bien lu, en plus de l'avoir interprété ? Et, le « virtuel » ne rappelle-t-il pas Bergson ? N'est-ce pas à l'empirisme des formes que Deleuze a emprunté de tels concepts ? Et, bien qu'il les ait renouvelés, ne sont-ils pas à la base des schèmes formels et abstraits ? Peut-être est-il même impossible de concevoir autrement un quelconque plan transcendantal, voire de faire de la philosophie en général, puisque tous les philosophes semblent avoir emprunté quelque chose à leurs prédécesseurs. Est-ce là ce que Deleuze refuse d'admettre pour sa part lorsqu'il s'agit de

---

<sup>897</sup> Jean-Clet Martin, *op. cit.*, p. 8.

construire un plan transcendantal ? « Ne pas perdre le concret », cela veut-il dire qu'il faut *à tout prix* évacuer l'abstrait ? Et, « expérimenter », cela signifie-t-il qu'il faille s'ouvrir uniquement à la matière brute au niveau du délire sans prendre en compte les formes que le bon sens permet de percevoir, de même que les abstractions qu'il permet de comprendre ? À elle seule, la sensation indéterminée de la matière peut-elle vraiment créer quelque chose de nouveau en nous ? En contrepartie, afin d'apprendre et de créer à notre tour, ne devons-nous pas nous ouvrir en droit, d'un côté, à la perception des images lumineuses découpées formellement pour discerner les choses (par exemple, le texte d'un ouvrage philosophique) et, de l'autre côté, à la compréhension des discours déterminés par le langage abstrait (par exemple, la signification d'une idée, avec le sens qui s'y trouve impliqué) ? Est-il réellement possible d'échapper à de telles déterminations, même lorsqu'il s'agit de réfléchir depuis le niveau du transcendantal ? Si la chose s'avère impossible, alors se servir de notions empiriques pour concevoir le plan du transcendantal est-il un droit que nous avons sans qu'on puisse nous le reprocher, comme Deleuze le fait vis-à-vis de Kant ? S'il en est ainsi, alors nous estimons que la critique deleuzienne de Kant s'avère doublement injustifiée, puisque non seulement ce dernier n'a pas voulu décalquer quoi que ce soit sur le monde empirique ordinaire, mais Deleuze semble lui-même être tombé dans le « piège » qu'il rejette pourtant avec virulence.

Ce qui, d'après nous, ressort de tout cela, c'est le droit de nous questionner quant à la possibilité de faire de la philosophie une activité purement concrète, provoquée seulement par la violence des forces matérielles, en dehors de toute perception et de toute abstraction. Un concept peut-il être autre chose qu'une idée générale servant à unifier en droit les différences matérielles que nous retrouvons dans le monde ? Est-il réellement possible de concevoir la notion de « concept » comme quelque chose qui appartiendrait au plan transcendantal de la réalité avant même de se déployer dans les schèmes empiriques ? Et, même s'il y avait des concepts virtuels provoqués par la création-réelle sous l'influence de la matière, n'est-il pas plus crucial encore de considérer le résultat conceptuel sur le plan de l'empirisme des formes comme résultat de la création-inventive issue du travail de

l'imagination, ce qui expliquerait la trace que nous avons des philosophies traditionnelles, ce qui comprend aujourd'hui celle de Deleuze ? S'il peut être pertinent de penser, comme il le fait, qu'un concept puisse relever d'un certain dynamisme transcendantal, engendrant par là des productions d'intensités dans la matière et des inventions de l'ordre du langage formel et abstrait, la pensée se révélant alors sous l'aspect d'une activité dynamique, avoir souhaité mettre de côté le revers représentatif de la pensée au nom de l'expérimentation de la réalité matérielle n'est-il pas une exagération de sa part ? Pensons à la phrase célèbre de Kant : « des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles<sup>898</sup> ». Si, d'après cette citation, penser sans prendre en considération la matière équivaut à créer des pensées vides, et si expérimenter la matière sans créer la moindre pensée, c'est manquer de point de repère, cela n'implique-t-il pas qu'il est tout aussi important d'expérimenter que de produire et d'inventer ? N'est-ce pas que l'équilibre entre les trois types de création (réelle, productive et inventive) et les deux niveaux empiriques de la matière (forces senties et formes perçues) constitue la voie à emprunter ainsi qu'à valoriser ? À la lumière des mots de Kant, nous pourrions donc tirer cette leçon : générer par création-inventive des schèmes conceptuels sans prendre en considération la matière expérimentée et produite, cela provoque de la bêtise, et expérimenter la matière sans prendre en compte les schèmes formels et abstraits qui s'y trouve impliqués, cela plonge l'être humain dans le chaos du monde, avec tout le désordre qui le caractérise. Bref, tandis que Deleuze affirme : « expérimentez, n'interprétez jamais<sup>899</sup> », nous pourrions lui répondre : « expérimentez, *et* interprétez ». C'est-à-dire : « faites de l'interprétation une expérience, et faites de votre expérience un travail d'interprétation ». Notons que, si nous parlons ici de philosophie, nous pourrions en dire de même des arts, de la politique et de tous les aspects de l'existence.

