

PHILOSOPHIES

---

*Deleuze*

---

*Une philosophie  
de l'événement*

---

PAR FRANÇOIS ZOURABICHVILI

puf

SION

JOSEPH

PHILOSOPHIES

*DELEUZE*  
*UNE PHILOSOPHIE*  
*DE*  
*L'ÉVÈNEMENT*

PAR FRANÇOIS ZOURABICHVILI



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

PHILOSOPHIES

*Collection fondée par  
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre  
Pierre Macherey et Yves Vargas*

*et dirigée par  
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre  
Pierre-François Moreau  
et Yves Vargas*

La réédition de ce livre est  
naturellement dédiée à la  
mémoire de Gilles Deleuze — et  
à tous ceux qui continuent de  
l'aimer.

ISBN 2 13 046543 9  
ISSN 0766-1938

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1994  
2<sup>e</sup> édition : 1996, juillet

© Presses Universitaires de France, 1994  
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

# Sommaire

- 4 Abréviations
- 5 Avant-propos
- 7 *La pensée et son dehors (critique de l'image dogmatique)*
  - Vouloir, 9
  - Reconnaître, 11
  - Fonder, 14
  - Note sur l'événement, la fin, l'histoire, 18
- 22 *Rencontre, signe, affect*
  - Bêtise, sens, problème, 24
  - Hétérogénéité, 34
  - Signe-1 : points de vue et forces, 37
  - Champ transcendantal, plan d'immanence, 43
- 48 *Immanence*
  - Critique du négatif : le faux problème, 48
  - Déception et fatigue, 60
  - « Notre » problème, 66
- 71 *Temps et implication*
  - Habitude, devenir, hasard, 71
  - L'hétérogénéité du temps, 77
  - La multiplicité : différence et répétition, 82
  - Aïôn et Chronos, 90
- 95 *Devenir*
  - Signe-2 : habitude, dispar, singularité, 96
  - Synthèse disjonctive et différence éthique, 106
  - Ritournelle, heccéité, discours indirect libre, 116
- 127 *Conclusion*

# Abréviations

Ne sont énumérés ici que les ouvrages mentionnés explicitement. Les textes sont cités sous les abréviations suivantes, suivies du numéro de page :

- ACE** *Capitalisme et schizophrénie*, t. 1 *L'anti-Œdipe* (écrit avec Félix Guattari), Minuit, 1972.
- B** *Le bergsonisme*, PUF, 1966.
- CC** *Critique et clinique*, Minuit, 1993.
- D** *Dialogues avec Claire Parnet*, Flammarion, 1977.
- DR** *Différence et répétition*, PUF, 1968.
- E** *L'éprouvé*, in Samuel Beckett, *Quad*, Minuit, 1992.
- ES** *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953.
- F** *Foucault*, Minuit, 1986.
- IM** *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Minuit, 1983.
- IT** *Cinéma 2. L'image-temps*, Minuit, 1985.
- LS** *Logique du sens*, Minuit, 1969.
- FB-LS** *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La différence, 1984.
- MP** *Capitalisme et schizophrénie*, t. 2 : *Mille plateaux* (écrit avec Félix Guattari), Minuit, 1980.
- N** *Nietzsche*, PUF, 1965.
- NPh** *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
- P** *Pourparlers*, Minuit, 1990.
- PS** *Proust et les signes*, PUF, 1964 (nous citons l'édition augmentée de 1970).
- PSM** *Présentation de Sacher-Masoch*, Minuit, 1967.
- PV** *Périclès et Verdi, La philosophie de François Châtelet*, Minuit, 1988.
- QPh ?** *Capitalisme et schizophrénie*, t. 3 : *Qu'est-ce que la philosophie ?* (écrit avec Félix Guattari), Minuit, 1991.
- S** *Superpositions* (avec Carmelo Bene), Minuit, 1979.
- SPE** *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1968.
- SPP** *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981.

## Avant-propos

Gilles Deleuze n'a cessé de commenter d'autres auteurs, et d'affirmer ce faisant une pensée propre et originale. Les mêmes motifs logiques, souvent les mêmes concepts, reviennent d'un livre à l'autre, chaque fois variés, déplacés ; l'œuvre toujours en cours est comme un jeu d'échos ou de résonances. Nous essayons de mettre à jour cette configuration logique récurrente, qui présente assez d'unité et de cohérence, et de force problématisante, pour s'imposer d'elle-même comme une philosophie une philosophie de l'événement « Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement », « j'ai passé mon temps à écrire sur cette notion d'événement » (*P*, 194, 218).

La nature de cette étrange philosophie, constamment innovante et méticuleusement entêtée, stationnaire et mutante suivant la définition paradoxale qu'elle propose du *nomadisme*, semble à la fois légitimer et compromettre notre intention. Bien plus, exhiber le prototype d'une pensée toujours engagée dans un élément variable, inséparablement éthique, esthétique et politique, peut sembler dérisoire. Ce livre n'a donc de sens qu'à titre d'auxiliaire de lecture, ou d'exercice logique adjacent : il est écrit pour qui lit ou voudrait lire Deleuze. Comme tout guide, il propose un itinéraire, éprouvé par l'auteur, mais qui ne peut être effectué à la place du lecteur (ce dernier conserve naturellement tout le loisir de l'amender ou de s'en échapper, pourvu qu'il en éprouve un autre à son tour).

Mais la difficulté comporte un autre aspect. On commettrait une erreur en partageant en deux l'œuvre de Deleuze — commentaires d'un côté, ouvrages en nom

propre de l'autre. Dès *Nietzsche et la philosophie*, dont le titre annonce une confrontation plutôt qu'un simple commentaire, le ton employé avertit le lecteur, non d'une présence sous-jacente et autonome du commentateur, mais d'une cause commune à l'auteur commenté et à l'auteur commentant. Apparaît cet usage non conventionnel du *discours indirect libre* qui caractérisera beaucoup de textes ultérieurs, avant de devenir lui-même un thème : une manière de prêter sa voix aux paroles d'autrui qui finit par se confondre avec son envers — parler pour son propre compte en empruntant la voix d'un autre. Le commentaire, l'écriture à deux sont des cas de discours indirect libre. On pourrait appliquer à Deleuze ce qu'en première personne il dit du cinéaste Pierre Perrault : « Je me suis donné des intercesseurs, et c'est comme ça que je peux dire ce que j'ai à dire » (*P*, 171). Réciproquement, la présence ou l'insistance d'auteurs aimés n'est pas moins grande dans les ouvrages dits indépendants, que celle du commentateur dans ses monographies nous n'avons donc pas cru qu'un livre comme *Proust et les signes* eût moins d'importance, du point de vue de la pensée « propre » de Deleuze, que *Différence et répétition* ou *Logique du sens*, d'autant que les concepts énoncés dans ces ouvrages procèdent souvent par détournement et télescopage de motifs venus d'ailleurs.

Le plus souvent donc, nous prêtons à Deleuze seul les énoncés présentés. Est-il spinoziste, nietzschéen, bergsonien ? (Est-il bon ? Est-il méchant ?) Ce qui revient à Deleuze et aux autres n'est guère *discernable*, et ne peut s'évaluer en termes d'authenticité ou d'influence. *Distincte*, en revanche, est la configuration nouvelle et anonyme qui s'affirme dans cette œuvre indirecte libre, et qui ne peut porter que le nom de Deleuze. C'est elle qui nous intéresse ici.

## *La pensée et son dehors* (critique de l'image dogmatique)

Le problème le plus général de la pensée est peut-être celui de sa *nécessité* non pas la nécessité de penser, mais comment parvenir à une pensée nécessaire. La première expérience de la pensée, c'est que nous n'avons pas le choix, que nous ne voulons pas avoir le choix, que nous n'énoncerons pas ce que nous souhaitons. Le penseur est heureux lorsqu'il n'a plus le choix.

La philosophie a toujours compris et admis cette corrélation de la pensée et de la nécessité. Elle a même reconnu davantage le lien de la nécessité et de l'*extériorité*. La pensée, en effet, ne choisit pas elle-même ce qui est nécessaire, il faut que ce qu'elle pense ne dépende absolument pas d'elle. Cette nécessité, la philosophie l'a appelée vérité. Elle y a vu non seulement l'objet d'une révélation mais le juste contenu correspondant à ce qui doit être dit ou pensé, ce qui l'a amenée à doubler la vérité d'un corrélat extérieur à l'esprit, indépendant de lui et identique à soi (la réalité et son essence). Penser, en philosophie, a d'abord voulu dire connaître.

La philosophie admet donc volontiers que le sort de la pensée se joue dans son rapport à l'*extériorité*. Le problème est de savoir si elle parvient effectivement à le penser, si elle affirme bien une relation authentiquement extérieure entre la pensée et le vrai. Deleuze porte le diagnostic suivant : la philosophie a beau reconnaître dans la vérité un élément indépendant de la pensée, elle *intériorise* le rapport et postule que pensée et vérité sont dans une relation intime ou naturelle. Le philosophe ne choisit pas le vrai, il veut se soumettre à la loi du dehors ;

mais dans le même temps il ne cesse de se dire l'ami ou l'intime de ce dehors, celui qui le recherche spontanément, qui se trouve originairement sur sa voie. La vérité n'est pas encore conquise ou possédée, mais le penseur s'en donne à l'avance la forme; la pensée « possède formellement le vrai », même s'il lui reste à le conquérir matériellement (*DR*, 172). Elle ne sait pas encore ce qui est vrai; elle se sait au moins douée pour le rechercher, apte a priori à le rejoindre. De là, par exemple, l'idée d'une vérité oubliée plutôt qu'inconnue (Platon), ou le thème de l'idée innée plutôt que forgée ou adventice, quitte à interioriser le rapport à Dieu comme dehors absolu ou transcendance (Descartes).

Deleuze entame donc une critique du concept de vérité, ou de la détermination du nécessaire comme vrai. Le problème qu'il pose est celui de la capacité de la pensée à affirmer le dehors, et des conditions de cette affirmation. Est-il suffisant de penser le dehors comme une réalité extérieure identique à elle-même? N'en reste-t-on pas à une extériorité relative, malgré les apparences? Dès lors, la nécessité à laquelle aspire le penseur est-elle bien de l'ordre d'une vérité, au sens du moins où on l'a définie? Qualifie-t-elle un discours qui exprimerait ce que les choses sont, une énonciation qui ferait correspondre le sens et l'essence? Le dehors de la pensée est-il à connaître, est-il de nature à faire l'objet d'un contenu de pensée? Il est certes difficile de renoncer à l'idée d'une réalité extérieure...

Deleuze observe qu'à travers l'histoire de la philosophie s'affirme une certaine *image de la pensée*, qu'il appelle *dogmatique* parce qu'elle assigne a priori une forme au dehors (*NPh*, 118-126; *PS*, 115-124; *DR*, chap. III). Cette image imprègne au moins formellement toutes les philosophies jusqu'à la grande crise nietzschéenne, même si elle est contestée çà et là à l'intérieur d'un système (ainsi chez Spinoza, où l'idée de composition, qui se développe à travers le

concept de notion commune et la théorie affective du corps, tend à faire basculer tout le système dans un empirisme, exigeant une lecture « par le milieu » *SPE*, 134 et chap. XVII; *SPP*, chap. V et VI).

L'image dogmatique dérive de l'intériorisation du rapport philosophie-dehors, ou philosophie-nécessité. Elle s'exprime 1/ dans la croyance en une pensée naturelle; 2/ dans le modèle général de la reconnaissance; 3/ dans la prétention au fondement.

### *Vouloir*

Il est entendu en philosophie que nous pensons naturellement. Est ainsi présupposée la *bonne volonté* du sujet pensant : « Le philosophe présuppose volontiers que l'esprit en tant qu'esprit, le penseur en tant que penseur, veut le vrai, aime ou désire le vrai, cherche naturellement le vrai. Il s'accorde à l'avance une bonne volonté de penser... » (*PS*, 115 - cf. également *NPh*, 83, 108, 118; *DR*, 170 sq.). Le désir du vrai appartient en droit à la pensée comme faculté; chercher le vrai est une orientation constitutive, originaire, de la pensée. Celle-ci trouve en elle-même le souci et l'impulsion d'une recherche : elle veut le vrai. Et cette volonté n'est pas seulement un souhait puisqu'elle suffit à nous mettre sur la voie du vrai. Le penseur, dès le départ, est dans un rapport d'affinité avec ce qu'il recherche : il lui suffit de vouloir pour trouver ou retrouver la direction du vrai. Bonne volonté ne signifie pas seulement l'intention de faire le bien, mais une intention qui par elle-même nous met déjà sur la voie du bien, un guide qui oriente la pensée. Que la volonté soit bonne signifie que vouloir, c'est vouloir le vrai (et que la persévérance dans l'erreur, suivant un motif moral bien connu, est à mettre au compte d'un manque de volonté). Faites acte

de volonté, décidez que vous voulez le vrai et vous serez déjà sur sa voie; il ne manquera plus alors qu'une méthode, pour éviter les mésaventures. « D'un certain point de vue, la recherche de la vérité serait le plus naturel et le plus facile; il suffirait d'une décision et d'une méthode capable de vaincre les influences extérieures qui détournent la pensée de sa vocation et lui font prendre le faux pour le vrai » (PS, 115-116). Ainsi, penser est peut-être difficile en fait, mais en droit facile : il suffit de le vouloir (décision) et de s'appliquer (méthode) (DR, 174).

Mais si la pensée est censée trouver en elle-même l'orientation nécessaire, c'est parce qu'elle la possède toujours déjà. La bonne volonté du penseur est garantie par la *nature droite de la pensée* (DR, 171; NPh, 118). La pensée est naturellement bien orientée, de sorte que si nous sommes non seulement à la recherche du vrai mais à la recherche du chemin qui mène au vrai (l'orientation), il faut que la pensée ait été détournée, divertie par des forces nocives qui lui sont étrangères. Le concept d'erreur, où la philosophie met tout le négatif de la pensée, est construit sur le schéma d'une intervention extérieure qui détourne la pensée d'elle-même et opacifie accidentellement, donc provisoirement, son rapport naturel à la vérité. La pensée conserve toujours la ressource de renouer avec sa propre force, par un acte de volonté. L'extériorité, en philosophie, est donc clivée : la vérité autant que l'erreur prend sa source en dehors de la pensée, mais nous sommes avec la première dans un rapport essentiel et intime, avec la seconde dans un rapport accidentel. Le bon dehors est au fond de nos cœurs, comme un « dedans plus profond que tout monde intérieur » (et nous verrons que Deleuze conserve ce schéma tout en en bouleversant la signification); le mauvais dehors est à l'extérieur, il pervertit la pensée.

La pensée est naturellement *bien* orientée. Comment ne pas soupçonner, à la suite de Nietzsche, un motif moral

au fondement de cette image dogmatique? un bien-penser à l'origine de ce présupposé? « Seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai. Qui d'autre, en effet, que la Morale? et ce Bien qui donne la pensée au vrai, et le vrai à la pensée... » (DR, 172). Qu'est-ce qui nous assure d'un lien de droit entre la pensée et le vrai? Pourquoi faudrait-il que la pensée fût douée pour la vérité? Rien ne garantit que la pensée soit toujours déjà en quête de vrai, qu'elle veuille naturellement la vérité. Il n'y a de lien a priori que par l'idée morale de Bien.

### *Reconnaître*

La seconde conséquence de l'intériorisation du rapport pensée-vérité est le modèle de la *reconnaissance* (PS, 37-38; DR, 171 sq.). L'objet pensé est moins l'objet d'une découverte que d'une reconnaissance, car la pensée, n'étant pas dans un rapport d'absolue étrangeté avec ce qu'elle pense ou s'efforce de penser, se devance en quelque sorte elle-même en préjugant de la forme de son objet. On ne recherche pas la vérité sans la postuler à l'avance, autrement dit sans présumer, avant même d'avoir pensé, l'existence d'une réalité non pas d'un monde (cela, Deleuze ne le met pas en cause), mais d'un « monde véridique », identique à soi, et qui serait docile, fidèle à notre attente pour autant que nous le connaîtrions. Dès lors que la pensée interprète son objet comme réalité, elle lui assigne a priori la forme de l'identité homogénéité et permanence. L'objet est soumis au principe d'identité pour pouvoir être connu, si bien que toute connaissance est déjà une reconnaissance. La pensée reconnaît ce qu'elle a

d'abord identifié, elle ne se donne rien à penser qu'elle n'ait d'avance passé au crible du Même.

Il est alors aisé de voir qu'un monde « véridique » est forcément bordé d'une *transcendance* qui en garantit l'identité, précisément parce que celle-ci ne peut être que présumée, la pensée donnant a priori une forme à ce qu'elle ne connaît pas encore (commence ainsi la confusion de l'immanence et de la clôture). La croyance en une réalité extérieure renvoie en dernière instance à la position d'un Dieu comme dehors absolu. En somme, l'image dogmatique de la pensée se reconnaît à ceci qu'elle lie dehors et transcendance, qu'elle renvoie nécessairement à un au-delà comme garant nécessaire de l'a priori qu'elle postule et impose à l'ici-bas.

Mais comment la pensée pourrait-elle savoir à l'avance ce qu'elle a à penser, comment se pourrait-il qu'elle s'applique à un objet préalablement reconnu, supposé préexistant ? Peut-on croire qu'elle atteigne ainsi à la nécessité, à la saisie de quelque chose qui ne dépend pas d'elle ? Une philosophie de l'immanence devrait alors remettre en cause jusqu'au schème logique attributif, qui privilégie les questions d'essence en préjugant de l'identité de l'objet interrogé, demandant toujours : qu'est-ce que c'est ? Nous verrons que la pensée, en tant qu'elle pense, ne vise pas un objet identique à soi, et n'opère pas dans un champ objectif-explicite. Elle n'atteint au nécessaire, autrement dit ne pense vraiment, que dans une zone « distincte-obscur ».

Le modèle de la reconnaissance entraîne au moins deux autres postulats : l'erreur, comme état négatif par excellence de la pensée, le savoir comme élément du vrai (*DR*, 192 sq. et 213 sq.). La philosophie mesure son ambition à la nature de l'objet visé, identique et permanent. La pensée n'est dès lors qu'un processus provisoire, destiné à combler la distance qui nous sépare de l'objet ; elle dure exactement le temps que nous mettons à reconnaître. Sa

raison d'être est négative : mettre fin aux désagréments de l'ignorance. A moins que ce ne soit l'inverse, et que penser se résume à la contemplation béate de l'objet su, ou à l'exercice machinal d'une puissance souveraine de reconnaissance. L'assignation du savoir comme but enferme donc la pensée dans l'alternative de l'éphémère et de l'immobile. De toute manière, il s'agit de s'appropriier des contenus dont on ne dispose pas encore (et la critique « pédagogique » du savoir reste impuissante, pire encore elle témoigne d'une inspiration sophistique, quand elle se contente de le dévaluer au profit de capacités vides ou formelles qui n'en sont que le corrélat — on ne critique le contenu qu'en sortant du dualisme qu'il forme avec le contenant). Ainsi, le philosophe s'imagine arrivé, se rêve en possédant ; l'image dogmatique de la pensée est bien celle d'un enrichissement. Comment dans ces conditions l'élément du savoir conjurerait-il le spectre qui le hante — la bêtise ? Deleuze souligne combien le postulat réconfortif, avec ses deux avatars, le savoir et l'erreur, favorise une image servile de la pensée, fondée sur l'*interrogation* donner la bonne réponse, trouver le résultat juste, comme à l'école ou dans les jeux télévisés. L'acte de penser se règle sur des situations puérides et scolaires. « On nous fait croire que l'activité de penser, et aussi le vrai et le faux par rapport à cette activité, ne commencent qu'avec la recherche des solutions, ne concernent que les solutions » (DR, 205). « De tout temps, la philosophie a croisé ce danger qui consiste à mesurer la pensée à des occurrences aussi inintéressantes que de dire "bonjour, Théodore" quand c'est Théétète qui passe » (QPh?, 132 ; cf. aussi NPh, 120 et DR, 195).

En découle l'idée humaniste et pieuse que les problèmes sont les mêmes depuis toujours, qu'ils constituent un patrimoine commun par-delà le temps, et que la pensée navigue entre des solutions toutes divergentes mais égale-

ment lacunaires ou insatisfaisantes. La philosophie se trouve placée devant le dilemme de rechercher de nouvelles solutions qui condamneraient tout son passé, ou bien d'entretenir le culte d'énigmes éternelles posées à l'homme, que le philosophe aurait au moins le mérite social d'assumer pour les autres, et qu'il n'assumerait jamais mieux qu'en déployant une ardeur désintéressée à la conservation des solutions passées (l'histoire de la philosophie, heureusement, n'en est pas toujours restée là).

### Fonder

Enfin, le lien a priori de la pensée et de la vérité s'exprime dans l'équivoque du *commencement* (DR, 169 sq.). La philosophie s'est beaucoup occupée de commencer, elle n'a cessé de rechercher le bon principe : Idées, causes, cogito, principe de raison suffisante... Il ne s'agit pas seulement d'introduire un ordre dans les concepts ; l'exigence d'un ordre implique un clivage, une différence de statut entre concepts qui fondent et concepts fondés — les premiers, absolument nécessaires, étant censés garantir la nécessité des seconds. « Une fois pour toutes », cela ne se dit pas seulement de la fin (savoir), mais également du début : la philosophie réclame un point de départ, comme une rupture définitive avec ce qu'elle n'est pas. La philosophie exige un fondement comme la marque qu'elle a enfin commencé à penser, qu'elle a quitté pour de bon l'horizon d'une pensée seulement possible (l'opinion, la *doxa*). Là encore, comme pour le thème de l'extériorité, la question est de savoir si la philosophie peut prétendre dépasser effectivement la simple possibilité de penser en posant le problème en termes de fondement.

Deleuze souligne l'incapacité des philosophes à commencer vraiment (DR, 169-173). Un véritable commence-

ment exige l'expulsion de tout présumé; mais on a beau commencer par un concept qui n'en présuppose effectivement aucun autre (ainsi le Cogito, contrairement à la définition de l'homme comme animal raisonnable), on n'échappe pas pour autant à des présumés d'un autre ordre, implicites ou préconceptuels, qui ne peuvent s'appuyer que sur le sens commun. Ainsi est-il « supposé que chacun sait sans concept ce que signifie moi, penser, être » (DR, 169). Au moment même où la philosophie croit commencer, son commencement bascule dans le préphilosophique, si bien qu'elle ne peut jamais se posséder elle-même, autonomiser son fondement. Pour commencer ou se fonder, la philosophie ne peut s'en tenir à une différence de statut dans les concepts celle-ci à son tour repose sur une différence de statut à même la *doxa* ou l'opinion. La philosophie n'atteint au fondement qu'en sélectionnant des opinions universelles (l'être empirique, sensible et concret chez Hegel, la compréhension préontologique de l'être chez Heidegger), ou même une Opinion originaire (l'*Urdoxa* de la phénoménologie). Heidegger conteste l'image dogmatique de manière décisive lorsqu'il énonce que la pensée est en posture de ne jamais penser encore, mais il développe par ailleurs le thème d'une *philia*, et maintient donc « une homologie entre la pensée et ce qui est à penser » (DR, 188 n.). Tant que le commencement est pensé comme fondement, il est soumis à une reconnaissance initiale qui emprunte sa forme au sens commun, et la philosophie ainsi ne parvient pas à se défaire d'une affinité préalable avec ce qu'il s'agit de penser. L'impuissance à se défaire des présumés est évidemment liée au modèle réognitif la pensée qui fonde fait cercle avec l'opinion, qu'elle prétend dépasser et conserver à la fois; aussi ne parvient-elle qu'à retrouver ou à reconnaître la *doxa* (nous verrons au chap. III combien la dialectique hégélienne est elle aussi concernée).

Or, la mise en question de cette affinité supposée provoque un bouleversement complet dans la manière dont la philosophie comprend sa propre nécessité. Rompre avec la pensée qui fonde, mais au profit de quoi? En renonçant à fonder, ne sommes-nous pas reconduits devant le doute, avec l'assurance désormais de ne jamais en sortir? L'unique certitude n'est-elle pas celle, minimale et paradoxale, du scepticisme? Mais le problème est de savoir si l'entreprise de fonder n'est pas tout simplement contradictoire avec le concept de nécessité. En fondant, nous prétendons posséder le commencement, maîtriser la nécessité. La pensée est censée rentrer en elle-même, et conquérir sa nécessité de l'intérieur (rappelons, à titre d'exemple, l'impressionnant début des *Entretiens sur la métaphysique* de Malebranche). Encore une fois, toute la philosophie semble prise dans l'équivoque d'un dehors tantôt menaçant (le monde extérieur sensible), tantôt salutaire (Dieu, l'intelligible), le rapport nécessaire au dehors s'incrinant inexplicablement dans la nature même de la pensée. L'échec du fondement n'est pas étranger à la fragilité de ce postulat. Il n'est pas étonnant que la nécessité nous échappe, lorsque nous cherchons à refermer la pensée sur elle-même; le fondement est assis lui-même sur une brèche, colmatée tant bien que mal par des opinions.

Dès lors il n'est pas sûr que la pensée renonce au commencement lorsqu'elle constate sa propre incapacité à le dominer, à l'englober. Peut-être au contraire ne commence-t-elle vraiment qu'à ce prix, en renonçant à le posséder, en admettant qu'il ait lieu « dans son dos ». Ce que la philosophie croit perdre en affirmant une extériorité radicale, peut-être le gagne-t-elle par là même, pour de bon. Entre le « vrai commencement » invoqué par *Différence et répétition*, et l'affirmation des *Dialogues* selon laquelle penser ne se fait qu'« au milieu », sans commencement ni fin, il n'y a pas de contradiction. On ne com-

mence pas en fondant, mais dans un « universel effondement » ; on ne commence pas « une fois pour toutes ». Pour comprendre que cet énoncé n'a rien de sceptique, et qu'il se concilie parfaitement avec l'idée d'un commencement radical ou effectif, nous devons le mettre en rapport avec le rejet du modèle réognitif qui découle de la mise en cause du postulat d'intimité avec le dehors (« le douteux ne nous fait pas sortir du point de vue de la réognition », *DR*, 181). Le concept de commencement n'enveloppe l'unicité qu'à condition de présupposer l'identité de ce qui est à penser. Nous verrons que le commencement doit être répété, et même affirmé « pour toutes les fois », parce que le monde n'a pas la réalité ou la fiabilité que nous croyons : il est hétérogène. C'est en même temps que la pensée affirme un rapport absolu à l'extériorité, qu'elle récuse le postulat de la réognition, et qu'elle affirme le dehors *dans ce monde-ci* hétérogénéité, divergence. Quand la philosophie renonce à fonder, le dehors abjure sa transcendance et devient *immanent*.

Il s'agit donc pour Deleuze d'arriver à affirmer le rapport d'extériorité qui relie la pensée à ce qu'elle pense. Si la pensée échoue nécessairement à s'emparer de son commencement, peut-être est-ce parce que commencer ne dépend pas d'elle. Aussi peut-il penser les conditions d'un commencement radical absolu tout en énonçant que « nous sommes toujours au milieu », et qu'une philosophie ne commence pas, ne pense pas à partir du principe qu'elle énonce comme premier (cf. *D*, 76 et *SPP*, 164 pour le spinozisme). Le vrai commencement est nécessairement hors-concept, ou à la limite du concept, et dépend de la capacité de ce dernier à ne pas se refermer sur soi, à impliquer au contraire le rapport au dehors d'où il tire sa nécessité. Nous pouvons déjà prévoir que ce rapport mettra en jeu tout autre chose qu'une « réalité extérieure » (un événement, un devenir).

Deleuze ne cesse de récuser une fausse alternative, celle

qui nous impose de choisir entre la transcendance et le chaos, entre la nécessité comprise comme vérité préexistante et l'absence pure et simple de nécessité. L'idée de vérité n'est pas absente de son œuvre, mais il en rejette le concept traditionnel, qui l'associe à une réalité extérieure objective. Il maintient l'idée de révélation (*PS*, 59), mais il s'agit moins du dévoilement d'un objet caché que d'un devenir-actif de la pensée, et des « objectités » paradoxales, distinctes-obscurées, que celle-ci appréhende lorsqu'elle se met à penser. « La vérité, c'est seulement ce que la pensée crée... pensée est création, non pas volonté de vérité... » (*QPh* ?, 55). Seulement créer ne relève pas d'une décision arbitraire ou d'un décret. Faire dépendre la vérité d'un acte de création n'est pas la confiner dans le subjectivisme, la soumettre au caprice d'une volonté individuelle (relativisme qui, comme on sait, annulerait l'idée de vérité). Deleuze montre au contraire que l'acte de penser met nécessairement en crise la subjectivité, et que la nécessité, loin d'exaucer les vœux d'un sujet pensant déjà constitué, ne se conquiert que dans l'état d'une pensée hors d'elle-même, qui n'est absolument puissante qu'au point extrême de son impuissance.

### *Note sur l'événement, la fin, l'histoire*

Deleuze ne voit pas de lien logique entre l'événement et l'idée de *fin*. Le problème moderne ne s'exprime pas pour lui en termes de *fin*, car ce sont les termes d'une pensée précisément incapable d'en finir avec rien, ou qui n'en finit pas de finir. Nous n'accomplirons pas la fin à force de l'interroger :

Sortir ne se fait jamais ainsi. Le mouvement se fait toujours dans le dos du penseur, ou au moment où il cligne des paupières. Sortir, c'est déjà fait, ou bien on ne le fera jamais (*D*, 7-8).

Le problème moderne, dont la pensée de la fin est en quelque sorte la lecture dérivée, le reflet négatif, est que nous sommes déjà happés par autre chose, par d'autres signes. Une fin ne suffit pas à faire un événement, à nous jeter dans l'événement ; une époque ne finit que parce qu'une autre a déjà commencé. La fin est l'ombre réactive d'une émergence, le contresens par excellence sur l'événement. Quelque chose s'est passé, mais la philosophie n'est pas close pour autant, puisque la clôture annoncée n'implique pas que nous renoncions à penser par concepts, même s'ils doivent changer de nature — la philosophie entre dans une époque nouvelle, ou, plus exactement, se rejoue tout entière à nouveau. C'est dire qu'elle n'est pas liée pour Deleuze à une identité — marquée par les concepts de vérité, d'essence, de fondement, de raison, etc. — qui permettrait aussi bien d'en prononcer la fin « nous ne savons pas ce que peut » la philosophie, parce que nous n'avons devant les yeux que son passé, éminemment contingent, passé qui ne saurait valoir pour un centre ou une référence absolue.

L'événement met donc en crise l'idée d'histoire. Ce qui arrive, en tant qu'il arrive et rompt avec le passé, n'appartient pas à l'histoire et ne saurait être expliqué par elle (*P*, 46, 208-209, 230-231 ; *QPh*?, 106-108). Ou bien il n'arrive rien, ou bien l'histoire est seulement la représentation homogénéisante d'une succession d'événements irréductibles (qu'on soumet plus souvent à un jugement transcendant, depuis l'avenir, qu'à une évaluation immanente qui dégagerait chaque fois la consistance intrinsèque ou le poids d'existence d'un devenir). S'il est encore possible de rapporter ces devenirs à un « même » sujet qui s'en conclut, beaucoup plus qu'il ne les conditionne, c'est en fonction d'une ou plusieurs *facultés*, ici la faculté de créer des concepts, liée à la nature même du langage (cf. *infra*, chap. V). Or cette faculté n'a pas de sens par

elle-même, elle dépend, nous le verrons, des forces qui s'emparent d'elle et qui imposent un « plan » de pensée, une « image de la pensée ».

Ou bien il y a du nouveau et c'est cela même qui permet de nous pencher sur ce que nous cessons d'être en murmurant « c'est fini », parce que nous ne nous y reconnaissons déjà plus ; ou bien l'histoire est un développement, et la fin, déjà en germe dès le commencement, apparaît comme la vérité de ce qui finit — mais alors elle est intérieure au processus qu'elle clôt, impuissante à rompre, et usurpe son nom de fin

Hegel et Heidegger restent historicistes, dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. La nécessité repose sur l'abstraction de l'élément historique rendu circulaire. On comprend mal alors l'imprévisible création des concepts (*QPh* ?, 91).

Il se peut que nous éprouvions une grande lassitude, une fatigue qui pourrait suffire à définir notre modernité : mais la sensibilité à l'intolérable, cet affect qui nous laisse paradoxalement sans affect, désaffectés, désarmés face aux situations élémentaires, impuissants face à l'universelle montée des clichés, constitue une émergence positive au sens le moins moral du mot, l'émergence de quelque chose qui n'existait pas auparavant, et qui induit une nouvelle image de la pensée (*IT*, 29). Certainement la pensée contemporaine témoigne d'une rupture, qui demande à être évaluée. Mais justement nous devons demander : « Qu'est-ce qui s'est passé ? » (*MP*, 8<sup>e</sup> plateau), c'est-à-dire aussi bien que devient la philosophie ?

Il est vrai qu'avec bon nombre de philosophes avant lui ou contemporains de lui, Deleuze semble interpréter son époque comme l'heureux temps où se révèle l'essence de

la philosophie, où apparaît au grand jour l'enjeu qui la distingue absolument et des techniques de communication, et de la religion : l'immanence. L'image moderne de la pensée est ainsi liée à la nécessité nouvelle d'affirmer l'immanence (*QPh* ?, 55). Mais, d'une part, cette révélation ne surgit pas à la fin. Elle est au contraire le commencement d'une époque, et le passé de la philosophie n'était peut-être qu'un premier âge, où la philosophie se dégageait encore mal de ce qui lui préexistait :

On sait que les choses et les personnes sont toujours forcées de se cacher, déterminées à se cacher quand elles commencent. Comment en serait-il autrement ? Elles surgissent dans un ensemble qui ne les comportait pas encore, et doivent mettre en avant les caractères communs qu'elles conservent avec l'ensemble, pour ne pas être rejetées. L'essence d'une chose n'apparaît jamais au début, mais au milieu, dans le courant de son développement, quand ses forces sont affermisses (*IM*, 11).

Il n'en demeure pas moins, d'autre part, que dès ce premier âge la philosophie était là les philosophes ne créaient leurs concepts que par immanence, même s'ils avaient la transcendance pour objet ; et, de loin en loin, des philosophes subvertissaient déjà l'image dominante – Chrysippe et l'événement, Lucrece et le simulacre, Spinoza et les rencontres, Hume et la circonstance. Et peut-être cette subversion était-elle inscrite dans Platon même, le grand ambivalent (*DR*, 93 ; *LS*, 1<sup>re</sup>, 2<sup>e</sup> et 23<sup>e</sup> séries, et appendice I ; *CC*, 170-171).

Le thème de l'événement est aujourd'hui au centre des préoccupations philosophiques, il anime les tentatives les plus hardies et les plus originales. Mais l'air du temps ne fournit pas en lui-même une philosophie et ne saurait masquer des différences inconciliables pour Deleuze, une philosophie de l'événement est incompatible avec la négativité.

## *Rencontre, signe, affect*

La philosophie échoue dans sa recherche d'un concept premier parce que commencer ne dépend pas d'elle. S'il n'y a pas de lien naturel entre la pensée et la vérité, si la pensée n'est pas originairement en rapport avec le vrai, il ne dépend pas d'elle de se mettre à chercher le vrai, et elle ne saurait même en avoir originairement le goût. Aimer le vrai n'est pas spontané.

Il y a toujours la violence d'un signe qui nous force à chercher, qui nous ôte la paix... La vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée... La vérité dépend d'une rencontre avec quelque chose qui nous force à penser, et à chercher le vrai... C'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensé... 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 signe (*PS*, 24-25).

Il faut que quelque chose *force* la pensée, l'ébranle et l'entraîne dans une recherche ; au lieu d'une disposition naturelle, une incitation fortuite, contingente, qui relève d'une *rencontre*. Le penseur est d'abord un patient (*DR*, 156), il subit l'effraction d'un signe qui met en péril la cohérence ou l'horizon relatif de pensée dans lequel jusqu'à présent il se mouvait. L'émergence d'une idée n'est certes pas amicale, elle implique un déplaisir très différent de l'insatisfaction liée au prétendu désir de savoir, et qui ne peut manquer d'accompagner le penseur en tant qu'il pense, même s'il n'est que l'envers ou la contrepartie d'une joie, d'un désir ou d'un amour qui émerge simultanément :

Une philosophie qui n'attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie (*NPh*, 120).

Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait de mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres?... Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie (*DR*, 177-182).

La question n'est plus : comment atteindre à la vérité?, mais : dans quelles conditions la pensée est-elle amenée à chercher la vérité? Rencontre est le nom d'une relation absolument extérieure, où la pensée entre en rapport avec ce qui ne dépend pas d'elle. *L'extériorité des relations* est un thème constant chez Deleuze depuis son premier livre (*ES*, 109). Qu'il s'agisse de penser ou de vivre, l'enjeu est toujours la rencontre, l'événement, donc la relation en tant qu'extérieure à ses termes.

Ainsi définie, la relation est contingente, hasardeuse, car elle ne peut se déduire de la nature des termes qu'elle relie : une rencontre est toujours inexplicable. Mais comme la nécessité dépend précisément de l'extériorité du rapport, le *hasard* perd ici sa valeur traditionnellement négative. L'arbitraire n'est plus déterminable comme hasard, et l'opposition ne passe plus entre le hasard et la nécessité. L'arbitraire se dit au contraire d'une pensée qui prétend commencer en elle-même, par elle-même, qui procède de manière déductive ou en réfléchissant sur un objet donné à l'avance. Quand la pensée, en revanche, assume les conditions d'une rencontre effective, d'un authentique rapport avec le dehors, elle affirme l'imprévisible ou l'inattendu, elle campe sur un sol meuble qu'elle ne maîtrise pas, et y gagne sa nécessité. Penser naît d'un hasard, penser est toujours circonstanciel, relatif à un événement qui survient à la pensée. L'idée que la philosophie trouve ainsi son point de départ dans ce qu'elle ne maîtrise pas a de quoi choquer la raison : comment trouverait-elle son assise dans ce qui la met en échec, dans l'inexplicable même ou l'aléatoire? Mais qui parle encore d'assise, lorsque la logique du fonde-

ment ou du principe de raison conclut justement à son « effondrement », comique et décevant (*DR*, 258 et 349-355)? On ne peut rendre raison d'un événement. Insistant sur la différence entre l'irrationalisme et l'illogisme, Deleuze tire les conséquences de sa critique de l'image dogmatique : la pensée relève d'une *logique du dehors*, forcément irrationnelle, qui met au défi d'affirmer le hasard (par exemple *CC*, 104-106). Irrationnel ne veut pas dire que tout soit permis, mais que la pensée ne pense que dans un rapport positif à ce qu'elle ne pense pas encore. Deleuze constate que la discipline qui porte institutionnellement le nom de logique accrédite cette confusion de l'illogisme et de l'irrationalisme, quand elle fixe elle-même ses limites en estimant que le dehors ne peut être que « montré » (suivant le terme de Wittgenstein) « Alors la logique se tait, et elle n'est intéressante que quand elle se tait » (*QPh?*, 133).

### *Bêtise, sens, problème*

Inversement, si la pensée ne pense que sous la condition d'une rencontre, elle est « naturellement » en état de torpeur. La *bêtise* est cette condition de la pensée comme simple faculté, « à savoir qu'elle ne pense pas tant que rien ne la force » (*DR*, 353). Deleuze est ici à la fois le plus proche et le plus éloigné de Heidegger. Le plus proche parce qu'il reprend à son compte l'idée que la faculté de penser concerne une simple possibilité et non pas encore une capacité, et s'approprie le motif célèbre qui en découle « Nous ne pensons pas encore. »<sup>1</sup> Le plus éloi-

1. Cette formule est presque aussi fréquente chez Deleuze que celle de Spinoza, « on ne sait pas ce que peut un corps ». Ainsi : *NPh*, 123 ; *DR*, 188, 198, 353 ; *IT*, 218 ; *QPh?*, 56. Les deux formules entrent d'ailleurs en relation au début du chap. 8 de *L'image-temps*.

gné parce qu'il reproche à Heidegger, nous l'avons vu, de ne pas rompre avec le thème dogmatique de l'amitié

« D'où les métaphores du don, qui se substituent à celles de la violence » (*DR*, 188). Le mot de Heidegger est donc relié à une problématique de la bêtise. Celle-ci ne concerne pas seulement le fait mais le droit, elle appartient au concept même de la pensée parce que rien ne garantit l'existence d'une affinité naturelle entre la pensée et la vérité. Elle constitue une menace beaucoup plus redoutable que l'erreur, toujours extrinsèque.