Pour conclure, gardons à l'esprit, malgré notre prise de distance sur certains points à l'égard de la philosophie deleuzienne, le principal apport de celle-ci : celui de nous bousculer, de

---

<sup>898</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, p. 144.

<sup>899</sup> Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 60.

nous violenter par les forces matérielles chargées d'intensités qui s'y trouvent, sans oublier – que Deleuze le veuille ou non – les schèmes formels et abstraits qui en dérivent d'un bout à l'autre de son œuvre. Si la pensée deleuzienne vise à engendrer par création-réelle des idées virtuelles dans notre mémoire transcendante, le tout de manière à activer notre pensée en vue de la création de nouveauté, que ce soit par la production de mélanges de forces matérielles ou par l'invention de nouveaux schèmes formels et abstraits, sans doute n'est-ce pas afin que nous restions collés sur les conceptions philosophiques qui s'y inscrivent, lesquelles persistent sous le mode de la conservation de droit. Sans doute est-ce plutôt en vue de nous propulser vers autre chose, vers des horizons inconnus où tout est encore à créer, soit à produire ainsi qu'à inventer. Peut-être est-ce d'ailleurs là ce qu'a compris Socrate en n'ayant rien écrit : il a peut-être compris que la philosophie sert non pas à figer les esprits, ce que font parfois les livres lorsqu'ils sont mal lus ou mal abordés, mais à les propulser dans la dynamique de l'existence, avec tout son revers matériel et idéal. Ainsi, dans notre expression la plus simple, nous pouvons soutenir que la philosophie de Deleuze se veut une invitation à nous ouvrir aux forces matérielles dans l'expérience immédiate afin non seulement que quelque chose se crée en nous, mais aussi afin qu'à notre tour nous puissions créer quelque chose dans le monde matériel au profit de la joie, de la liberté et de la nouveauté – et, cela équivaut à vivre en « bon joueur », le tout étant toujours à recommencer, suivant un éternel retour de la différence.

## BIBLIOGRAPHIE

### ŒUVRES DE GILLES DELEUZE

- Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 152 p.
- Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, 232 p.
- La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, 107 p.
- Présentation de Scher-Masoch : le froid et le cruel*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, 119 p.
- Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, 409 p.
- Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, 332 p.
- Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, 391 p.
- Proust et les signes*, Paris, Presses Universitaire de France, 1979, 219 p.
- Spinoza : philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, 171 p.
- Cinéma 1 : L'image-mouvement*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, 297 p.
- Cinéma 2 : L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, 378 p.
- Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, 140 p.
- Le pli : Leibniz et le baroque*, Paris, Éditions de Minuit, 1988, 191 p.
- Pourparlers – 1972-1990*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, 249 p.
- Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, 187 p.
- Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, 119 p.
- Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, 158 p.

-*L'île déserte – Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, 416 p.

-*Deux régimes de fous – Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, 383 p.

-*Lettres et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2015, 314 p.

#### ŒUVRES DE GILLES DELEUZE EN COLLABORATION AVEC FÉLIX GUATTARI

-*Capitalisme et schizophrénie 1 : L'anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 493 p.

-*Kafka : pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, 156 p.

-*Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 646 p.

-*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, 206 p.

#### ŒUVRES DE GILLES DELEUZE EN COLLABORATION (AUTRES AUTEURS)

DELEUZE, G.; CRESSON, A., *David Hume : sa vie, son œuvre, sa philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 132 p.