La pensée, adulte et appliquée, a d'autres ennemis, des états négatifs autrement profonds. La bêtise est une structure de la pensée comme telle elle n'est pas une manière de se tromper, elle exprime en droit le non-sens dans la pensée. La bêtise n'est pas une erreur ni un tissu d'erreurs. On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités ; mais ces vérités sont basses, sont celles d'une âme basse, lourde et de plomb (*NPh*, 120).

Déjà les professeurs savent bien qu'il est rare de rencontrer dans les « devoirs » (sauf dans les exercices où il faut traduire proposition par proposition, ou bien produire un résultat fixe) des erreurs ou quelque chose de faux. Mais des non-sens, des remarques sans intérêt ni importance, des banalités prises pour remarquables, des confusions de « points » ordinaires avec des points singuliers, des problèmes mal posés ou détournés de leur sens, tel est le pire et le plus fréquent, pourtant gros de menaces, notre sort à tous (*DR*, 198-199).

Dès lors, la pensée se mesure à un ennemi plus redoutable que le faux : le non-sens. Les jeux du vrai et du faux ne suffisent plus à définir l'épreuve vécue par la pensée : « Pouvons-nous prétendre encore que nous cherchons le vrai, nous qui nous débattons dans le non-sens ? » (*P*, 202). « Il est vain d'invoquer un tel rapport pour définir la philosophie » (*QPh* ?, 55), il vaut mieux rechercher celui qui permettrait de penser d'une part l'état, plus grave que l'erreur,

où la pensée est séparée matériellement et formellement de la vérité; d'autre part les circonstances dans lesquelles elle entre en rapport avec l'élément du vrai, et où prend sens pour elle la distinction du vrai et du faux. Ce rapport est celui du sens et du non-sens. « Une nouvelle image de la pensée signifie d'abord ceci : le vrai n'est pas l'élément de la pensée. L'élément de la pensée est le sens et la valeur » (*NPh*, 119). Il ne s'agit pas d'invoquer une valeur plus haute que la vérité, mais d'introduire la différence dans la vérité même, d'évaluer les vérités ou les conceptions du vrai sous-jacentes. C'est dire que Deleuze ne supprime pas le rapport vrai-faux mais en modifie le sens, en le portant au niveau des problèmes, indépendamment de tout acte de reconnaissance. « Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes » (*B*, 3; *DR*, 207) : ainsi le rapport du sens et du non-sens ne s'oppose pas au rapport vrai-faux, il en est la détermination supérieure, qui ne fait plus appel à une réalité postulée (par non-sens, on entendra un faux problème).

« On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités. » L'opposition brutale vrai-faux est dépassée par l'introduction d'une différence dans le vrai lui-même, entre des vérités « basses » (reconnaitances exactes) et des vérités « hautes » (positions de problèmes). L'élément du vrai est soumis au critère différentiel du sens et du non-sens. La différence s'introduit aussi dans le faux : erreur ou reconnaissance manquée / faux problème. La vérité n'est pas reléguée au second plan, ce qui serait contradictoire, mais conçue comme une multiplicité. Soumettre le vrai et le faux au critère du sens, c'est introduire dans l'élément de la vérité ou de l'opposition vrai-faux une différence de niveau, une pluralité de degrés; non pas du tout des degrés de probabilité allant du vrai au faux, de 1 à 0 comme dans les logiques plurivalentes, ou bien des distances variables entre le vrai et le

faux, mais différents plans, hiérarchisables, de vérité-fausseté. En d'autres termes, le modèle de la reconnaissance n'appartient pas en droit au concept de vérité; il n'en est qu'une détermination parmi d'autres, d'où dérive l'idée d'adéquation, qui suppose la préexistence d'un objet auquel la pensée vient s'égaliser. A un niveau supérieur, « vrai » qualifie l'acte de position d'un problème, tandis que « faux » ne désigne plus une reconnaissance manquée ou une proposition fausse, mais un non-sens ou faux problème, auquel correspond un état qui n'est plus l'erreur mais la bêtise (*DR*, 207). Mais d'après quel critère un problème peut-il être dit vrai ou faux? est-ce que Deleuze ne va pas, à ce niveau, réintroduire le postulat de la reconnaissance?

Deleuze élabore une théorie du problème apte à rendre compte de cette pluralisation du concept de vérité. Elle est à première vue paradoxale, puisqu'elle se fonde d'abord sur une dévaluation du rôle de l'interrogation en philosophie. Sont dénoncés à la fois, au nom de la même illusion, de la même incompréhension de ce qu'est réellement un problème, le procédé interrogatif comme fausse procédure d'apprentissage, puisqu'il organise le devenir de l'élève en fonction d'un résultat acquis d'avance par le maître; et l'idée que la philosophie serait l'art par excellence de la question, plutôt que de la réponse. « Un problème en tant que création de pensée n'a rien à voir avec une interrogation, qui n'est qu'une proposition suspendue, le double exsangue d'une proposition affirmative censée lui servir de réponse » (*QPh?*, 132). Lorsque nous posons une question, et présumons la réponse comme lui préexistant en droit dans quelque ciel théorico-ontologique — comme si le philosophe portait tout à coup l'attention sur une contrée jusque-là négligée, comme si cette contrée attendait son regard non pas pour exister mais pour avoir droit de cité chez les hommes —, nous ne voyons pas que

l'ensemble question-réponse appartient déjà à un contexte problématique qui conditionne aussi bien l'une que l'autre. Que la vérité ne soit pas un ensemble de réponses éparses, ne se réduise pas à une collection de vérités particulières, c'est un thème philosophique constant jusqu'à Hegel. Mais le dépassement, même chez Hegel, est recherché au niveau de la proposition, au lieu de s'élever à un élément génétique plus profond duquel dérive même le négatif ou la contradiction. On n'atteint pas ainsi au véritable moteur de la pensée. C'est en fonction d'une certaine problématique qu'une question devient possible, et surtout qu'une proposition prend *sens*. Le sens n'est autre que le rapport d'une proposition, non pas à la question dont elle est la réponse, double stérile, mais au problème hors duquel elle n'a pas de sens. Quel problème faut-il poser, ou comment faut-il poser le problème, pour que telle proposition soit possible? — tel est le principe d'une logique du sens qu'*Empirisme et subjectivité*, le premier livre, esquisse déjà, dans un vocabulaire plus tard corrigé :

Ce que *dit* un philosophe, on nous le présente comme si c'était ce qu'il *fait* ou ce qu'il *veut*. Comme critique suffisante de la théorie on nous présente une psychologie fictive des intentions du théoricien. L'atomisme et l'associationnisme sont ainsi traités comme des projets surnois qui disqualifient à l'avance ceux qui les forment. « Hume a pulvérisé le donné. » Mais par là, qu'est-ce qu'on croit expliquer? Bien plus, peut-on croire avoir dit quelque chose? Il faut pourtant comprendre ce qu'est une théorie philosophique à partir de son concept : elle ne naît pas d'elle-même et par plaisir. Il ne suffit même pas de dire qu'elle est réponse à un ensemble de problèmes. Sans doute, cette indication aurait au moins l'avantage de trouver la nécessité d'une théorie dans un rapport à quelque chose qui puisse lui servir de fondement, mais ce rapport serait scientifique plus que philosophique. En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle

consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer *jusqu'au bout* les implications nécessaires d'une question formulée (ES, 118-119).

Deleuze s'oriente ainsi vers un pluralisme des problèmes inséparable d'une nouvelle conception de l'objet philosophique. « Penser, c'est expérimenter, c'est problématiser » (F, 124) : à la fois poser et critiquer des problèmes. A la racine de la pensée, il n'y a pas un rapport de fidélité ou d'adéquation, ou même d'identification avec ce qui est pensé, mais un acte, une *création*, dont la nécessité implique d'autres critères qu'un objet supposé extérieur, indépendant et préexistant (et cet acte, cette création sont paradoxaux puisqu'ils n'émanent pas à proprement parler du sujet pensant : DR, 257). D'un tel acte de problématisation, d'une telle création problématisante dépend non pas la vérité dans son opposition simple à l'erreur, mais la *teneur en vérité*, autrement dit le sens, de ce que nous pensons. Les questions ne sont pas données au philosophe, mais ne proviennent pas non plus d'une lacune ou d'un état d'ignorance elles sont créées. Le sentiment d'ignorance, nous le verrons plus loin, est l'ombre ou l'image en négatif d'un acte positif. Pour ignorer, il faut capter des signes qui justement nous lancent dans un apprentissage (le vieux motif socratique). Mais alors pourquoi la création philosophique est-elle « problématique », pourquoi l'affirmation en philosophie concerne-t-elle des problèmes plutôt que des propositions, celles-ci dépendant de ceux-là ? Poser un problème revient à objectiver d'une manière paradoxale un pur rapport au dehors. La pensée, en tant qu'elle pense, n'énonce pas des vérités, ou plutôt ses actes de vérité sont les problèmes eux-mêmes, qui ne naissent pas tout faits.

La détermination du sens comme rapport entre une thèse et une instance plus haute qui la conditionne, est reprise dans le second livre, *Nietzsche et la philosophie*. Ce

livre expose le concept de *force*, en rapport avec à une problématique du sens et de l'évaluation. Une remarque préliminaire s'impose. Etablir un rapport entre les forces et le sens est une conception très nouvelle en philosophie, puisque la force est habituellement considérée comme l'instance muette par excellence, stupide et brutale — la force ne dit rien, elle frappe et s'impose, rien de plus. Et toute l'histoire de la philosophie est traversée d'une préoccupation à laquelle le sort même de la philosophie semble lié — opposer radicalement, sans compromis possible, le logos à la violence. Mais la force est-elle réductible à la violence? Peut-être doit-on plutôt différencier le concept de violence. Il y a un thème de la violence chez Deleuze; mais la violence décrite est celle que la pensée subit et sous l'impact de laquelle elle se met à penser, elle est cette agressivité critique qui manque trop souvent à la philosophie. Elle est donc tout le contraire d'une violence spontanée, caractéristique d'un vouloir-dominer, d'une pensée d'abord agressive qui cherche son moteur dans la négation (une telle pensée, séparée des conditions de nécessité qui l'obligeraient à penser, convertit seulement sa bêtise en méchanceté). Un concept différentiel de violence implique, nous le verrons, une critique du négatif. Il suffit pour l'instant de noter ceci — pas plus qu'il ne désire naturellement la vérité, le penseur en tant qu'il pense ne saurait vouloir la violence, qui lui advient du dehors, et qu'il n'assume secondairement — agressivité critique — qu'à condition de la diriger contre son ancien moi ou sa propre bêtise. Tant qu'on se contente d'opposer d'une façon très générale le logos à la violence, on reste sourd à l'essentiel — les conditions d'un véritable acte de penser, la spécificité du vouloir-dominer.

De quel point de vue une logique des forces renouvellet-elle la théorie du sens? Une « chose » — phénomène de tout ordre, physique, biologique, humain — n'a pas de

sens en soi, mais seulement en fonction d'une force qui s'en empare. Elle n'a donc pas d'intériorité ou d'essence : son statut est d'être un *signe*, de renvoyer à autre chose qu'elle-même — à la force qu'elle manifeste ou exprime. Toute exégèse portant sur le contenu explicite de la chose ne nous apprend rien sur son sens, et, croyant en dire la nature, se borne en fait à décrire un phénomène. Le sens n'apparaît que dans le rapport de la chose avec la force dont elle est le phénomène (*NPh*, 3). Le sens renvoie à une affirmation. A travers les choses-phénomènes s'affirment des manières de vivre et de penser (l'homme témoignant de ses modes d'existence à travers les phénomènes dits culturels — religion, science, art ou philosophie mais aussi vie sociale et politique — donc à travers des concepts, des sentiments, des croyances).

Une conception de l'objet philosophique se dégage. La pensée ne s'exerce pas à dégager le contenu explicite d'une chose, mais la traite comme un signe — le signe d'une force qui s'affirme, fait des choix, marque des préférences, affiche en d'autres termes une volonté. Affirmer, c'est toujours tracer une différence, établir une hiérarchie, *évaluer* : instituer un critère qui permet d'attribuer des valeurs. Ce qui intéresse avant tout la pensée, c'est l'hétérogénéité des manières de vivre et de penser ; non pas en tant que telles, pour les décrire et les classer, mais pour déchiffrer leur sens, c'est-à-dire l'évaluation qu'elles impliquent. Le sens concerne une volonté plutôt qu'une chose, une affirmation plutôt qu'un être, un clivage plutôt qu'un contenu, une manière d'évaluer plutôt qu'une signification. Chose, être, contenu, signification : à cela se réduit le phénomène, lorsqu'il est séparé de sa genèse et des conditions de son apparition, lorsqu'il n'est plus saisi comme signe.

La formule d'*Empirisme et subjectivité* était qu'un énoncé n'a de sens qu'en fonction du problème qui l'a rendu possible. Le livre sur Nietzsche commence à définir

ce que c'est qu'un problème. Tout acte de problématisation consiste dans une évaluation, dans la sélection hiérarchique de l'*important* ou de l'*intéressant*. Un problème n'est pas une question posée au philosophe ; c'est toute question, au contraire, qui implique déjà une position de problème, même implicite, une manière de poser « le » problème, c'est-à-dire de répartir le singulier et le régulier, le remarquable et l'ordinaire :

Le problème de la pensée n'est pas lié à l'essence, mais à l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, à la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire... Avoir une Idée ne signifie pas autre chose ; et l'esprit faux, la bêtise elle-même, se définit avant tout par ses perpétuelles confusions sur l'important et l'inimportant, l'ordinaire et le singulier (*DR*, 245).

La philosophie ne consiste pas à savoir, et ce n'est pas la vérité qui inspire la philosophie, mais des catégories comme celle d'Intéressant, de Remarquable ou d'Important qui décident de la réussite ou de l'échec (*QPh* ?, 80).

Que signifie porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes ? Quel critère fera la décision entre problématiques rivales ? Le critère doit logiquement découler de la manière dont la nécessité a été définie : un problème est vrai ou nécessaire, ou plutôt un problème émerge vraiment, lorsque la pensée qui le pose est forcée, lorsqu'elle subit l'effet d'une violence extérieure, lorsqu'elle entre en contact avec un dehors. Le critère n'est pas l'adéquation à des données ou à un état de choses extérieur, mais l'effectivité d'un acte de penser qui introduit une hiérarchie dans le donné. Un problème, en tant que création de pensée, porte en soi sa nécessité ou son « pouvoir décisive » (*DR*, 257), qui n'ont d'autre critère que le déplacement qu'il implique, et qui en fait précisément un problème : il fait penser, il force à penser. Le critère est donc à la fois la violence et la nouveauté (*QPh* ?, 106). Violence et

nouveauté signalent la contingence et l'extériorité d'une rencontre qui donne lieu à un acte authentique de problématisation, à une création de pensée. La vérité, portée au niveau des problèmes, dégagée de tout rapport d'adéquation à une réalité extérieure présumée, coïncide avec l'émergence du nouveau. Aux bonnes volontés qui s'évertuent à donner un sens au présent, le penseur oppose une exigence apparemment plus modeste et plus formelle : penser *autrement* (*F*, 124-128 et *QPh ?*, 52). Ce qui ne signifie pas que la pensée n'ait aucun rapport au temps, à ses misères et à ses urgences ; mais ce rapport n'est pas celui qu'on croit. Penser, c'est penser autrement. On ne pense qu'autrement.

Le critère de nouveauté a toutefois l'air conciliant, et semble compromettre la possibilité même du faux problème. Est-ce que dès lors tout problème, du seul fait qu'il est nouveau, ne va pas être dit nécessaire ? Mais l'expression « faux problème » désigne justement ce qui n'est pas un problème, ce qui ne témoigne d'aucun acte véritable de problématisation — l'absence d'une rencontre ou d'un rapport avec le dehors. Un problème n'est pas dit faux à l'issue d'une confrontation entre diverses formes de problématisation avec une réalité supposée neutre, impassible, indifférente (et Deleuze montre que la science ne pense pas moins que la philosophie ou l'art, dans la mesure où même son « plan de référence » doit être tracé, de sorte que l'activité expérimentale est tout à fait étrangère à la reconnaissance — *QPh ?*, 202 et surtout chap. V, notamment 117, 119, 123, 127). Il restera à comprendre en quoi consiste le faux problème, cette évaluation qui pour ainsi dire n'en est pas une et signe la mort de toute évaluation — une philosophie qui refuse le postulat réconfortant doit fonder le critère du vrai et du faux ou du nécessaire et de l'arbitraire sur autre chose qu'une pseudo-réalité extérieure — sur une critique du *négatif*.

### Hétérogénéité

Cependant, la difficulté paraît moins concerner la possibilité du nouveau critère que ce qui semble en découler : la perte du monde extérieur, une pensée sinon enfermée en elle-même, du moins confinée dans une sphère close de pure intellectualité. Le résultat n'est-il pas contraire à ce qui était souhaité ? A force de vouloir affirmer le dehors, ne tombe-t-on pas dans un enfermement pire encore ? Le dehors invoqué n'a rien à voir, en effet, avec un monde extérieur : « un dehors plus lointain que tout monde extérieur » (*IT*, 268-271 ; *F*, 92, 126 ; *P*, 133 ; *QPh*?, 59), un « dehors non extérieur » (*QPh*?, 59)<sup>1</sup>. En outre, lorsque Deleuze s'affirme empiriste parce qu'il « traite le concept comme l'objet d'une rencontre » (*DR*, 3), il se réfère à un empirisme dit *supérieur* ou *transcendantal*, qui appréhende une extériorité autrement plus radicale que celle, toute relative, des données sensorielles.

Comprenons que l'existence ou non d'un monde extérieur au sujet pensant n'est pas ici en jeu, et que cette question n'a même pas de sens dans la problématique deleuzienne. Que les plantes et les rochers, les animaux et les autres hommes existent, cela n'est pas en cause. La question est de savoir à quelle condition le sujet pensant entre en rapport avec un élément inconnu, et s'il lui suffit pour ce faire d'aller au zoo, de faire le tour d'un cendrier posé sur la table, de parler avec ses congénères ou de parcourir le monde. La question est de savoir ce qui détermine une mutation de la pensée, et si c'est bien de cette

1. Cf. également *Le pli*, 149 : un dehors de la monade pourtant non extérieur à elle. Et *F*, 90 : les rapports de forces « ne sont pas en dehors des strates, mais ils en sont le dehors ». Formule analogue dans *CC*, 16 : des visions et des auditions qui « ne sont pas en dehors du langage, mais en sont le dehors ».

façon que la pensée fait une rencontre. Sans doute le *corps* n'est-il pas de la pensée, et sans doute, « obstiné, têtue, il force à penser, et force à penser ce qui se dérobe à la pensée, la vie ». Mais est-ce en tant qu'objet extérieur posé dans son identité que, propre ou non, le corps s'entête, résiste à la pensée ? N'est-ce pas plutôt par l'hétérogénéité de ses postures et de ses aptitudes (sommeil, fatigue, efforts, résistances...)? (*IT*, 246 — et la référence au cinéma d'Antonioni) Deleuze ne s'étonne pas qu'il y ait du corps — seul « existe » le corps, c'est la pensée qui doit être expliquée — mais, à la suite de Spinoza, il s'étonne de ce que peut un corps (*NPh*, 44; *SPE*, chap. XIV; *D*, 74; *MP*, 314; *SPP*, 28). Ce que nous appelons un monde extérieur relève d'un ordre de contiguïté ou de séparation qui est celui de la représentation, et qui subordonne le divers à la condition homogénéisante d'un point de vue unique. La position d'une réalité extérieure, pourvue des caractères du Même, et qui condamne la pensée à l'exercice stérile de la reconnaissance, doit être rapportée aux règles de la représentation. La diversité du panorama n'est rien, ou demeure relative, tant qu'on ne fait pas varier le point de vue, ou, plus rigoureusement, tant qu'on ne fait pas jouer la différence des points de vue.

Penser déplace la position subjective — non pas que le sujet promène son identité parmi les choses, mais l'individuation d'un nouvel objet ne se sépare pas d'une nouvelle individuation du sujet. Ce dernier va de point de vue en point de vue, mais au lieu de donner *sur* des choses supposées neutres et extérieures, ces points de vue sont ceux *des* choses mêmes. Chez Deleuze, le problème de l'extériorité débouche sur un perspectivisme. Toutefois le point de vue ne se confond pas avec le sujet pour s'opposer à l'objet (« relativité du vrai ») : il préside au contraire à leur double individuation (« vérité du relatif »). La réhabilitation deleuzienne du problème

médiéval de l'*individuation* ne peut se comprendre qu'en fonction de cette genèse conjointe et variable du sujet et de l'objet. Aussi l'extériorité relative du monde représenté, non seulement des choses extérieures par rapport au sujet mais des choses extérieures les unes par rapport aux autres, se dépasse-t-elle vers une extériorité plus profonde, absolue pure hétérogénéité de plans ou de perspectives.

Il faut que chaque point de vue soit lui-même la chose, ou que la chose appartienne au point de vue. Il faut donc que la chose ne soit rien d'identique, mais soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet vu comme du sujet voyant (DR, 79).

○ Ce qu'est un point de vue, ce que signifie l'hétérogénéité des points de vue, ne pourra s'éclairer que peu à peu : en un sens, toute la philosophie de Deleuze s'y joue, et notre étude n'a pas d'autre ambition que d'essayer de comprendre le concept de « chose » qui s'y esquisse. L'essentiel est de poser pour l'instant cette distinction entre le dehors relatif de la représentation (*extensio, partes extra partes*), qui n'offre à la pensée qu'une diversité homogène, et un dehors absolu dans le monde ou du monde, mais qui échappe à la visée d'un monde extérieur. Que l'hétérogénéité n'« existe » pas hors de la pensée, c'est-à-dire ne puisse être saisie que par un acte de pensée, n'empêche pas qu'elle se dise *du* monde, ou qu'elle concerne les « choses mêmes ». La difficulté n'est donc pas relative à la perte ou non du monde, mais plutôt à la logique qui permettra de penser le dehors, le rapport de la pensée avec le dehors, l'extériorité des relations. Peut-on concevoir un mode de rapport positif de la pensée à l'inconnu ou au non-pensé, qui rende compte de l'acte de penser ? Il ne s'agit plus seulement d'énoncer l'extériorité du rapport, mais d'en produire le concept.

*Signe-1 points de vue et forces*

Quel est le statut de cet objet non reconnu et pourtant rencontré? Ce qui échappe à la représentation, c'est le *signe*. Le monde extérieur devient intéressant lorsqu'il fait signe et perd ainsi son unité rassurante, son homogénéité, son apparence véridique. Et, d'une certaine manière, le monde ne cesse de faire signe et ne se compose que de signes, à condition d'y être sensible. Pourquoi n'y a-t-il de rencontre qu'avec des signes? Que faut-il que le signe soit pour constituer l'objet de rencontre en tant que tel? Ce qui est rencontré n'est pas simplement différent de la pensée (comme par exemple une image, un fait, etc.), mais extérieur à elle en tant que pensée il est ce que la pensée ne pense pas, ne sait pas penser, ne pense pas encore. Il n'est pas en affinité avec elle, il se refuse à elle autant qu'elle se refuse à lui, puisqu'il n'est pas encore pensable et que la pensée n'a pas encore le désir de l'atteindre; et pourtant il est là, à la fois impensé ou impensable et devant être pensé, pur *cogitandum* (DR, 183, 192, 198). Aussi la pensée ne peut-elle manquer d'éprouver sa propre bêtise au moment même où elle se met à penser. La rencontre présente tous les traits d'un non-rapport, et pourtant il faut bien que « le non-rapport soit encore un rapport » (F, 70; P, 133). Rencontrer n'est pas reconnaître c'est l'épreuve même du non-reconnaissable, la mise en échec du mécanisme de reconnaissance (non plus un simple raté, comme dans le cas de l'erreur).

Le signe est cette instance positive qui ne renvoie pas seulement la pensée à son ignorance, mais l'oriente, l'entraîne, l'engage; la pensée a bien un guide, mais un guide étrange, insaisissable et fugace, et qui toujours vient du dehors. Ni objet déployé dans la représentation, signification claire ou explicite, ni simple néant, tel est le signe, ou ce qui force à penser. On retomberait dans le piège de la reconnaissance en

supposant un contenu derrière le signe, encore caché mais indiqué, comme si la pensée se précédait elle-même et imaginait le contenu à venir offert en droit à une autre pensée (l'entendement divin de la pensée classique, l'entendement du maître dans le schéma scolaire traditionnel).

Le propre du signe est d'*impliquer*. Deleuze dit aussi envelopper, enrouler. Le signe implique son sens, le présente comme impliqué. Mieux encore, le sens comme mouvement même de la pensée, distinct des significations explicites, n'émerge que dans le signe et se confond avec son explication. Le signe ne l'implique pas sans l'expliquer ou l'exprimer en même temps, si bien que la structure du signe ou de l'expression se définit par les deux mouvements d'impliquer et d'expliquer, complémentaires plutôt que contraires : on n'explique pas sans impliquer, et inversement (*PS*, 110 ; *SPE*, 12 ; *Le pli*, 9, 11). Le sens est comme l'envers du signe : l'explication de ce qu'il implique. Mais alors qu'est-ce qui est à la fois impliqué et expliqué par le signe-sens, qu'est-ce qui rend compte de l'unité ou de l'identité du signe et du sens ? S'il y a signe, justement, si une profondeur se creuse dans l'extériorité relative et sans mystère de la représentation, c'est parce qu'un élément hétérogène surgit : un autre point de vue. « Le signe comprend l'hétérogénéité » (*DR*, 35). Le signe est toujours celui d'*Autrui*, l'expression — toujours celle d'un « monde possible » enveloppé, virtuel, impossible avec le mien, mais qui deviendrait mien si pour ma part je devenais autre en occupant le nouveau point de vue (*DR*, 334-335, 360-361 ; *LS*, 357). Nous verrons plus tard pourquoi n'importe quel champ de représentation comprend nécessairement des signes, c'est-à-dire communique virtuellement avec d'autres champs, d'autres points de vue : contentons-nous pour l'instant de trois remarques.

Le signe surgit dans un champ de représentation, c'est-à-dire de significations explicites ou d'objets reconnus, en

impliquant l'hétérogène ou ce qui échappe en droit à la représentation. C'est pourquoi, premièrement, l'hétérogène ou l'autre point de vue est impliqué (il ne peut être l'objet d'un acte de reconnaissance). C'est pourquoi, deuxièmement, le sens comme expression ou explication peut être dit consister dans la mise en communication de deux points de vue, plans ou dimensions hétérogènes. Il n'y a de sens que dans les interstices de la représentation, dans le hiatus des points de vue. Le sens est divergence, dissonance, disjonction. Le sens est problème : « accord discordant », dissonance non résolue (*DR*, 190 ; *Le pli*, 111-112, 188 ; et les « coupures irrationnelles » au cinéma, *IT*, 234-237 et 242). Enfin — troisièmement — le signe-sens n'affecte qu'un sujet mutant, en devenir, écartelé entre deux individualisations. Ce pourquoi Deleuze le dit « larvaire » :

Il n'est pas sûr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée, comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué — la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire (*DR*, 156).

Outre les points de vue, nous avons vu que Deleuze invoquait les forces dans la définition du signe. Le contenu explicite d'un phénomène ne fournit pas son sens, il faut rapporter ce contenu au point de vue évaluateur qui l'affirme (manière de penser et d'exister) ; or l'exposé nietzschéen assimile force et point de vue, ou voit tout au moins dans la force l'affirmation d'un point de vue. Mais pourquoi recourir au concept de force ? La force est toujours liée à une émergence, à un processus d'actualisation- (*IM*, 139). La « chose » n'est pas seulement point de vue ou écartelée dans la différence de points de vue, elle est rapport de forces, parce que le signe est sensation ou *affect*, émergence d'un nouveau point de

vue, exercice sur un sujet quelconque. La notion même d'affect renvoie à une logique des forces.

Le concept s'énonce en deux temps :

1/ Toute force est donc dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le pluriel ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier. Une force est domination, mais aussi l'objet sur lequel une domination s'exerce (*NPh*, 7). La force n'est jamais au singulier, il lui appartient essentiellement d'être en rapport avec d'autres forces, si bien que toute force est déjà rapport, c'est-à-dire pouvoir la force n'a pas d'autre objet ni sujet que la force (*F*, 77).

2/ Le rapport des forces est déterminé dans chaque cas pour autant qu'une force est affectée par d'autres, inférieur ou supérieur. Il s'ensuit que la volonté de puissance se manifeste comme un pouvoir d'être affecté (*NPh*, 70). La force se définit elle-même par son pouvoir d'affecter d'autres forces (avec lesquelles elle est en rapport), et d'être affectée par d'autres forces (*F*, 78).

La force n'existe qu'en relation, c'est-à-dire en exercice. Mais bien plus, elle est en relation avec une autre force, puisque ses effets supérieurs sont de domination, et non de simple destruction. D'où son irréductibilité à la violence, qui consiste à détruire une forme, à décomposer un rapport. Le concept de violence considère la force en tant qu'elle s'exerce sur un être déterminé, sur un objet (*F*, 77 ; *P*, 159). Réduire la force à la violence, c'est tenir pour originaire le dérivé ou l'ombre du rapport réel. Non seulement on ne voit pas qu'une force s'exerce d'abord sur une autre force, mais on se prive ainsi de comprendre le phénomène de l'affect, c'est-à-dire d'une force qui s'exerce sur une autre moins pour la détruire que pour induire un mouvement. Sans doute s'agit-il d'un « mouvement forcé », qui marque une obéissance ou une soumission contradictoire serait l'idée d'un affect volontaire ; ce n'en est pas moins un effet positif, qui ne s'explique pas par la destruction. Sans doute aussi ce mouvement en annule d'autres, impose une forme

nouvelle incompatible avec l'ancienne; mais c'est justement le signe que la violence est « un concomitant ou un conséquent de la force, mais non un constituant » (F, 77). Deleuze ne veut donc pas dire que la force n'a rien à voir avec la violence; il dit que la force, qui est essentiellement l'instauration d'un rapport, ne saurait se définir par la relation exclusivement négative de violence.

Il va même plus loin, puisqu'il entreprend avec Nietzsche la genèse de l'usage exclusivement négatif de la force. Ce qui est à comprendre, en effet, c'est que la force puisse dans certains cas n'avoir d'autre finalité que la violence ou que la domination : une force qui nie avant d'affirmer, pour affirmer; une force qui ne trouve d'autre moyen d'affirmer que la négation. D'une telle force, on ne dira pas qu'elle agit mais qu'elle ré-agit, impuissante à commander absolument, à s'exercer sans conditions, à *créer*. Une force ne manifeste jamais aussi bien sa faiblesse et sa propension à obéir que lorsque sa volonté est réduite au vouloir-dominer :

C'est le propre des valeurs établies d'être mises en jeu dans une lutte, mais c'est le propre de la lutte de se rapporter toujours à des valeurs établies : lutte pour la puissance, lutte pour la reconnaissance, lutte pour la vie, le schéma est toujours le même. Or on ne saurait trop insister sur le point suivant : *combien les notions de lutte, de guerre, de rivalité ou même de comparaison sont étrangères à Nietzsche et à sa conception de la volonté de puissance*. Non pas qu'il nie l'existence de la lutte; mais celle-ci ne lui paraît nullement créatrice de valeurs (NPh, 93).

Quand le nihilisme triomphe, alors et alors seulement, la volonté de puissance cesse de vouloir dire « créer », mais signifie : vouloir la puissance, désirer dominer (donc s'attribuer ou se faire attribuer les valeurs établies, argent, honneurs, pouvoir...) (N, 27).

D'où une affinité profonde entre le contresens sur le concept de force, qui consiste à réduire cette dernière à la violence, et l'utilisation uniquement négatrice de la force.

Il n'y a pas lieu de s'étonner si la lecture « anti-nietzschéenne » humaniste de Nietzsche ressemble à s'y méprendre à la lecture nazie.

De la nature relationnelle de la force découle son attribut principal : un *pouvoir d'affecter et d'être affecté*. Deleuze y voit une intuition commune à Nietzsche et à Spinoza (*SPE*, chap. XIV ; et *SPP*, *passim*). Les concepts de force et d'affect sont en rapport logique pour autant que la force est cela même qui affecte et est affecté. Tout affect implique un rapport de forces, est l'exercice d'une force sur une autre, et le pâtir qui en découle. La force n'est pas seulement puissance affectante mais puissance affectée, matière ou matériau sensible sur lequel s'exerce une force. La puissance est clivée, tantôt active, tantôt passive. Dès lors « pouvoir » n'a plus le sens ordinaire de possession ou d'action, mais se rapporte avant tout à la sensibilité : « La force est en rapport étroit avec la sensation » (*FB-LS*, 39 ; et *NPh*, 70-72), « La force n'est pas ce qui agit, c'est, comme le savaient Leibniz et Nietzsche, ce qui perçoit et éprouve » (*QPh* ?, 124). C'est pourquoi lorsque nous considérons une matière en tant qu'elle est affectée, nous ne pouvons plus parler en termes d'objet nous sommes déjà dans l'élément des forces. Deleuze montre à propos de Bacon comment la peinture, lorsqu'elle s'emploie à « rendre » la sensation, affronte un problème nouveau : « peindre les forces » (*FB-LS*, titre de la rubrique VIII). Elle abandonne alors le corps formé, figuratif, pour atteindre par déformations à la figure, c'est-à-dire à un corps qui ne se définit plus par des parties fonctionnelles (organes) mais par des zones d'intensité qui sont autant de seuils ou de niveaux, et qui composent un « corps intense » ou « sans organes » (*FB-LS*, rubriques VI et VII).

Pourquoi la théorie du sens et de la pensée a-t-elle besoin d'une logique des forces ? Parce que penser est dans un rapport fondamental avec l'affect. On ne pense pas sans être

sensible à quelque chose, à des signes, à ceci plutôt qu'à cela, contrairement à l'opinion, répandue en philosophie, selon laquelle il n'y a pas plus de compromis possible entre passion et pensée (comprise comme raison) qu'entre violence et discours. Penser commence avec la différence « quelque chose se distingue » (*DR*, 43), fait signe, et se distingue comme enveloppé, impliqué — *distinct-obscur* (*DR*, 43, 191, 275). Il y a problème et sens en fonction d'un signe que la pensée rencontre, et qui fracture l'unité du donné, introduisant une différence de point de vue. Ce qui veut dire que la pensée n'évalue pas tant qu'elle reste enfermée dans un point de vue, tant qu'elle se représente les choses de ce point de vue. Et sans doute cette représentation implique un clivage, une répartition des valeurs qui renvoie à un acte d'évaluation passé ; mais celui-ci, complètement expliqué, développé, objectivé, a cessé d'être sensible. A chaque point de vue, sans doute, correspond un problème, mais qui renvoie à la différence originaire des points de vue : on ne problématise — on ne pense — qu'en venant au point de vue, qu'en changeant de point de vue (nous aurons à comprendre pourquoi chaque point de vue renvoie virtuellement à d'autres points de vue). Jamais penser ne sera engendré dans la pensée, si celle-ci n'est pas d'abord affectée. Les trois concepts de forces, dehors et affect sont solidaires : rencontrer le dehors, c'est toujours être forcé, involontairement affecté ; ou plutôt un affect est involontaire par nature puisqu'il vient du dehors, puisqu'il implique une rencontre, puisqu'il est l'indice d'une force s'exerçant de l'extérieur sur la pensée.

### *Champ transcendantal, plan d'immanence*

Une rencontre est un affect, autrement dit un signe qui fait communiquer les points de vue et les rend sensibles en

tant que points de vue. Le signe force la pensée, la met en rapport avec de nouvelles forces. La pensée en tant qu'elle pense est affectée : « Penser dépend des forces qui s'emparent de la pensée » (*NPh*, 123). Faut-il comprendre que la pensée elle-même, comme faculté, est une force ? Considérée indépendamment du signe ou de la rencontre, la pensée apparaît comme une simple *faculté* ; mais c'est là une vue abstraite, ou bien l'état d'une pensée elle-même « séparée de ce qu'elle peut » et qui dès lors pense abstraitement, se borne à réfléchir sur les données de la représentation. Pour Deleuze, l'état de simple faculté, de simple possibilité sans capacité effective n'est pas naturel ou originaire. Du rejet de l'image dogmatique, on ne doit pas seulement conclure que la pensée ne pense pas par elle-même mais qu'elle n'est pas même a priori une faculté (nous aurons à comprendre en quoi consiste le surgissement de la pensée, et dans quelles conditions elle retombe à l'état de faculté)<sup>1</sup>.

A l'état de simple faculté, la pensée opère abstraitement, réflexivement, dans l'horizon fermé de la représentation elle n'est pas affectée et n'a pas affaire à des forces. Quelles sont alors ces forces qui s'emparent d'elles ? Deleuze, s'autorisant du découpage « historique » de Foucault (trois événements ou devenir majeurs qui affectent la pensée occidentale depuis le XVII<sup>e</sup> siècle), propose des exemples forces d'élévation à l'infini au siècle classique, sous

1. Dans *Différence et répétition*, Deleuze semble supposer une faculté de la pensée pure, mais il précise que « notre sujet n'est pas ici l'établissement d'une telle doctrine des facultés » (*DR*, 187). On remarquera que la pensée est absente de l'énumération des « forces dans l'homme », dans *Foucault* (131 et 139) : c'est que penser est polymorphe et ne se rapporte pas à une faculté spéciale, mais se confond avec le devenir-actif des facultés ; pour Deleuze, les arts et les sciences pensent autant que la philosophie. Le propos de *Différence et répétition* était d'ailleurs de montrer comment penser s'engendre dans une disjonction des facultés élevées à leur exercice supérieur : le même thème est repris dans *Foucault* (la disjonction de voir et de parler).

l'empire desquelles la pensée élabore un « composé-Dieu »; forces de finitude au XIX<sup>e</sup> siècle, qui inspirent un « composé-Homme »; et peut-être aujourd'hui forces du fini-illimité... (*F*, 140). Ces exemples appellent deux remarques.

Premièrement, toutes ces forces sont des « forces du dehors », qui font violence à des forces du dedans, « forces dans l'homme » ou facultés. Mais cet apparent dualisme trouve sa raison d'être dans une genèse du négatif ou du réactif. Aussi les premières doivent-elles être comprises comme des *forces actives*, les secondes comme des *forces réactives*, d'après le schéma extrait de Nietzsche (*NPh*, chap. II et IV). Nous verrons plus loin que le propre des forces réactives est de nier l'hétérogénéité ou l'extériorité des rapports, de refermer le point de vue sur soi et d'empêcher l'affect (la pensée valorise alors l'intériorité image dogmatique). En d'autres termes, les « forces du dehors » ne sont pas seulement nommées ainsi parce qu'elles viennent du dehors, mais parce qu'elles mettent la pensée en état d'extériorité, la jetant dans un champ où les points de vue entrent en relation, où les combinaisons homogènes de significations cèdent la place à des rapports de forces dans le sens même.

Deuxièmement, donc, les forces qui s'emparent de la pensée sont celles du sens même, et nous comprenons maintenant que Deleuze puisse dire que le sens insiste dans la pensée comme son dehors, ou qu'il est bien le dehors de la pensée bien qu'il n'existe pas hors d'elle. Les forces ne sont pas extérieures à la pensée, elles en sont le dehors. Penser consiste dans l'émergence du sens comme force : la pensée classique est affectée par l'infini, « elle ne cesse de se perdre dans l'infini » (*F*, 132), l'infini cesse d'être une simple signification pour devenir l'événement même de la pensée, ce qui la hante et l'inspire, ce qu'elle rencontre et à quoi elle ne cesse de se heurter. Le champ

des forces n'est autre que le champ où se produit le sens — champ *transcendanta*<sup>1</sup>.

La rencontre avec le signe se présente donc ainsi  
1/ violence est faite au composé de significations existant, au milieu homogène où la pensée s'exerce facultativement ; 2/ la pensée devient active parce qu'elle éprouve un rapport de forces entre points de vue. La rencontre est donc susceptible d'une double lecture, selon qu'on prend en compte la violence exercée sur une forme, ou le nouveau rapport de forces qui la sous-tend et dont elle est le concomitant :

Ce n'est jamais le composé, historique et stratifié, qui se transforme, mais ce sont les forces composantes, quand elles entrent en rapport avec d'autres forces, issues du dehors (stratégies). Le devenir, le changement, la mutation concernent les forces composantes, et non les formes composées (F, 93).