DELEUZE, G.; PARNET, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, 187 p.

#### MONOGRAPHIES ET ARTICLES DE RÉFÉRENCE SUR GILLES DELEUZE

##### A) MONOGRAPHIES

ADJERAD, D., *Deleuze*, « Connaître en citations », Paris, Ellipses, 2017, 222 p.

ALLIEZ, E., *Deleuze : philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1995, 55 p.

ANTONIOLI, M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie ou De la philosophie comme science-fiction*, Paris, Kimé, 1999, 125 p.

BOUANICHE, A., *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007, 347 p.

- BRYANT, L. R., *Difference and Givenness : Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Illinois, Northwestern University Press, 2008, 352 p.
- BUYDENS, M., *Sabara – L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005, 220 p.
- DAVID-MÉNARD, M., *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaire de France, 2005, 184 p.
- DE LANDA, M., *Intensive science and virtual philosophy*, New York, Bloomsbury, 2005, 228 p.
- DOSSE, F., *Gilles Deleuze et Félix Guattari : une biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, 643 p.
- GUALANDI, A., *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 146 p.
- JACQUES, V., *Deleuze pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014, 256 p.
- KRTOLICA, I., *Gilles Deleuze (Que sais-je ?)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, 127 p.
- LAPOUJADE, D., *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Éditions de Minuit, 2014, 303 p.
- LECLERCQ, S., *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Sils Maria, 2010, 213 p.
- LE GARREC, M., *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, Paris, Ellipses, 2010, 205 p.
- MARTIN, J.-C., *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993, 363 p.
- MARTIN, J.-C., *Deleuze*, Paris, L'éclat, 2012, 124 p.
- MENGUE, P., *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, 114 p.
- MONTEBELLO, P., *Deleuze : La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, 256 p.
- SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze et l'art*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 275 p.
- SAUVAGNARGUES, A., *Deleuze : L'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 448 p.
- SCHÉRER, R., *Regards sur Deleuze*, Paris, Kimé, 1998, 127 p.

- SHIRANI, T., *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan, 2006, 415 p.
- SIBERTIN-BLANC, G., *Deleuze et l'Anti-Œdipe : la production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 150 p.
- TISSERTON, S., *Rêver, fantasmer, virtualiser. Du virtuel psychique au virtuel numérique*, Paris, Dunod, coll. Psychismes, 2012, 192 p.
- VILLANI, A., *Logique de Deleuze*, Paris, Hermann, 2013, 138 p.
- ZABUNYAN, D., *Les cinémas de Gilles Deleuze*, Paris, Bayard, 2011, 185 p.
- ZOURABICHVILI, F., *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, 95 p.
- ZOURABICHVILI, F.; SAUVAGNARGUES, A.; MARRATI, P., *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 340 p.

#### B) ARTICLES

- BOUTIN, F., « *Différence et répétition. Œuvre de simulacre* », *Protée*, Vol. 27, n° 3, Chicoutimi, Université du Québec à Chicoutimi, 1999, pp. 119-124.
- BOWDEN, S., « *Deleuze et les Stoïciens : une logique de l'événement* », *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. 15, n° 1, Northern Illinois University, Société américaine de philosophie de langue française, 2005, pp. 72-97.
- CAHN, T., « *L'œuvre d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire dans une perspective de l'évolution de la pensée scientifique* », *Revue d'histoire des sciences*, Vol. 25, n° 4, 1972, pp. 301-310.
- CHERNIAVSKY, A., « *Le philosophe et l'écrivain : nature du discours philosophique chez Gilles Deleuze* », *Philonsorbonne*, n° 4, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, pp. 9-29.
- COLLECTIF, « *Gilles Deleuze* », *Philosophie*, n° 47, Paris, Éditions de Minuit, 1995, 95 p.
- COLLECTIF, *Philosopher en français*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 457-476.
- COLLECTIF, *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 173 p.

COLLECTIF, *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 234 p.

COLLECTIF, *Deleuze – Key Concepts*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2011, 257 p.

COLLECTIF, « Gilles Deleuze », *Europe, revue littéraire mensuelle*, n° 996, Paris, Revue Europe, 2012, 379 p.

COLLECTIF, « Foucault, Derrida, Deleuze », *Pensées rebelles*, Auxerre, Éditions Sciences Humaines, 2013, 185 p.