La rencontre peut être localisée aussi bien à la limite de la pensée-faculté que dans un champ d'extériorité radicale : cette ambiguïté signale le rapport problématique du sujet et de la pensée. Le champ transcendantal devenu champ de forces ou de points de vue hétérogènes n'est plus régi par l'ego ; sub-représentatif, il n'a plus la forme d'une conscience (LS, 120, 124). Inversement, Deleuze peut prendre Kant au mot et lui reprocher de n'avoir produit que les conditions de l'expérience possible et non réelle, d'avoir décrit le champ transcendantal d'une pensée qui réfléchit mais ne pense pas, qui reconnaît des objets mais ne distingue pas de signes, bref qui ne rencontre rien (ne fait pas d'expérience). Kant conçoit le champ comme une forme d'intériorité, il « décalque » le champ transcendantal

1. Rappelons que le mot « transcendantal », qui ne doit pas être confondu avec « transcendant », se rapporte depuis Kant à un questionnement portant sur les *conditions* dans lesquelles la pensée fait une expérience, c'est-à-dire entre en rapport avec ce qui ne dépend pas d'elle.

tal sur la forme empirique de la représentation (identité de l'objet quelconque et unité du Je pense comme corrélat). Husserl, sur ce point, ne rompt guère avec lui (*LS*, 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> séries).

Le champ transcendantal est impersonnel, asubjectif, inconscient. L'acte de penser n'est certes pas inconscient, mais s'engendre inconsciemment, en deçà de la représentation. La rencontre disjonctive des forces ou points de vue ne passe en effet dans la conscience qu'à l'état impliqué (signe, affect, intensité). « La pensée ne pense qu'à partir d'un inconscient » (*DR*, 258). C'est en ce sens que l'activité philosophique — former des concepts — a toujours lieu au milieu, et ne maîtrise pas son commencement : la pensée devient paradoxalement active lorsque le sujet se fait « patient » ; l'acte de penser s'engendre dans une *synthèse passive*. L'inconscient selon Deleuze n'est d'ailleurs que ce champ informel où des forces entrent en rapport, il ne comporte ni formes ni représentations et « ressemble » plus à une usine qu'à une scène de théâtre. Œdipe ne structure pas a priori le champ affectif, mais constitue seulement la forme sous laquelle ce champ est soumis à un processus de clôture ou d'intériorisation, « la relation familiale devenant "métaphorique de toutes les autres" » (*ACE*, 31 et 363 sq.).

Quand Deleuze parle du Dehors, ce mot a deux sens complémentaires : 1/ le non-représentable, ou le dehors de la représentation ; 2/ la consistance même du non-représentable, à savoir l'extériorité des relations, le champ informel des relations. Deleuze appelle *plan d'immanence* ce champ transcendantal où rien n'est supposé à l'avance sauf l'extériorité, qui récuse justement tout présupposé :

On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée. C'est le socle de tous les plans, immanent à chaque plan pensable qui n'arrive pas à le penser (*QPh* ?, 59).

## *Immanence*

Revenons à la question du faux problème, laissée en suspens. Affirmer un rapport authentiquement extérieur entre la pensée et ce qu'elle pense (tout en ne le pensant pas), c'était porter l'épreuve de vérité dans les problèmes eux-mêmes : le sens d'une thèse, ou sa teneur en vérité, apparaît quand on la rapporte à l'acte problématique dont elle dépend. La nécessité — ou vérité — dépend d'un acte de penser, de la capacité effective de la pensée à affronter un dehors et à poser par conséquent un problème nouveau d'où découleront un certain nombre d'énoncés. Mais si tout acte de penser est un problème, un vrai problème, si le devenir de la philosophie témoigne d'innovations plutôt que d'un progrès, comment une critique est-elle encore possible? Et si la critique consiste dans la dénonciation de faux problèmes, comment rendre compte de leur possibilité? Qu'est-ce, en d'autres termes, qu'un non-sens?

### *Critique du négatif : le faux problème*

« L'esprit faux, la bêtise elle-même, se définit avant tout par ses perpétuelles confusions sur l'important et l'inimportant, l'ordinaire et le singulier » (DR, 245). Deleuze parle d'inversion ou d'image renversée du problème, mais comment distinguer l'important de l'inimportant si le critère est l'acte même d'évaluer? Les problèmes ne sont pas donnés et il n'y a pas d'étalon neutre ou objectif permettant d'assigner un envers et un endroit... Mais la question n'est pas là, et la bêtise consiste moins dans une permuta-

tion de l'important et de l'inimportant que dans l'indifférence à leur égard, dans l'incapacité à les distinguer et à distinguer par conséquent quoi que ce soit. Le faux problème relève d'une impuissance à évaluer, le faux problème est une manière de réfléchir et d'interroger sans se mettre à penser. Deleuze trouve dans Nietzsche un schéma logique capable de fournir un critère conforme aux conditions qu'il a lui-même posées : un faux problème est une ombre, une énonciation en second qui n'affirme qu'en niant. Le faux problème n'est pas un acte de penser, il ne crée pas mais renvoie à un acte créateur qu'il dénature en le retournant, en le renversant. L'inversion consiste à tenir pour originaire une affirmation dérivée, à tenir la *négation* pour le moteur de la pensée (*NPh*, 206) : la bêtise, le non-sens, le faux problème témoignent d'une promotion du négatif. Le faux problème n'est pas mal posé, il ne pose rien du tout, il croit faire le mouvement mais ne meut que des ombres.

Certainement, Deleuze vise d'abord ceux qui vivent du travail des autres et comptent sur la critique pour recevoir le statut de penseurs : les amateurs de *discussions* et d'*objections*, qui ont assez de temps pour s'occuper des problèmes des autres, instruire leur procès, leur demander de s'expliquer et de rendre des comptes. À défaut d'une création problématique propre qui rendrait sensible une différence de points de vue ou de problèmes, et libérerait une puissance d'évaluer, ils ne peuvent que juger, attribuer des valeurs établies puisées dans des problématiques anciennes qu'ils convertissent en références, qu'ils élèvent à la transcendance (les fameux « retours à... »). L'alternative *juger/évaluer* définit le problème pratique, et nous devons choisir entre une attitude morale qui rapporte l'existence à une opposition de valeurs transcendantes (Bien/Mal), et une attitude éthique qui expérimente la différence qualitative et intensive des modes d'existence, et

en ordonne la typologie sur l'échelle immanente différenciée du bon et du mauvais (*SPE*, chap. XV; *SPP*, 35, 58; *CC*, chap. VI et XV). Le jugement témoigne du lien entre le postulat de transcendance et le primat accordé au négatif; la critique est alors première, on compte sur elle pour progresser dans la pensée. Le point de départ de l'évaluation est au contraire dans la différence éprouvée entre des manières d'évaluer (points de vue, problèmes), si bien que la critique découle d'un acte positif premier.

C'est dire que la question ne porte pas sur le bien-fondé ou non de la critique en général, mais sur son rôle ou sa place dans l'activité intellectuelle : est-elle cause ou conséquence, dans le devenir de la pensée? Ainsi la violence de ce qui force à penser se convertit en agressivité critique à l'égard d'une problématique encore présente mais déjà compromise. L'intérêt de la critique apparaîtra plus loin, à propos de la « déception »; remarquons pour l'instant qu'elle n'a de sens qu'en fonction d'un acte de rupture déjà entamé — on est passé sur un autre plan, on critique toujours depuis un autre point de vue. La part critique d'une philosophie, autant que sa part conceptuelle positive, dépend d'un acte de penser qui situe d'emblée le philosophe *ailleurs*. Elle mesure l'écart qui sépare cette philosophie de celles qui l'ont précédée, elle montre comment un problème ou un concept ont perdu de leur sens du point de vue de l'acte nouveau (cf. déjà *ES*, 118-126). C'est d'ailleurs pourquoi, vu du critiqué, la critique apparaît toujours inoffensive. Le spinozisme ne découle pas d'une critique du cartésianisme mais peut critiquer ce dernier parce qu'il s'en sépare, et mesure l'incompatibilité des deux points de vue; inversement la critique spinoziste ne porte guère, du point de vue de Descartes. Le rapport d'extériorité qui sépare deux philosophies empêche de les ordonner à titre de « moments » d'une histoire; ce serait en effet ne tenir compte que de la critique et lui prêter un

rôle moteur qu'elle n'a pas, comme si LA philosophie se modifiait et avançait par développement et rectification. Une telle conception est-elle irénique? Evidemment non, puisque l'incompatibilité des points de vue la tient à égale distance de l'éclectisme et du scepticisme, et s'accompagne d'un critère évaluateur immanent l'extériorité et son affirmation.

Deleuze reproche à la discussion à la fois son absurdité, son inutilité, puisqu'elle repose sur des malentendus, et l'intolérance, la malveillance ou la violence réactive qu'elle implique (et que ses partisans dissimulent sous l'exigence en principe pacifique d'un consensus démocratique). Il porte le diagnostic : la discussion n'est possible que si l'on reste au niveau de la proposition (avis, thèse), sans rapporter celle-ci à une problématique qui lui donnerait éventuellement un sens, ou en la séparant au contraire de la problématique qui lui donnait un sens (réduction d'un énoncé philosophique à une opinion). Ce pourquoi les objections faites aux philosophes relèvent le plus souvent d'une logique de propos de table : une sélection de l'opinion vraie par récoognition, oscillant entre deux critères, adhésion et jugement, coïncidence avec l'opinion « commune » (c'est-à-dire majoritaire) et participation à une Idée transcendante (*QPh?*, 137-142; *CC*, 170-171). Nous verrons qu'à l'image scolaire et abstraite, vaguement socratique, d'un travail philosophique fondé sur le dialogue comme discussion, Deleuze oppose une autre conception de l'échange, définie comme « acte de fabulation » ou « discours indirect libre » (cf. bien entendu les *Dialogues*). Cette critique de la discussion n'étant guère assimilée, nous donnons de longues citations :

Tout philosophe s'enfuit quand il entend la phrase : on va discuter un peu. Les discussions sont bonnes pour les tables rondes, mais c'est sur une autre table que la philosophie jette ses dés chif-

frés. Les discussions, le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne feraient pas avancer le travail, puisque les interlocuteurs ne parlent jamais de la même chose. Que quelqu'un ait tel avis, et pense ceci plutôt que cela, qu'est-ce que ça peut faire à la philosophie, tant que les problèmes en jeu ne sont pas dits ? Et quand ils sont dits, il ne s'agit plus de discuter, mais de créer d'indiscutables concepts pour le problème qu'on s'est assigné. La communication vient toujours trop tôt ou trop tard... quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer de nouvelles armes. On n'est jamais sur le même plan. Critiquer, c'est seulement constater qu'un concept s'évanouit, perd de ses composantes ou en acquiert qui le transforment, quand il est plongé dans un nouveau milieu. Mais 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 (*QPh* ?, 32-33).

la philosophie n'a strictement rien à voir avec une discussion, on a déjà assez de peine à comprendre quel problème pose quelqu'un et comment il le pose, il faut seulement l'enrichir, en varier les conditions, ajouter, raccorder, jamais discuter (*P*, 190).

C'est déjà difficile de comprendre ce que quelqu'un dit. Discuter, c'est un exercice narcissique où chacun fait le beau à son tour : très vite, on ne sait plus de quoi on parle. Ce qui est très difficile, c'est de déterminer le problème auquel telle ou telle proposition répond. Or si l'on comprend le problème posé par quelqu'un, on n'a aucune envie de discuter avec lui : ou bien l'on pose le même problème, ou bien on en pose un autre et on a plutôt envie d'avancer de son côté. Comment discuter si l'on n'a pas un fonds commun de problèmes, et pourquoi discuter si l'on en a un ? On a toujours les solutions qu'on mérite d'après les problèmes qu'on pose. Les discussions représentent beaucoup de temps perdu pour des problèmes indéterminés. Les conversations, c'est autre chose. Il faut bien faire la conversation. Mais la moindre conversation est un exercice hautement schizophrénique, qui se passe entre individus ayant un fonds commun, et un grand goût des ellipses et des raccourcis. La conversation est

du repos coupé de longs silences, elle peut donner des idées. Mais la discussion ne fait aucunement partie du travail philosophique. Terreur de la formule « on va discuter un peu » (entretien avec Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, 12-18 septembre 1991).

La morale de la discussion consiste à prêter à la critique un rôle qu'elle n'a pas, à se tromper sur sa fonction, à inverser la hiérarchie réelle en attribuant au négatif ce qui revient à l'affirmation. Le faux problème par excellence consiste donc à faire du négatif le moteur même de la pensée — ce pourquoi le hégélianisme est le courant de pensée honni entre tous par Deleuze, celui avec lequel aucun compromis n'est possible (cf. notamment *NPh*, 9, 180 sq., 223; *DR*, 1 et 213).

Deleuze estime que la reprise du thème du maître et de l'esclave, chez Nietzsche, demeure inintelligible tant qu'on ne la replace pas dans son cadre polémique ou critique : le refus d'une conception dialectique du rapport de forces. Hegel a « dialectisé la relation » selon lui les termes reliés ne se rapportent l'un à l'autre que par le négatif, chacun niant l'autre ; il n'y a donc de rapport de forces que sur le mode de la contradiction. Or, un tel concept de relation est incompatible avec l'idée d'une rencontre radicale puisque la négation comme moteur implique que l'autre soit déjà compris dans chaque terme comme « tout ce qu'il n'est pas » — donc que l'identité d'un Tout soit donnée d'abord. La différence, dans la relation dialectique, n'est pensable qu'en fonction du Tout comme présumé implicite. Aussi l'altérité enveloppe-t-elle le malheur et l'abstraction : au lieu de rencontres hasardeuses — alogiques, hors concept — dans un champ d'extériorité pure, elle présuppose une scission et n'est que l'ombre du Même. Les relations sont intérieures au Tout en poussant la différence jusqu'à la contradiction, Hegel la subordonne à l'identité. La présupposi-

tion implicite du Tout est pour Deleuze une raison suffisante de ne pas croire au mouvement promis par la dialectique, puisqu'elle compromet d'avance la temporalisation de la vérité. Cette présupposition laisse définitivement planer sur le hégélianisme le soupçon de cercle, par lequel on retrouve à la fin ce qu'on se donnait au départ ; le passage de l'abstrait au concret risque dans ces conditions de n'être qu'un « faux mouvement », et le négatif qu'un pseudo-moteur.

Le négatif suppose l'identique, et participe ainsi de l'image dogmatique de la pensée. Mais Deleuze va plus loin. La dialectique n'est pas un simple avatar de cette image mais son aboutissement, son expression la plus conséquente et la plus achevée (*DR*, 213). Le négatif n'échoue pas seulement à mouvoir la pensée, il est le symptôme par excellence d'une pensée qui ne se meut pas, habitée du souci primordial de conserver. Le hégélianisme n'est qu'à première vue un échec, du point d'un projet qui était de faire le mouvement, d'introduire le devenir dans la pensée. Il exauce au fond parfaitement le vœu des forces qui l'animent — conserver (y compris et peut-être avant tout, précise Deleuze, au sens moral et politique).

C'est ici que l'analyse de Nietzsche prend son sens. Il ne s'agit pas de contredire brutalement Hegel en affirmant que le rapport maître-esclave n'est pas dialectique, mais de montrer qu'il n'est dialectique que d'un côté, du point de vue de l'esclave. Hegel a partiellement raison : il énonce le point de vue de l'esclave. Mais il pose mal le problème puisque le rapport concerne avant tout des *points de vue*. Or, en invoquant une relation entre des points de vue, on ne change pas seulement la nature des termes, on rend le point de vue sur la relation intérieur à la relation même qui s'en trouve ainsi dédoublée. Aussi n'est-il plus question, dans un premier temps, d'affirmer

que le rapport des forces est ou n'est pas dialectique en soi. Il l'est du point de vue de l'esclave, parce que celui-ci ne s'affirme qu'en fonction du maître (obéissance); l'esclave comprend le rapport au maître dans son concept puisque son mode d'affirmation est essentiellement relatif. Mais le rapport n'est nullement dialectique du point de vue du maître, qui s'affirme absolument (création), et dont l'affirmation n'est que secondairement un rapport à l'esclave (nous avons vu que le phénomène de la domination ne s'expliquait pas toujours par un vouloir-dominer, qui implique une inversion des rôles, la violence devenant cause ou agent au lieu de conséquence ou concomitant). Ainsi le contresens sur la force vient de l'esclave il n'est concevable que du point de vue qui conserve et qui obéit.

Mais en invoquant un contresens, ne mise-t-on pas toujours en dernier ressort sur une nature de la relation? Le défi deleuzien est le suivant concevoir une hiérarchie dans le cadre d'un relativisme, ou, ce qui revient au même, concevoir un perspectivisme non-relativiste. Deleuze insiste sur la nécessité de ne pas confondre l'idée banale et contradictoire d'une vérité variant selon le point de vue, et l'idée — due à Leibniz et à Nietzsche — d'une vérité relative au point de vue, tous les points de vue ne se valant pas (*Le pli*, 27, 30)<sup>1</sup>. Dans un premier temps, le sens est pluralisé d'après les points de vue; puis l'un des sens est sélectionné comme vérité supérieure.

En l'occurrence, nous sommes devant le problème du rapport de forces, et il s'agit de montrer pourquoi le négatif ne peut que dériver de l'affirmation. La réponse ou

1. Il est fréquent que l'on prenne pour adeptes du nihilisme les penseurs qui précisément le diagnostiquent, en dressent le tableau clinique et s'efforcent de le dépasser sans se contenter d'évacuer le problème du relativisme. Ce contresens têtue témoigne de la difficulté de renoncer à l'alternative dogmatique de la transcendance et du chaos.

l'argument est dans la différence même des points de vue. Le déséquilibre en faveur du maître, en faveur de l'extériorité de la relation ou d'un primat de l'affirmation, vient de ce que la différence des points de vue n'apparaît que d'un point de vue, celui du maître. Le perspectivisme ne peut pas conduire à une relativisation du vrai, puisqu'il nous présente des points de vue qui le nient — on ne peut affirmer la différence des points de vue sans poser par là même leur inégalité. Le perspectivisme dispose donc à l'évidence d'un critère. Peut-on alors lui reprocher de demeurer lui-même hors critère ?

La question est en somme de savoir si oui ou non le maître et l'esclave correspondent à des points de vue différents. C'est ici qu'intervient la logique des forces. En effet, un rapport de forces est inégal par nature, il implique un phénomène de domination, une force qui affecte (active) et une force affectée (passive ou réactive). Ce phénomène en tant que tel ne produit pas encore une différence de point de vue, puisque la force dominée, vaincue, se borne à obéir ou à être affectée, autrement dit à affirmer le point de vue unique, celui du maître. Ce que nous devons comprendre, c'est ce que Hegel suppose d'emblée — une volonté de reconnaissance, une volonté qui s'affirme en tenant compte d'une autre. Chercher la reconnaissance de l'autre, concevoir la domination comme l'obtention de la reconnaissance, témoigne d'une force impuissante à commander — à commencer — absolument. Le maître hégélien ressemble à « un esclave arrivé » (*NPh*, 11). Hegel ne pense pas l'assujettissement à son origine, il nous met en présence de forces déjà soumises, qui peuvent dès lors entrer dans un rapport dialectique où l'on ne sait plus très bien qui domine l'autre, et où seul domine en vérité le négatif, par quoi chacune des forces manque de l'autre, n'est rien sans l'autre. Il faut donc remonter jusqu'au rapport de forces originaire, jus-

qu'au seuil où commandement et obéissance, action et réaction, se différencient. Or, un rapport de forces suppose une action et une réaction, une force qui s'affirme en s'exerçant sur une autre, en devenant maître de cette force et de sa volonté, en lui imposant sa propre volonté. Un tel rapport ne suppose pas encore une négation (s'affirmer par la négation de l'autre) dominer, nous l'avons déjà souligné, est en tant que tel une relation positive, productrice d'un effet nouveau. La négation n'entre donc qu'à titre de conséquence dans le concept de rapport de forces, du moins à l'origine, et ce rapport est en droit extérieur à ses termes (bien que ceux-ci, inversement, lui soient intérieurs puisqu'ils ne se définissent qu'en relation) :

Une relation même essentielle entre l'un et l'autre ne suffit pas à former une dialectique : tout dépend du rôle du négatif dans cette relation. Nietzsche dit bien que la force a une autre force pour objet. Mais précisément, c'est avec *d'autres* forces que la force entre en relation (*NPh*, 9).

Nous n'avons pas encore affaire à des points de vue mais seulement à des termes originairement extérieurs l'un à l'autre. La différence de perspective exige l'intériorisation de la relation : il faut que le négatif ne soit plus une simple conséquence, mais le mobile même de la force. Comment est-il possible qu'une force en arrive à nier d'abord, et à trouver dans la négation de l'autre le principe même de sa propre affirmation ? Ce ne peut être le fait que d'une force qui inclut l'autre dans sa volonté, ou qui lui obéit. Faire le mouvement en niant, dans la pensée ou dans la vie, est l'espoir d'une force soumise. Alors apparaît un point de vue différent de celui du maître, point de vue qui affirme à force de nier (au lieu de nier par affirmation). La lutte peut maintenant reprendre, à un autre niveau : l'esclave ne devient pas pour autant actif, capable d'une affirmation pure, mais lutte en diffusant son point de vue, en insufflant la réaction

dans la force active elle-même, *la séparant de ce qu'elle peut* (NPh, 64). Du point de vue de l'esclave, en effet, la répartition de l'actif et du réactif n'est pas renversée, c'est toutes les forces ensemble — maître et esclave — qui deviennent réactives, et qui n'ont plus de rapport que par le négatif. On voit de quelle façon le perspectivisme, non seulement hiérarchise les points de vue, mais échappe au danger du cercle : le terrain même sur lequel se place Hegel, celui du rapport de forces, plaide en faveur d'une différence de points de vue.

Quelles conséquences pour une théorie de la pensée ? Le négatif apparaît comme le *faux problème* par excellence : le point de vue des forces réactives — forces de conscience ou de représentation — sur la rencontre. « Le négatif est une illusion c'est seulement l'ombre des problèmes » (DR, 261). L'ombre des problèmes, c'est-à-dire aussi bien leur insistance nécessairement dénaturée dans le monde de la représentation. La pensée qui affronte un problème, cherchant à en déterminer les conditions, ne peut se le représenter que négativement, parce que la positivité des signes n'est pas représentable. Des signes, il ne demeure qu'une ombre dans la représentation, l'ombre du négatif : ainsi dans la formule suivant laquelle nous *ne pensons pas encore* ce qui nous force pourtant à penser (mais aussi bien dans la représentation du désir comme manque). C'est pourquoi le hégélianisme n'est pas une erreur, mais un phénomène à la fois pire et plus intéressant le développement d'une illusion nécessaire, transcendante. Il était fatal que Hegel en vienne à créditer le négatif du rôle moteur dans la pensée, lui qui cherchait à introduire le mouvement dans la pensée, mais en demeurant au niveau de la représentation (DR, 18). Sans doute le négatif est-il la meilleure façon de représenter le mouvement, mais justement de le représenter et non de le faire. Et d'une manière plus générale, comment se représenter

la pensée, sinon comme affrontant paradoxalement ce qu'elle ne pense pas? Comment se représenter le désir, sinon comme un manque? Comment dans ces conditions ne pas sacrifier l'effectivité des deux, soit la jubilation toujours mutante de leur vagabondage au gré des signes ou des forces du dehors, en les réduisant à leur ombre monotone? (L'homme de la représentation, damné ou névrosé, ne perçoit dans la diversité des signes que l'envers rébarbatif qui toujours revient au même *le négatif, le manque.*)

L'appréhension d'un problème se heurte ainsi au paradoxe que Platon se plaisait à énoncer tout en le dépassant : comment chercher ce que nous ne connaissons pas, si par définition nous ne savons même pas ce que nous cherchons? Du moins s'y heurte-t-elle tant qu'elle cherche la résolution d'un problème dans une réflexion sur des contenus donnés et représentables. Il arrive ainsi à Deleuze de représenter l'effort du penseur :

Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on sait mal? C'est là-dessus nécessairement qu'on imagine avoir quelque chose à dire. On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre.* C'est seulement de cette façon qu'on est déterminé à écrire. Comblé l'ignorance, c'est remettre l'écriture à demain, ou plutôt la rendre impossible (DR, 4).

On fait cours sur ce qu'on cherche et pas sur ce qu'on sait (P, 190).

Tant qu'on se contente du savoir et de l'ignorance, on reste stupide devant une frontière négative qui ne retient rien de la dynamique réelle de la pensée (captation de signes, et positivité du problème qui en découle). Or penser n'est ni savoir ni ignorer, mais chercher, et l'on ne cherche que si l'on a déjà trouvé le minimum enveloppé — signe — qui entraîne la pensée dans un mouvement de

recherche. Il faut donc « faire passer l'un dans l'autre ». Peut-on croire que la dialectique y parvienne, elle qui s'efforce de rejoindre le mouvement concret par des mixtes, en combinant ce qu'on a et ce qu'on n'a pas, l'être et le néant, dans l'espoir que le négatif puisse fondre l'opposition en un mouvement (le devenir)? La dialectique croit obtenir le non-représentable par un travail de la représentation.

mais que vaut une dialectique qui croit rejoindre le réel quand elle compense l'insuffisance d'un concept trop large ou trop général en faisant appel au concept opposé, non moins large et général? On ne rejoindra jamais le concret en combinant l'insuffisance d'un concept avec l'insuffisance de son opposé; on ne rejoint pas le singulier en corrigeant une généralité par une autre généralité (B, 38).

« Faire passer l'un dans l'autre » exige une théorie non dialectique du *devenir*, où il ne s'agisse plus de combiner (contradiction), mais de rendre indiscernable (ce que Deleuze appellera « vice-diction »). Il y a deux manières de « rendre la représentation infinie » pousser la différence jusqu'à la contradiction (Hegel), ou la poursuivre jusque dans l'infinitésimal (Leibniz). Deleuze choisit la seconde, qui, une fois dégagée de toute référence à des infiniment petits, amène à considérer un pur *rapport différentiel* (DR, 61-71, et tout le chapitre IV).

### *Déception et fatigue*

La pression des forces réactives a deux pôles déception, dogmatisme. Tantôt elles luttent et l'emportent avant même qu'une rencontre ait pu avoir lieu, ou ait pu cristalliser; tantôt elles l'emportent après coup, témoignant d'une fatigue du penseur.

Dire que la pensée rencontre son dehors signifie qu'elle est nouvellement affectée, et qu'un problème qui l'habitait jusque-là a cessé d'être le sien, bien qu'il continue d'agir sur elle négativement. La pensée, au contact du dehors, est en devenir : elle devient autre et se bat contre ce qu'elle cesse d'être. Par un chevauchement caractéristique de l'événement, elle est encore ce qu'elle cesse d'être et pas encore ce qu'elle devient. Aussi le philosophe doit-il répondre à la pression de l'*involontaire* (signe) par une *mauvaise volonté* active (critique) qui se défie de l'image dogmatique d'une pensée naturellement bonne. Le penseur est un personnage double, « jaloux » en tant qu'il capte des signes qui lui font violence et qu'il doit absolument déchiffrer (*PS*, 24), « idiot » en tant qu'il se détourne de l'image dogmatique et « n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait » (*DR*, 171). Ces deux postures ne sont pas des moments, comme si le penseur était d'abord l'un puis l'autre. Il est l'un et l'autre, créateur et critique, bien que la critique trouve son inspiration dans un début de création. L'idiot est d'abord jaloux, mais nous verrons qu'en un sens l'inverse est aussi vrai, puisqu'il n'y a de sensibilité aux signes que sur fond de rupture du schème sensori-moteur, grâce auquel se faisaient les reconnaissances (*IT*, 62). Involontaire et mauvaise volonté : il faut de toute façon les deux pour penser, et l'on ne saurait voir dans la seconde un manque à vouloir, une volonté en panne, car elle est au contraire l'obstination même ou l'*entêtement* capable de destituer dans le penseur l'image stérile et paralysante de cette bonne volonté qui l'empêche de penser, le détournant sans cesse de ce qui le happe<sup>1</sup>. L'entêtement est la poursuite erratique, forcément délirante du signe, le geste fou et désordonné, en tout point

1. Sur l'entêtement de l'idiot, lié au thème d'une « pensée sans image », cf. *DR*, 171, 173; *CC*, 106.

contraire au bon sens, par lequel la pensée affirme sa propre *hantise* ou l'urgence supérieure qui s'empare d'elle.

Or, il n'est pas facile de renoncer à l'image dogmatique, et Deleuze invoque une *déception* nécessaire : penser n'est pas ce qu'on croyait. Prêtant sa voix à Proust, ou inversement, il dit :

Être sensible aux signes, considérer le monde comme chose à déchiffrer, c'est sans doute un don. Mais ce don risquerait de rester enfoui en nous-mêmes si nous ne faisons pas les rencontres nécessaires ; et ces rencontres resteraient sans effet si nous n'arrivions pas à vaincre certaines croyances toutes faites (PS, 37).

D'où vient la résistance aux rencontres ? Penser est d'abord une passion, et c'est en position de patient que le penseur devient actif, qu'il conquiert sa puissance de penser. Penser doit être conquis, engendré dans la pensée. Ce paradoxe inhérent au devenir-actif est formulé à partir d'Artaud

Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée. Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'une pensée sans image, et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter. Il sait que la *difficulté* comme telle, et son cortège de problèmes et de questions, ne sont pas un état de fait, mais une structure en droit de la pensée. Qu'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité. Il sait que penser n'est pas inné mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre œuvre, tout le reste est arbitraire, et enjolivement). Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée (DR, 192).

La déception est d'abord liée à cette impuissance : ne pas arriver à travailler, à entreprendre l'œuvre annoncée (*PS*, 30). Elle concerne ensuite la découverte transcendante qui explique cette impuissance, celle du paradoxe de la création. Penser s'engendre au point d'impuissance même, en d'autres termes il n'y a pas de puissance pure, maîtresse de soi et souveraine, acquise pour toujours et d'emblée. La pensée ne chemine que d'acte en acte, non de principe à conséquence ou du sol au ciel, et se rejoue tout entière à chaque fois. Telle est la révélation de l'« effondrement », qui fait écho à l'« effondrement central » d'Artaud.

N'est-ce pas déjà le sens étymologique de la déception (un dessaisissement, une perte de maîtrise, un renoncement forcé à la maîtrise)? « Quelle violence doit s'exercer sur la pensée pour que nous devenions capables de penser, violence d'un mouvement infini qui nous *dessaisit* en même temps du pouvoir de dire Je? »; « Loin de supposer un sujet, le désir ne peut être atteint qu'au point où quelqu'un est *dessaisi* du pouvoir de dire Je » (*QPh*?, 55 et *D*, 108 — nous soulignons)<sup>1</sup>. Il est décevant de découvrir que la pensée commence dans une rencontre, à cause des renoncements qu'une telle révélation implique et de l'absolue précarité qu'elle promet la philosophie de l'événement commence par attrister (cf. *DR*, 258 : « Mais combien décevante semble la réponse... »).

La pensée affronte une double déception qu'il lui appartient de surmonter. D'une part, le constat de son impuissance comme condition (idiotie); d'autre part, la nostalgie illusoire d'une pensée facile et agréable en droit (jalousie). Elle dispose pour cela d'une volonté paradoxale, puisée à l'involontaire même (le signe qui la hante), « volonté que lui *fait* l'événement » (*LS*, 123),

1. L'expression vient d'une phrase de Blanchot citée in *MP*, 324 et *CC*, 13.

entêtement ou obstination. Mais elle affronte encore autre chose, qui mine sa résolution d'assumer, puisque la déception seconde s'augmente d'un soupçon qui menace de tout brouiller et si le renoncement n'était après tout que la dissimulation élégante d'une impuissance... Le philosophe renonce à interpréter le monde, à donner un sens à la vie et à l'époque, en un mot à traiter la réalité comme objet de reconnaissance, parce qu'il y décèle une servilité, une outrecuidance étrangères à l'acte de penser ; mais il doit encore se soustraire aux voix qui s'élèvent, et d'abord en lui-même, pour le reconduire à l'Opinion. De même le narrateur de Proust, face à la conception de l'art qui fut longtemps la sienne :

Mais alors, pourquoi éprouve-t-il une déception si vive, chaque fois qu'il en vérifie l'inanité ? C'est que, au moins, l'art trouvait dans cette conception une destination précise : il épousait la vie, pour l'exalter, pour en dégager la valeur et la vérité. Et quand nous protestons contre un art d'observation et de description, qu'est-ce qui nous dit que ce n'est pas notre impuissance à observer, à décrire, qui anime cette protestation ? Notre incapacité à comprendre la vie ? (PS, 45).

Prenons maintenant les choses par l'autre bout. Le penseur n'affronte plus une déception mais une *fatigue*, qui le reconduit également à l'Opinion et fige sa problématique en dogmatisme. Jusqu'à quel point le penseur est-il capable de supporter l'« effondrement » de sa propre pensée ? N'est-il pas voué à se rabattre sur une énonciation qui ne fut possible que dans l'effondrement, mais qu'il prend désormais comme repère ou référence pour des mouvements seulement relatifs (*QPh* ?, 50) ? Combien de temps les forces actives peuvent-elles dominer dans la pensée ? N'y a-t-il pas à terme un « devenir-réactif de toutes les forces » ? (la question récurrente de *Nietzsche et la philosophie* ? : 72 sq., 192 sq.).

L'oscillation de la critique entre le thème d'une « pensée sans image » (*DR*, 173, 217, 354; *MP*, 467; *CC*, 106) et celui d'une « nouvelle image de la pensée » (*NPh*, 118 sq.; *PS*, 122; *P*, 202 sq.) signale peut-être le moment où Deleuze affronte la question pour son propre compte. En fait, cette oscillation reflète le paradoxe d'une philosophie transcendante qui, se voulant immanente, cherche des conditions qui ne soient « pas plus larges que le conditionné » et qui constituent un champ transcendantal en quelque sorte « plastique » (*NPh*, 57 et *DR*, 94). Or, que vaudrait une théorie qui prétendrait se passer d'image, alors même qu'elle décrit les conditions d'un acte de penser? Si Deleuze prétendait échapper à toute image, à tout présupposé concernant ce que signifie penser, ce serait le cas de lui appliquer sa propre formule, « nous refaire prisonniers d'un horizon relatif » (*QPh?*, 50). Mais cette oscillation n'est pas à mettre au compte d'une hésitation. Le paradoxe est en réalité que la nouvelle image — le « rhizome » (*MP*, 1<sup>er</sup> plateau) — est *l'image d'une pensée sans image*, d'une pensée immanente qui ne sait pas à l'avance ce que signifie penser.

Deleuze s'en explique dans un texte récent (*QPh?*, chap. II) toute philosophie a certes des présupposés — une image de la pensée — mais qui ne constituent pas en tant que tels une opinion, un postulat de transcendance. Les présupposés ne sont pas eux-mêmes là de tout temps, comme une région de croyance restée intacte ils émergent en même temps que les concepts, impliqués en eux comme leur condition (si bien que le problème même de *croire* change de sens, n'étant plus lié au préjugé, à la bêtise). L'image de la pensée se confond avec le plan ou le champ dressé par le philosophe, et le plan d'immanence doit être conçu comme le champ de coexistence virtuelle de tous les plans, de toutes les philosophies (cf. *supra*, fin du chap. II). En ce sens la pen-

sée crée sans image préconçue, mais en traçant une nouvelle image de la pensée.

Fatiguée, en revanche, est la pensée qui confond les deux lignes de création, prend les concepts pour le plan lui-même, et aspire à des concepts premiers comme principes transcendants. Elle finit ainsi « prisonnière d'un horizon relatif » : le problème n'est plus distingué comme tel, dans la lueur distincte-obscur qui caractérise le signe ou la rencontre, mais subsiste défiguré, dénaturé, sous la forme caricaturale d'une souche dogmatique (*QPh*?, 50, 201-202; et sur la confusion plan-concepts, 42, 51-52).

#### « Notre » problème

Par-delà le fourvoiement du faux problème et les divers dangers qu'affronte la pensée, deux questions demeurent : si chaque plan a sa nécessité, sous quelle poussée est-on amené à changer de plan ? Et qu'est-ce qui rend un plan caduque ? Fausseté, caducité : la critique s'exerce de deux points de vue. Certains problèmes usurpent leur nom, mais de toute manière tout problème passe, vient à passer. Deleuze ne veut pas du tout dire que la vérité elle-même passe ; il insiste même sur le fait qu'un problème auquel nous avons cessé d'être sensibles conserve en soi sa charge de nouveauté dans une sorte d'éternité virtuelle où il attend d'être éventuellement réactivé, métamorphosé. Un problème passe parce qu'un autre apparaît, il cède sous les coups d'une nouveauté plus pressante encore. Un problème est le *nôtre* non pas parce qu'il correspondrait à la réalité actuelle (récognition), mais parce qu'il est nouveau et parce que le renouvellement des conditions historiques émet des signes inédits (*QPh*?, 32 et 106-108).

En soutenant que les problèmes passent, contrairement à un préjugé scolaire qui les voudrait éternels (et c'est ainsi

qu'ils apparaissent, en effet, quand on s'en tient à des énonciations vagues et générales), Deleuze ne se contente pas d'un constat négatif et vague, il énonce un rapport positif entre la vérité et le temps. Justifier un tel passage, en cherchant la raison dans la nature même des problèmes, serait une entreprise absurde. Les problèmes passent parce que la pensée est exposée au temps, et celui-ci ne peut être déterminé ici que comme hasard, ou champ de rencontres. Quand Deleuze met en rapport la vérité et le temps, c'est tout le champ d'extériorité des relations qui se temporalise. Et nous verrons que le rapport sens-forces se dépasse vers un rapport sens-temps, et qu'une relation authentique est toujours un rapport de temps (les forces ne seraient-elles pas en dernière instance *forces du temps*? — cf. *FB-LS*, rubrique VIII ; *IT*, 60 ; *QPh* ?, 172).

Deleuze présente toujours notre situation contemporaine en fonction d'un événement quelque chose s'est passé, « le problème a changé ». On peut se réjouir ou déplorer, s'accrocher à l'ancien problème, il s'impose de toute façon comme *notre* problème, puisqu'il suscite de la création. On ne choisit pas ce qui donne à penser, le philosophe n'a pas le choix des thèmes ou des problèmes ; le seul critère — l'appréciation du nouveau ou de ce qui force à penser — paraît certes fragile, puisqu'il met en jeu la sensibilité, mais il s'agit d'une sensibilité non-recognitive qui n'est plus relative à un sujet constitué. Il y a là certainement une *cruauté* — par exemple dans le constat que « Dieu », aujourd'hui, ne fait plus penser. Et l'on retrouve ici le problème général de l'actif et du réactif, de la création et de la conservation ce qui émerge n'est-il pas intéressant par nature ? La question réelle devient celle du bon diagnostic. Non pas le problème qu'on présente comme nouveau est-il meilleur que l'ancien ? Mais : peut-on dire, oui ou non, qu'un problème nouveau a émergé ? Il revient au penseur de distinguer l'événement

authentique sous les « grands événements bruyants » (*NPh*, 180). Le philosophe doit se faire *clinicien*, et l'œuvre de Deleuze est d'abord la description d'une mutation moderne dans le champ de la pensée. Un problème nouveau a surgi, qui n'est plus du tout de l'ordre de croire ou de ne pas croire en Dieu :

Le problème changerait si c'était un autre plan d'immanence. Non pas que celui qui croit que Dieu n'existe pas pourrait alors prendre le dessus, puisqu'il appartient encore à l'autre plan comme mouvement négatif. Mais, sur le nouveau plan, il se pourrait que le problème concerne maintenant l'existence de celui qui croit au monde, non pas même à l'existence du monde, mais à ses possibilités en mouvements et en intensités pour faire naître de nouveaux modes d'existence encore, plus proches des animaux et des rochers. Il se peut que croire au monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui. C'est la conversion empiriste (nous avons tant de raisons de ne pas croire au monde des hommes, nous avons perdu le monde, pire qu'une fiancée, un fils ou un dieu...). Oui, le problème a changé (*QPh* ?, 72-73).