DEMANGE, D., « L'objet de la philosophie première, selon Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot », *Le Philosophoïre* 2003/2 (n° 20), pp. 171-196.

DEMANGE, D., « Théorie métaphysique et théorie transcendantale de la connaissance », *Le Philosophoïre*, n° 9bis, 2006, pp. 89-105.

DE MARTELAERE, P., « Gilles Deleuze, interprète de Hume », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 82, n° 54, Louvain, Institut supérieur de philosophie Louvain-La-Neuve, 1984, pp. 224-248.

FURTOS, J.; ROUSSILLON, R., « L'Anti-Cédipe : essai d'explication », *Esprit – Nouvelle série*, n° 419, Lyon, Éditions Esprit, 1972, pp. 817-834.

GRONDIN, J., « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Philopsis : Revue numérique*. (Texte originellement paru dans la revue *Dioti*, n° VI, 1999, pp. 163-204).

HALEWOOD, M., « On Whitehead and Deleuze : The Process of Materiality », *Configurations*, Vol. 13, n° 1, Johns Hopkins University Press, Winter 2005, pp. 57-76.

JEDRZEJEWSKI, F., « Deleuze et la Géométrie Riemannienne : Une Topologie des Multiplicités », *From Riemann to Differential Geometry and Relativity*, Springer, Cham, 2017, pp. 311-327.

LAPOUJADE, D., « William James : le pragmatisme et la libération du mouvement », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 187, n° 3, Le pragmatisme (juillet-septembre 1997), pp. 305-313.

LECLERCQ, S., « La présence de Jean Duns Scot dans l'œuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccécité », *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy/ Revue canadienne de philosophie continentale* 7 (2), 2003, pp. 143-158.

LEE, C.-W., « Le concept de plateau chez Deleuze et Guattari : ses implications épistémologique et éthique », *Kriterion, Belo Horizonte*, n° 129, Jun./2014, pp. 79-97.

MARIE, P.-A., « Désir et société », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 77<sup>e</sup> année, n° 4, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, pp. 508-525.

PARMENTIER, S., « Les objets kleinien », *Figures de la psychanalyse*, n° 18, 2009/2, pp. 13-22.

POUILLON, H., « Le premier traité des propriétés transcendantes. La *Summa de bono* du Chancelier Philippe », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 42<sup>e</sup> année, Deuxième série, n° 61, 1939, pp. 40-77.

RAEYMAEKER, L., « Albert le Grand, philosophe. Les lignes fondamentales de son système métaphysique », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 35<sup>e</sup> année, Deuxième série, n° 37, 1933, pp. 5-36.

RAMOND, C., « Schizophrénie, capitalisme et mondialisation », *Cités – Capitalisme : en sortir ?*, n° 41, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 99-113.

SERBAN, C., « Le statut du possible dans le discours critique de Kant et "la philosophie transcendantale des Anciens" », *Les Études philosophiques*, n° 2, Philosophie transcendantale, phénoménologie, déconstruction (Avril 2013), pp. 159-177.

VETÖ, M., « La science du particulier : de Kant à Schelling », *Les Études philosophiques*, n° 2, Paris, Presses Universitaires de France, avril-juin 1981, p. 18. Pour l'extrait de Schelling inclut dans la citation : Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Werke I*, 332 n. 1.

### C) AUTRES MONOGRAPHIES

ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, Gallimard, 1989, 129 p.

ARISTOTE, *Métaphysique : Tome 1 Livres A-Z*, Paris, Vrin, 1991, 309 p.

ARISTOTE, *Physique*, Paris, Flammarion, 2002, 476 p.

ARISTOTE, *Catégorie – Sur l'interprétation : Organon I-II*, Paris, Flammarion, 2007, 370 p.

BACON, F., *Entretiens avec Michel Archimbaud*, Paris, Gallimard, 1996, 156 p.