Deleuze dresse le tableau clinique de la pensée moderne en créant les concepts nécessaires, il développe les signes qui hantent la pensée actuelle, capte les forces qui s'exercent sur elle. Et sans doute tous les représentants du monde de la pensée ne sont pas affectés par ces forces et ces signes, puisque beaucoup s'occupent de conserver ou de discréditer, peu aptes aux rencontres à force de méfiance. Mais d'autres encore dressent peut-être autrement le tableau, et c'est entre Deleuze et eux que se fait la décision.

Croire en ce monde-ci, c'est affirmer l'immanence. Les nouvelles forces sont celles de l'intolérable et de la honte :

Car ce n'est pas au nom d'un monde meilleur ou plus vrai que la pensée saisit l'intolérable dans ce monde-ci, c'est au contraire parce que ce monde est intolérable qu'elle ne peut plus penser un

monde ni se penser soi-même. L'intolérable n'est plus une injustice majeure, mais l'état permanent d'une banalité quotidienne. L'homme *n'est pas lui-même* un monde autre que celui dans lequel il éprouve l'intolérable, et s'éprouve coincé. L'automate spirituel est dans la situation psychique du voyant, qui voit d'autant mieux et plus loin qu'il ne peut réagir, c'est-à-dire penser. Quelle est alors la « subtile issue » ? Croire, non pas à un autre monde, mais au lien de l'homme et du monde, à l'amour ou à la vie, y croire comme à l'impossible, à l'impensable, qui pourtant ne peut être que pensé « du possible, sinon j'étouffe ». C'est cette croyance qui fait de l'impensé la puissance propre de la pensée, par l'absurde, en vertu de l'absurde. L'impuissance à penser, Artaud ne l'a jamais saisie comme une simple infériorité qui nous frapperait par rapport à la pensée. Elle appartient à la pensée, si bien que nous devons en faire notre manière de penser, sans prétendre restaurer une pensée toute-puissante. Nous devons nous servir de cette impuissance pour croire à la vie, et trouver l'identité de la pensée et de la vie... Le fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde. Nous ne croyons même pas aux événements qui nous arrivent, l'amour, la mort, comme s'ils ne nous concernaient qu'à moitié. Ce n'est pas nous qui faisons du cinéma, c'est le monde qui nous apparaît comme un mauvais film. C'est le lien de l'homme et du monde qui se trouve rompu. Dès lors, c'est ce lien qui doit devenir objet de croyance : il est l'impossible qui ne peut être redonné que dans une foi. La croyance ne s'adresse plus à un monde autre, ou transformé. L'homme est dans le monde comme dans une situation optique et sonore pure. La réaction dont l'homme est dépossédé ne peut être remplacée que par la croyance. Seule la croyance au monde peut relier l'homme à ce qu'il voit et entend (IT, 221-223).

Pourquoi est-ce encore un problème de croyance ? Contrairement au savoir, la croyance implique un rapport au dehors, elle est l'affirmation d'un tel rapport affirmer ce que nous ne percevons ni ne pensons, ce que nous ne pensons pas encore (immanence « nous ne savons pas ce que peut un *corps* »), ou bien ce que nous

ne penserons jamais (transcendance Dieu, l'inconnais-sable ou le caché, dont les perfections dépassent et humili-ent notre entendement). Deleuze insiste sur la différence de nature entre ces deux croyances, puisque le fait moderne est l'inclusion du dehors *dans* le monde, et non au-delà, outre-monde. Le dehors devient aujourd'hui une catégorie immanente, et cette mutation conceptuelle est en même temps la condition d'une pensée de l'immanence radicale.

Affirmer le dehors ou la divergence non pas comme un au-delà mais comme la condition de l'immanence telle est la réponse de la pensée à son propre épuisement, à sa propre lassitude (ne plus croire à l'amour, à la philosophie...), qui substitue une croyance paradoxale à la foi dans des formes achevées, dans des totalités ou des intériorités. Cette lassitude s'oppose à la fatigue qui ne supporte plus d'être adossée à l'événement et le remplace par un a priori. Dessaisissant la pensée de son pouvoir de signifier ou de dire l'essence, elle la rend apte à saisir les nouvelles forces, à sentir les nouveaux signes. La nouvelle croyance, dans l'immanence et non dans une essence de la « réalité », s'exprime ainsi :

Le jeu du monde a singulièrement changé, puisqu'il est devenu le jeu qui diverge. Les êtres sont écartelés, maintenus ouverts par les séries divergentes et les ensembles impossibles qui les entraînent au-dehors, au lieu de se fermer sur le monde composable et convergent qu'ils expriment du dedans... C'est un monde de captures plutôt que de clôtures (*Le pli*, 111).

## *Temps et implication*

Les forces, l'affect renvoient à un champ d'extériorité ou d'hétérogénéité pure, à un champ de différence absolue. C'est à propos du temps que Deleuze parvient au concept de ce champ. Il montre que la différence portée à l'absolu devient un authentique rapport, si bien que le thème de l'extériorité des relations trouve son accomplissement dans l'articulation de la différence et de la répétition. La logique des forces bascule alors dans une méditation du temps qui dévalue le rapport de succession. 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.

« Chronos veut mourir », écrit Deleuze (*LS*, 192). Le temps est hétérogène avant d'être successif; le cours du temps (chronologie) est seulement une forme empirique, la manière dont le temps se représente. La succession n'est pas une apparence, mais elle ne rend pas compte d'elle-même et renvoie à une instance génétique plus profonde, à des rapports d'une autre nature, non moins réels et non moins temporels.

### *Habitude, devenir, hasard*

*Différence et répétition* (chap. II) décrit trois modes temporels qui sont autant de façons de vivre le temps, ou de vivre, tout simplement. Chaque « temps » présent, passé, futur — domine à son tour (s'y ajoute une raison de cette triade : une distribution originnaire des trois temps qui « esquivent » l'un d'eux, le présent). Le premier de ces

modes temporels est un temps alternant, périodique, qui correspond aux cycles organiques. Ce temps-là correspond particulièrement à l'image d'un mouvement circulaire, qui repasse toujours par les mêmes points temps cardinal, docile et régulier, « rythmé » au sens vulgaire du terme. A l'origine, donc, une contraction d'instant ou d'excitations ponctuelles, qui donne naissance au présent qui dure, à la durée. Ce présent, que Deleuze nomme *habitude* par référence aux empiristes anglo-saxons, nous le sommes plutôt que nous ne sommes en lui (ce sont nos activités qui se déroulent en lui). Il est la consistance même, différenciée et qualifiée, de notre existence. Ce présent est nécessairement fini, limité, borné par une certaine capacité de contraction. Au niveau organique, chaque organe a ainsi son présent ou sa durée propre, si bien que les différences ne sont pas seulement d'espèce à espèce dans un même organisme coexistent plusieurs présents, durées ou *vitesses* relatives. Le relâchement de la contraction (fatigue) correspond au surgissement du besoin, béance qui relance la contraction en péril. Il y a en effet relance et donc besoin parce que la répétition contractive des instants (habitude) engendre une « prétention » ou une attente, « notre attente que "cela" continue » (DR, 101). Il y a donc des lacunes entre les contractions, mais on ne saurait dire toutefois que le présent passe, puisqu'il ne cesse de se produire à nouveau, et que la prétention est de continuer ou de persévérer. La périodicité est un présent perpétuel dans son principe ou dans sa logique, scandé seulement par les intermittences de la fatigue et du besoin. Nous contractons à nouveau, mais c'est toujours le même cycle qui reprend — le présent dure, d'une durée trouée, mais qui ne passe pas.

Une contraction, un présent variable, c'est aussi — pour nous contenter provisoirement d'une approximation — ce que Deleuze appelle *milieu*, et qui sert de cadre,

au niveau organique aussi bien qu'existentiel, à nos actes, à nos « effectuations » (l'immeuble, la rue, l'école, les copains, la profession, la vie conjugale, l'armée, le pays, la région, etc.). Le milieu se définit par une habitude, un espace-temps périodique et qualifié, une « vitesse relative » correspondant à l'ampleur du cycle (*MP*, 384; *IM*, chap. 8-9).

Ce concept de milieu peut sembler imprécis tantôt nous agissons en lui, tantôt nous le sommes. C'est qu'il implique une théorie de la subjectivité, suivant laquelle l'être ou l'identité s'infère d'un *avoir* ou d'une prétention (*DR*, 107; *Le pli*, 147-148). « Nous sommes tous des contemplations, donc des habitudes. *Je* est une habitude » (*QPh?*, 101). 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).

Pourtant, chacun sait bien que ce mode temporel n'épuise pas toute notre expérience. D'une part, les milieux qui servent de cadre à l'existence sont divers, dans une même personne, ce qui pose déjà des problèmes d'accord ou de composition, et force à penser des relations temporelles latérales, non successives, d'une dimension à l'autre du temps. D'autre part, il arrive qu'on passe d'un milieu à un autre, d'une périodicité à une autre : grandir, partir, tomber amoureux, cesser d'aimer... C'est un devenir, un événement, rupture ou rencontre (mais il y a une rupture dans toute rencontre). La succession elle-même

devient ici perceptible et pensable, mais compte tenu du fait, répétons-le, que notre présent est pluriel, que chacun de nous vit simultanément sur plusieurs lignes de temps (*PS*, 35-36). En outre, des lignes s'estompent ou s'interrompent brutalement tandis que d'autres s'affirment, etc. Ce n'est plus seulement le présent qui dure, mais le présent qui passe, et qui passe au profit d'un *autre* présent, contrairement à la périodicité (soit qu'une ligne en relaie une autre, soit que la composition des présents change). Toute existence chevauche plusieurs milieux, mais il arrive que ce ne soient plus les mêmes, ou que le présent multiple s'accroisse d'une nouvelle dimension.

Le présent ne rend pas compte de son propre *passage* ; il faut donc qu'il y ait un aspect temporel plus profond, un mécanisme qui explique que le temps passe. Dire que nous vivons au présent n'est pas suffisant. Sans doute avons-nous besoin d'un présent pour l'action, mais lorsque passe le présent qui nous constitue, nous voilà dessaisis de notre pouvoir d'agir, aptes seulement à une demande contemplative obstinée : « qu'est-ce qui s'est passé ? » (*LS*, 180-181 ; *MP*, 8<sup>e</sup> plateau). La situation a changé, et il suffirait sans doute de contracter la nouvelle habitude pour pouvoir réagir à nouveau ; mais dans l'intervalle a surgi quelque chose de plus profond que toute situation, pure césure insistante, différence entre deux dimensions inconciliables du temps qui nous rend *idiots*. C'est l'événement.

Il faut donc à la fois rendre compte de la possibilité que le temps passe, et décrire la temporalité propre de l'événement comme tel : non pas de la nouvelle situation ou du nouveau milieu, mais de l'entre-deux-milieux. On devine également une parenté entre l'hétérogénéité des présents variables et la succession des présents. Dans les deux cas, l'idée du temps cardinal, liée à la périodicité, témoigne d'une vue locale, partielle, abstraite, et se dépasse vers la

conception *ordinaire* d'un temps multidimensionnel, multi-linéaire; les dimensions, passées ou présentes, sont de même nature, ainsi que les relations dans le temps, qu'il s'agisse de le remonter, de le descendre, ou bien d'en explorer horizontalement les différentes contrées actuelles. Le temps, comme le savait déjà Bergson, n'est pas une quatrième dimension qui s'ajoute à celles de l'espace, il comporte lui-même « plus de dimensions que l'espace » (*PS*, 36).

Avant d'analyser cette question du passage ou du passé, et des conséquences qui en résultent pour une théorie des relations, remarquons que Deleuze ne se satisfait pas de ces deux modes temporels, où domine dans un cas le présent, dans l'autre le passé. Il en cherche un troisième, il éprouve la nécessité d'un troisième : une temporalité où le futur aurait le primat. Pourquoi? Le troisième mode temporel n'affirme pas seulement le présent et le fait qu'il succède à un autre (passé), il appelle en quelque sorte cette substitution, il y voit le sort de tout présent. Le devenir n'est plus seulement constaté mais affirmé tout ce qui existe est en devenir, rien n'est donné « une fois pour toutes ». La question est devenue « Qu'est-ce qui va se passer? » Ce mode temporel, éminemment précaire, ne peut être vécu qu'à la pointe du vivable; il menace le présent, et par là même aussi l'identité du sujet qui l'affirme. « Je est un autre », je serai un autre, ou plus radicalement encore : l'autre m'exclut, qui surgira à ma place. Il est impossible que je me *représente* dans cette affirmation du futur qui diffère ainsi de toute anticipation, celle-ci relevant d'un futur de l'action qui demeure inclus dans mon présent périodique. Si l'on tente de donner un sens indépendant au futur, et de le prendre comme référence d'un mode temporel vraiment distinct, on aboutit à cette affirmation paradoxale d'une nouvelle cohérence, dite « chaoterrance », qui exclut celle du sujet qui l'affirme (*DR*, 80-

81, 121, 125-127, 149). L'affirmation du devenir est ainsi teintée de mort, et il arrive à Deleuze de la rapprocher de l'instinct de mort de la psychanalyse (*DR*, 147 sq. et *PSM*, 111 sq.). Elle reste néanmoins étrangère à toute dialectique, car la mort n'est pas du tout conçue comme un moment de la vie, comme un moment dont se nourrirait la vie et dont elle constituerait le dépassement.

« Il faut vivre et concevoir le temps hors de ses gonds, le temps mis en ligne droite qui élimine impitoyablement ceux qui s'y engagent, qui viennent ainsi sur la scène, mais qui ne répètent qu'une fois pour toutes » (*DR*, 381). Mais vivre au futur, qui le pourrait? Le problème éthique, dans une philosophie de l'immanence qui énonce le perpétuel « effondement » du présent, n'est-il pas pourtant là? « Croire en ce monde-ci », la formule même de l'immanence est inséparable d'une « croyance de l'avenir, croyance en l'avenir » (*DR*, 122), qui n'a évidemment rien à voir avec un quelconque espoir, ou avec une confiance dans le progrès (de tels sentiments relèvent en effet d'un futur anticipant et nous maintiennent dans le présent de l'action, dont ce futur n'est qu'une modalité). Le futur comme mode temporel original est donc lié aux conditions d'émergence d'un acte de penser. Penser — mais aussi aimer, désirer (nous verrons plus loin pourquoi) — dépend de la possibilité d'affirmer le futur comme tel, et de vivre en quelque sorte l'invivable.

On comprend alors la nécessité de rechercher un troisième mode temporel. Il y va de « la forme dernière du problématique » (*DR*, 148), de la question de savoir si la pensée et le désir peuvent rejoindre et affirmer leurs propres conditions, bref affirmer l'immanence et les conditions d'émergence d'un problème. Il y va de notre plus haute maîtrise, même si elle se conquiert dans la précarité et l'impuissance. Sommes-nous capables d'une telle affirmation? Du moins pouvons-nous en définir les condi-

tions : ce seraient celles d'un jeu de *hasard absolu*, où le hasard serait affirmé tout entier à chaque coup, où chaque coup par conséquent créerait ses propres règles, comme une roulette où l'on ne cesserait de relancer la bille après l'avoir jetée. A la règle d'un lancer unique, hasard initial et relatif toléré « une fois pour toutes », s'opposerait une succession indéfinie de lancers réaffirmant à chaque fois tout le hasard, et apparaissant ainsi comme les fragments d'un même et unique Lancer « pour toutes les fois ». Ce Lancer unique infiniment subdivisé, « numériquement un mais formellement multiple », est l'affirmation du hasard absolu, ou du devenir une affirmation au futur, inséparable d'une répétition, puisqu'elle a pour condition la réaffirmation du hasard absolu à chaque fois, et d'une répétition sélective qui ne fait pas revenir ce qui n'était affirmé qu'une fois pour toutes. L'affirmation du devenir implique que le hasard soit redonné tout entier à chaque fois : elle exclut donc la finalité, mais aussi la causalité et la probabilité, au profit de *correspondances non causales* entre événements (*SPE*, 304; *LS*, 199). Telle est, en substance si l'on peut dire, l'interprétation deluzeienne du thème de l'Éternel Retour chez Nietzsche. Et peut-être est-ce un jeu de mort pour tout sujet bien constitué; *on* n'en sort pas moins toujours gagnant par définition (*DR*, 152 et *LS*, 10<sup>e</sup> série, « du jeu idéal »; et la première analyse du coup de dés, dans *NPh*, 29-31).

### *L'hétérogénéité du temps*

Revenons à la question des dimensions du temps. Deleuze montre à partir de Bergson qu'il est impossible de rendre compte du passage du présent en s'en tenant à la relation de succession, et qu'il faut explorer un

domaine plus profond de relations temporelles « non chronologiques » (*IT*, 146). Mais comment soutenir que le temps n'est pas essentiellement successif? N'est-ce pas par la succession qu'on définit le temps (un ordre selon l'avant et l'après)? Le temps relève bien d'une césure, mais celle-ci est statique, pur Instant, et ne rend pas compte de la succession.

Il faut donc expliquer que le temps passe. La raison du changement n'est pas dans le présent, qui aspire seulement à continuer. Jamais on n'arrive au passé, encore moins au futur, tant qu'on fait continuer le présent ce que nous appelons futur et passé (anticipation et souvenir) est seulement englobé par un présent plus grand, qui exclut une différence de nature. Et pourtant nous vivons cette continuation comme un passage, comme le rejet incessant du présent dans le passé. Il est juste de dire que nous passons d'un présent à un *autre*, et non que son contenu seul change. Mais à deux titres cet énoncé est obscur. D'abord le présent n'amène pas par lui-même un autre présent; ensuite, on ne voit pas pourquoi l'ancien présent apparaîtrait maintenant comme *passé*. Une juxtaposition de segments n'explique pas que le présent passe.

Qu'est-ce qui fait passer le présent, et meut par conséquent le temps, le faisant apparaître lui-même comme changement au lieu que ce dernier soit seulement ce qui s'effectue dans le présent? On remarque que le nouveau présent implique toujours « une dimension de plus » par rapport à celui qu'il remplace (*DR*, 109), et que la succession des présents a pour condition une « augmentation constante des dimensions » (*DR*, 110). Entre l'avant et l'après, il y a donc potentialisation : le temps est ordinal (*DR*, 120). A l'image traditionnelle du temps comme ligne, sur laquelle viennent se juxtaposer les présents, se substitue l'idée d'un temps qui progressc en intensité, par une augmentation du nombre de ses dimensions. Le

concept de durée qui apparaît ici est d'origine bergsonienne, et diffère radicalement du présent défini plus haut puisque la durée se définit comme ce qui « ne se divise qu'en changeant de nature » (*B*, 32). Il doit donc y avoir entre présents variables une différence de nature qui opère dans une autre dimension que le présent. Ou plutôt la différence passe entre des dimensions en nombre illimité, tandis que le présent se définissait comme une continuité homogène, unidimensionnelle.

Deleuze montre alors comment Bergson est obligé de faire intervenir un champ qui double le présent. Le présent n'est concevable que s'il est en même temps présent et passé, puisqu'on n'expliquerait pas sans cela qu'un présent puisse devenir passé lorsqu'il est supplanté par un autre. Le passage du présent n'est pensable qu'en fonction d'une coexistence paradoxale du passé et du présent. Le champ invoqué n'est pas celui d'un passé relatif au présent en lui coexistent toutes les dimensions capables de s'actualiser, et non seulement celles qui furent autrefois actuelles. Il n'est pas un réceptacle où viendraient s'accumuler tous les anciens présents, il conditionne au contraire la différence et la substitution des présents, il est le champ même de la différence de nature. C'est un passé absolu, qu'il faut appeler *passé pur* ou *passé virtuel* pour le distinguer des souvenirs empiriques de la mémoire représentative (« un passé qui ne fut jamais présent, puisqu'il ne se forme pas "après" », *DR*, 111).

La succession renvoie ainsi à l'*actualisation* d'une nouvelle dimension (d'où un rapport forces-temps). Sans doute, étant donné un même flux de durée, les dimensions successives s'accumulent en une mémoire au contenu toujours croissant, mais cette accumulation suppose en droit tout autre chose les relations des dimensions entre elles, le champ de passé virtuel où elles coexistent. Un nouveau présent est sans doute « une dimension de plus », mais il

est d'abord une *autre* dimension. Les parties de passé virtuel — pures dimensions de temps — ne sont pas des souvenirs ou des images d'un passé vécu, et les différents présents ne font pas référence à des contenus d'existence : chaque présent actualise une dimension temporelle dont la consistance est purement *intensive* (niveau, degré, ou bien plan, point de vue). Et nous verrons qu'il n'y a pas lieu de soupçonner ici une quelconque substantialisation du temps, puisque l'intensité ne se dit que des corps. Le temps est l'intensité *des* corps.