- BATESON, G., *Vers une écologie de l'esprit : tome 1*, Éditions du Seuil, Paris, 1977, 299 p.
- BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 322 p.
- BERGSON, H., *Matière et mémoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 521 p.
- BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 612 p.
- BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, 693 p.
- BODÉÛS, R.; GAUTHIER-MUZELLEC, M.-H.; JAULIN, A.; WOLFF, F., *La philosophie d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 414 p.
- BOULEZ, P., *Penser la musique aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 1963, 167 p.
- BRÉHIER, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, 63 p.
- CLASTRES, P., *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 185 p.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Gallimard, 1991, 341 p.
- DESCARTES, R., *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1996, 304 p.
- DUNS SCOT, J., *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 496 p.
- FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 211 p.
- GUATTARI, F., *Psychanalyse et transversalité*, Paris, La Découverte, 2003, 290 p.
- GUATTARI, F., *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, Paris, Lignes, 2012, 514 p.
- HEGEL, G. W. F., *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2008, 697 p.
- HEIDEGGER, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1965, 308 p.
- HEIDSIECK, H., *Bergson et la notion d'espace*, Paris, L'Harmattan, 2011, 191 p.
- HÉRACLITE, *Fragments [Citation et témoignages]*, Paris, Flammarion, 2002, 374 p.
- HUME, D., *Enquête sur l'entendement humaine*, Paris, Flammarion, 1983, 252 p.

- HUME, D., *L'entendement – Traité de la nature humaine – Livre I et Appendice*, Paris, Flammarion, 1995, 433 p.
- HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 567 p.
- JANZ, Curt Paul, *Nietzsche, biographie tome II : Les dernières années báloises, le libre philosophe*, Paris, Gallimard, 1978, 534 p.
- KANT, E., *Prolegomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1986, 185 p.
- KANT, E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 1995, 535 p.
- KANT, E., *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001, 749 p.
- KIERKEGAARD, S., *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, 270 p.
- LEIBNIZ, G. W., *Essais de théodicée*, Paris, Flammarion, 1969, 502 p.
- LEIBNIZ, G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995, 168 p.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, 504 p.
- LOCKE, J., *Essai sur l'entendement humain – Livre I et II*, Paris, Vrin, 2001, 640 p.
- MALLARMÉ, S., *Igitur, Divagations, Un coup de dés*, Paris, Gallimard, 2003, 522 p.
- MARX, K., *Le capital : critique de l'économie politique – Livre premier*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, 940 p.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, 537 p.
- MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, 92 p.
- NIETZSCHE, F., *Œuvres (II)*, Paris, Robert Laffont, 1993, 1750 p.  
 -*Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 267-545.  
 -*Par-delà bien et mal*, pp. 547-737.  
 -*La généalogie de la morale*, pp. 739-889.  
 -*Ecce Homo*, pp. 1105-1198.
- NIETZSCHE, F., *La volonté de puissance I*, Paris, Gallimard, 1995, 435 p.
- PHILONENKO, A., *L'œuvre de Kant : la philosophie critique – Tome I*, Paris, Vrin, 2003, 356 p.

- PLATON, *La République*, Paris, Gallimard, 2004, 801 p.
- PLATON, *Le Banquet*, Paris, Gallimard, 1950, 183 p.
- PLATON, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, Flammarion, 1969, 511 p.
- PLATON, *Timée, Critias*, Paris, Flammarion, 2001, 450 p.
- PLOTIN, *Traité 30-37*, Paris, Flammarion, 2006, 454 p.
- REICH, W., *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot & Rivages, 1972, 517 p.
- RIEMANN, B., *Œuvres Mathématiques*, Gauthier Villars, 1990, 492 p.
- RIMBAUD, A., *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, Paris, Gallimard, 1999, 342 p.
- SAINT-HILAIRE, G., *Philosophie anatomique : tome premier – Des organes respiratoires sous le rapport de la détermination et de l'identité de leurs pièces osseuses*, Paris, J.-B. Baillière, 1818, 517 p.
- SHAKESPEARE, *Hamlet*, Paris, Flammarion, 1995, 541 p.
- SIMONDON, G., *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, 571 p.
- SPINOZA, B., *Traité de la réforme de l'entendement, Court traité, Les Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysique*, Paris, Flammarion, 1964, 443 p.
- SPINOZA, B., *Éthique*, Paris, Flammarion, 1965, 378 p.
- SPINOZA, B., *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1965, 380 p.
- VINCIGUERRA, L., *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, 334 p.
- WAHL, J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, 403 p.
- WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality : An Essay in Cosmology*, New York, Free Press, 1978, 413 p.