Si l'on demande pourquoi Deleuze invoque une différence d'intensité, la réponse est que la différence du passé et du présent n'est intelligible qu'à ce prix. A négliger la différence temporelle intensive (la pure différence, dénuée de ressemblance, non assujettie par conséquent à l'identique subsumant), la vie de chacun se réduit à un alignement de faits dans un présent homogène et continu, de la naissance à la mort. On esquivait alors ces ruptures non seulement spatiales, matérielles, mais profondément temporelles, qui se signalent par le fait qu'on ne se reconnaît plus dans celui ou celle qu'on était. Le concept même d'événement requiert cette conception intensive du temps. Une rencontre, inversement, entraîne celui qu'elle surprend dans une nouvelle dimension temporelle qui rompt avec l'ancienne.

Le temps est pur changement, puisque ses dimensions ne se ressemblent nullement ; et la succession n'est pas illusoire, elle est seulement le moins profond. Entre deux dimensions, il y a disjonction, rapport d'impossibilité (selon le mot de Leibniz) : l'actualité de l'un fait basculer l'autre dans le passé. Deux dimensions ne peuvent en effet s'actualiser en même temps « dans » un même sujet. L'actualisation transporte le sujet de l'une à l'autre, le faisant changer ou devenir, passer irréversiblement d'une époque à une autre, ou — à la même époque et en vertu de la plu-

ralité des lignes d'une *heure* d'existence à une autre. Chaque dimension est individuante, et c'est pourquoi le temps est *actuellement* successif : la coexistence des dimensions est incompatible avec les conditions de l'actualisation ou de l'existence, qui sont celles de l'individuation (ce qui n'empêche pas, nous le verrons, une persistance du virtuel dans l'actuel : l'individualité est toujours déjà une transindividualité).

Que résulte-t-il ? Le temps, pur changement, est le passage d'une dimension à une autre (devenir). Il se confond avec ces dimensions, qu'il réunit virtuellement ; mieux encore, chaque dimension n'existe que dans sa différence avec les autres. Qu'est-ce donc que le temps ? La différence absolue, la mise en rapport immédiate des hétérogènes, sans concept identique sous-jacent ou subsumant. Le temps n'est rien à proprement parler, il ne consiste que dans des différences, et dans la relève d'une différence par une autre. Il n'a ni centre ni pôle identitaire (Deleuze crédite Resnais de l'avoir découvert au cinéma, tandis que Welles voyait encore dans la mort un centre ultime *IT*, 151-153). Une telle conception du temps, pluridimensionnelle ou intensive, est vertigineuse. Il n'y a aucune raison pour que la dimension actuelle ait un privilège sur les autres, ou constitue un centre, un ancrage ; le moi éclate en âges distincts qui tiennent lieu de centre chacun son tour, sans que l'identité puisse jamais se fixer (et la mort n'ordonne rien, ne décide de rien). Il en va de même horizontalement, si l'on considère qu'une vie se déroule sur plusieurs plans à la fois : en profondeur, les dimensions de temps, successives ou simultanées, se rapportent les unes aux autres de manière « non chronologique », non successive.

Ces rapports sont des correspondances non causales, au sens où nous en parlions tout à l'heure, des « coups » formellement ou qualitativement distincts, qui rendent

toute explication causale dérisoire, stupide. « Qu'est-ce qui s'est passé? » le faux problème est d'invoquer des causes, de chercher une explication, possible sans doute au niveau de l'effectuation matérielle de l'événement, mais impuissante devant l'irréductible hiatus des hétérogènes. Même pour les phénomènes purement physiques, il est au demeurant banal de dire que la causalité n'explique rien, et que ce n'est pas son rôle (ce qui n'implique pas pour autant qu'il faille chercher un mode d'explication supérieur). Comprendons bien que Deleuze ne joue pas la correspondance événementielle contre la causalité. Il souligne que celle-ci ne rend pas compte de l'hétérogénéité dans ce qui arrive. Le temps met la causalité en crise à un niveau plus profond : sous la causalité règne un hasard irréductible qui ne la contredit pas, mais la rend ontologiquement secondaire (même la régularité d'une liaison n'empêche pas qu'elle soit fondamentalement irrationnelle, puisque deux termes hétérogènes n'ont de rapport qu'extérieur, par leur différence).

### *La multiplicité : différence et répétition*

Le temps est le rapport entre des dimensions hétérogènes. Ces dimensions sont concurrentes, en vertu de leur pouvoir individuant : chacune s'actualise en excluant les autres (d'un individu donné), mais toutes sont le temps, les différences du temps, ou encore les différences comme telles, dans la mesure où le temps n'est que pure différence. Elles reviennent toutes au Même, « à la différence de niveau près » (*DR*, 113). On ne peut donc en parler comme de choses numériquement distinctes, mais seulement comme les différenciations d'une seule chose paradoxale, jamais donnée pour elle-même et jamais identique à soi. Le temps est la différence des différences, ou ce qui rapporte les diffé-

rences les unes aux autres. Il est la *différence interne*, la différence « en soi » une chose qui n'existe qu'en se différenciant et qui n'a d'autre identité que de différer de soi-même, ou d'autre nature que de se diviser en changeant de nature une chose qui n'a de « soi » que dans et par cet écartèlement. Différence interne? Seule la forme du pur changement peut correspondre à ce concept qui présente le grand avantage de définir le temps sans lui donner d'essence ou d'identité. Le temps est tout à la fois l'Anonyme et l'Individuant : impersonnel et inqualifiable, source de toute identité et de toute qualité.

De la différence interne, on peut dire qu'« il y a *autre* sans qu'il y ait plusieurs » (*B*, 36). Il est vrai qu'on ne voit pas bien comment maintenir l'unité de ce qui ne cesse de changer de nature, sinon verbalement, puisque rien n'est conservé de son identité. On objecte donc qu'aucun objet n'est visé, dans la mesure où ce qui change n'a aucune identité. Or, c'est là l'essence même de la différence, et c'est justement cela qui est recherché, puisque le temps, *out of joint* selon le mot de Hamlet, « hors de ses gonds », n'a pas de points cardinaux (*cardo* = gond) capables de le baliser et de lui imposer une courbure régulière, la forme d'un cercle. Le temps flotte dans le vide, lui-même vide (*DR*, 119 et *CC*, 40).

« Il y a *autre* sans qu'il y ait plusieurs » se dit aussi « numériquement un, formellement multiple » (*SPE*, 56; *DR*, 58-59, 383-*fin*; *LS*, 75). La différence interne n'est ni une ni multiple, elle est une *multiplicité*. Deleuze désigne sous ce concept un mode d'unité immanente, l'identité immédiate de l'un et du multiple. Il y a multiplicité quand l'unité du divers ne réclame pas la médiation d'un genre ou d'un concept identique subsumant (*B*, chap. II; *DR*, 236; *MP*, 45-46, 602-609; *F*, 23). Il faut que la différence soit le seul lien qui unisse ces termes, et qu'elle soit un lien réel : une ressemblance relative renverrait à une identité

supérieure. Il est possible de parler de LA différence, au sens où les différences se différencient mutuellement, et se reprennent par conséquent les unes les autres ; mais la différence peut-elle apparaître comme un lien ou une relation, comme un rapport positif ? Peut-on penser une intériorité strictement relationnelle ou différentielle, un dedans *du* dehors ? Un tel rapport serait de toute façon *virtuel*, puisque les différences ne sauraient coexister actuellement dans le même individu. Il s'agirait alors d'une consistance propre au virtuel, entre le néant et l'actuel.

Reste à comprendre comment la différence peut réunir, et le multiple être dit *une* multiplicité. C'est que la différence ainsi définie a un corrélat : la *répétition*. LA différence ne cesse de revenir dans chacune de ses différenciations, dans chacune des différences. Le paradoxe est immédiatement visible : la différence se répète en se différenciant, et pourtant ne se répète jamais à l'identique (une telle idée serait évidemment absurde dans le champ de la représentation, où la répétition se confond avec la reproduction du même ; elle n'en est que plus délicate à penser). La différenciation de la différence a pour corrélat une répétition qui diverge ou qui sonne faux, et *Différence et répétition* est la logique de la multiplicité intensive comme concept du temps. Chaque fois la différence-dimension revient, mais elle revient en différant, donc à un autre niveau, sur un autre plan, dans une autre dimension. L'interprétation deleuzienne de l'éternel retour chez Nietzsche repose sur cette corrélation de la différence et de la répétition (d'où un rapport très particulier du passé et du futur, de la mémoire et de la croyance).

Alors la différence n'apparaît plus seulement comme une dimension intensive mais comme un point de vue (sur les autres dimensions) : c'est l'*implication* réciproque. La différence revient dans chacune des différences ; chaque

différence est donc toutes les autres, à la différence près, et constitue un certain point de vue sur toutes les autres qui à leur tour sont des points de vue. Le passage de « être » à « être un point de vue sur » est ici permis par le décalage lié à cette répétition paradoxale : chaque différence est répétée, mais à distance, sur un autre mode, à un autre niveau qu'elle n'est pas. Chaque différence enveloppe ainsi virtuellement sa distance à toutes les autres, et consiste elle-même dans un ensemble de distances (point de vue). Répéter, pour une différence, c'est reprendre à distance, donc ouvrir une perspective sur.

De l'idée de différence en soi, nous sommes passés à sa répétition divergente de différence en différence, et enfin à la répétition de ces différences les unes par les autres (différences qui s'enveloppent mutuellement suivant leurs distances). Ces deux répétitions n'en sont qu'une, car LA différence n'existe que dans les différences qui la différencient, et la répétition n'opère dès lors que de l'une de ces différences à l'autre. Le caractère divergent, décalé, altérant de la répétition débouche sur l'idée d'une implication réciproque. Chez Deleuze, on ne se heurte pas, on s'enveloppe mutuellement, et même inégalement puisque les termes en jeu sont des points de vue hétérogènes. La contradiction est seulement l'effet de la différence des points de vue, le négatif — l'ombre projetée par le signe, et à travers lui par le point de vue hétérogène qui s'annonce (« Autrui »).

Cette logique de la multiplicité détruit l'alternative traditionnelle du même et de l'autre. Qu'advient-il en effet quand on supprime l'identique ? Le Même — ou l'Un — se retrouve *après coup*, comme l'effet positif de la différence plutôt que le terme commun présumé pour des différences seulement relatives. Il tient à un jeu de distances positives, où les différences sont toujours comprises les unes dans les autres. Sa consistance n'est plus

l'identique mais la distance, l'implication réciproque. Il désigne à présent l'*univoque*, ou la possibilité de traiter le divers de ce qui existe comme universelle modification de soi (Nature), chaque être reprenant tous les autres en répondant à sa manière à la différence comme pure question. Et cette question n'est certes pas « Qu'est-ce que l'être? », mais « *qui* — ou comment — être? » Chez Deleuze, la différence n'est même pas l'être, puisqu'elle se confond avec *devenir*; mais elle ne se réduit pas davantage à l'étant, puisque devenir ne va pas d'un étant à un autre, mais s'accomplit *entre* (cf. *infra*, chap. V). Deleuze montre comment l'immanence s'affirme, dans l'histoire de la philosophie, à travers le thème de l'univocité : la différence formelle passe dans l'être et non plus entre des êtres numériquement distincts (*DR*, 57 sq.). L'être, selon une formule déjà citée, est formellement divers, numériquement un. On comprend dès lors que la différence de qualité ou de nature relève de l'intensité : non pas que tout revienne au Même, les différences n'étant que de degré; mais les différents (qualités, espèces, modes d'existence) résonnent à distance de toute leur hétérogénéité, se répétant les uns les autres comme les « degrés de la Différence » elle-même (*B*, 94).

Qu'est-ce qui autorise à parler de LA différence, de LA multiplicité? La répétition divergente et dès lors enveloppante, comme unité immédiate du multiple ou consistance de l'univoque (le divers n'a plus à être unifié, subsumé à l'avance sous un concept identique et commun assurant aux différences un minimum de ressemblance, aux points de vue un minimum de convergence). Le Même, en tant que produit de la répétition et non identité originale, est le soi de la différence. Aussi peut-on la dire « interne » : différence qui « se » différencie, intériorité sans identité, dedans du dehors.

L'implication est le mouvement logique fondamental de

la philosophie de Deleuze. Dans chaque livre ou presque, il n'est question que de « choses » qui s'enroulent et se déroulent, s'enveloppent et se développent, se plient et se déplient, s'impliquent et s'expliquent, et aussi se compliquent. Mais l'implication est le thème fondamental parce qu'elle apparaît deux fois dans le système du pli : la *complication* est une implication en soi, l'*explication* une implication en autre chose. L'ensemble forme une logique de l'expression. Précisons que l'expression n'a rien à voir ici avec un processus d'extériorisation, à partir du dedans. Ce serait plutôt le contraire. La conception deleuzienne de la subjectivité repose sur l'idée d'un dedans du dehors, d'une intériorisation *de* l'extérieur, au double sens du génitif (il n'y a pas d'intériorité présupposée on ne doit pas perdre de vue la répétition à distance en quoi consiste l'enveloppement).

Contentons-nous pour l'instant de marquer la raison d'être du thème implicatif : le problème des relations est posé au niveau des intensités, et le rapport d'une intensité à une autre, d'une dimension à une autre, ne saurait être de contiguïté ou de juxtaposition, mais d'implication. Deux températures, deux vitesses ne s'additionnent pas ; une température n'est pas composée de températures mais en enveloppe d'autres qui l'enveloppent à leur tour, et il en va de même pour la vitesse (*DR*, 306 ; *MP*, 44). Une époque dans la vie de quelqu'un n'est pas composée des époques antérieures, bien qu'elle les reprenne à sa façon (elle « ne se divise pas » en elles « sans changer de nature »). On peut bien dire que la vie continue, mais sa manière à elle de continuer est de se rejouer tout entière sur un autre plan, de telle manière que la mémoire, par-delà les souvenirs qui nous retiennent névrotiquement à ce qui fut, accuse au contraire des distances irréductibles qui n'épargnent pas non plus le présent, lui-même mis en perspective. L'idée de destin trouve alors un sens imma-

ment : « une vie », pour Deleuze, est une condensation ou une complication d'époques en un seul et même Événement, un système acentré d'échos ou de correspondances non causales (*DR*, 113 ; *LS*, 199 ; *MP*, 320-321 ; *IT*, 132). Le destin est comme le coup de dés : ontologiquement un, formellement multiple.

Ainsi, « les différences ne se composent pas de différences de même ordre, mais impliquent des séries de termes hétérogènes... Une quantité intensive se divise, mais ne se divise pas sans changer de nature » (*DR*, 306). La pure différence est intensive, car les différences d'intensité ne participent d'aucun genre commun identique, qui leur garantirait une ressemblance au moins minimale. Entre deux quantités intensives, il n'y a qu'hétérogénéité ou différence de nature. L'implication apparaît donc comme la relation extérieure même, comme le mouvement logique propre à décrire les relations dans un champ d'extériorité. Une philosophie du Dehors est une philosophie de l'Implication.

Reste que ce système a l'air statique, et semble exclure les rencontres, puisque toutes les relations sont déjà saturées par l'implication virtuelle réciproque. Comment Deleuze peut-il y voir une pensée de la « mobilité » (*DR*, 327, 331, 387)? On dirait une hésitation : tantôt les différences sont « toutes communicantes », tantôt elles doivent « entrer en communication » pour qu'il y ait rencontre (par exemple *DR*, 286 et 331 ; *MP*, 291 et 292, ou bien encore 385). Mais cette objection n'aurait de sens que si Deleuze allait du virtuel à l'actuel, du temps au corps, comme d'un principe transcendant à sa conséquence, en se proposant la tâche métaphysique de déduire l'existence. Or il ne demande pas pourquoi il y a des corps, il demande s'il est possible de rendre compte de leurs effectuations et de leurs relations sans invoquer le virtuel, c'est-à-dire le processus d'actualisation. La ques-

tion est la suivante n'est-il pas nécessaire, au nom du concret, de l'existence et du devenir, de recourir au perspectivisme des dimensions intensives, au concept d'une hétérogénéité forcément virtuelle? N'est-ce pas le seul moyen d'introduire et de penser *la différence dans l'existence*, comme la divergence dans le monde?

Bien sûr, beaucoup de choses se sont passées, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur : la guerre, le krach financier, un certain vieillissement, la dépression, la maladie, la fuite du talent. Mais tous ces accidents bruyants ont déjà leurs effets sur le coup; et ils ne seraient pas suffisants par eux-mêmes s'ils ne creusaient, n'approfondissaient quelque chose d'une tout autre nature, et qui, au contraire, n'est révélé par eux qu'à distance et quand il est trop tard : la fêlure silencieuse. « Pourquoi avons-nous perdu la paix, l'amour, la santé, l'un après l'autre? » Il y avait une fêlure silencieuse, imperceptible, à la surface, unique Événement de surface comme suspendu sur soi-même, planant sur soi, survolant son propre champ. La vraie différence n'est pas entre l'extérieur et l'intérieur. La fêlure n'est ni intérieure ni extérieure, elle est à la frontière, insensible, incorporelle, idéelle (*LS*, 180-181 — à propos de Fitzgerald).

La décision deleuzienne est celle-ci nous ne pouvons faire l'économie d'une « ligne abstraite » (l'incorporel ou l'esprit, par-delà toutes les représentations) qui double les effectuations ou les mélanges de corps et passe entre les dimensions; nous ne pouvons faire l'économie du virtuel, même et surtout dans une philosophie de l'immanence. Deleuze pose ainsi le problème de l'immanence unité immédiate de l'un et du multiple, « pluralisme = monisme », univocité, la solution proposée étant le concept de multiplicité virtuelle ou intensive (*DR*, 383-*fin*; *SPE*, 162; *MP*, 31). Le virtuel n'est pas un deuxième monde, il *n'existe pas hors* des corps bien qu'il *ne ressemble pas* à leur actualité. Il n'est pas l'ensemble des possibles, mais ce que les corps impliquent, ce dont les corps

sont l'actualisation. Mais l'abstraction commence quand on sépare le corps du virtuel qu'il implique, quand on ne retient que l'apparence désincarnée d'une pure actualité (représentation).

Dès lors la « communication » des différences n'est plus objet de dilemme. Chez Deleuze : 1/les corps impliquent le temps qu'ils expliquent, ou qui s'actualise dans les espaces-temps qu'ils déploient (milieux); 2/le temps impliqué dans les corps s'implique en soi, et complique les points de vue dans lesquels il se divise (différences « toutes communicantes »); 3/les mélanges de corps effectuent certains rapports de temps, certaines coexistences de points de vue, qui insistent à la limite des corps comme esprit (« mise en communication » des différences, c'est-à-dire relations). Les corps impliquent ce qu'ils expliquent, ou expliquent ce qu'ils impliquent ils sont signes, et ne perdent leur potentiel sémiotique que dans la représentation. Celle-ci, en effet, les « sépare de ce qu'ils peuvent » et ne retient d'eux qu'une pure actualité où s'annule l'intensité, présence sans présence de l'objectif-explicite (*PS*, 112-113; *LS*, 325 sq. « cette puissance d'hésitation objective dans le corps... »). Le temps communique avec soi, mais ne devient sensible, ou « n'entre » en communication avec soi, qu'à la rencontre des différents flux de durée qui l'incarnent (mélange de corps).

### *Aiôn et Chronos*

Revenons aux trois modes temporels. On remarque que le second (passé virtuel) est moins le complément que le concurrent du premier (présent de l'action), dans la mesure où le devenir ne cesse d'esquiver le présent : « Chronos veut mourir. » Deux conceptions de la durée se heurtent : celle, périodique et comme immobile dans sa perpétuité cir-

culaire, du présent de l'action ; et celle qui « ne se divise pas sans changer de nature » (B, 32, 36), perpétuel devenir qui défait le cercle, l'allonge en une ligne sans contour, « ligne abstraite ». La complémentarité concerne donc plutôt le deuxième mode (passé virtuel des dimensions) et le troisième (affirmation au futur de l'éternel retour). La répétition de chaque différence-dimension dans toutes les autres nous fait passer insensiblement de l'un à l'autre, et l'éternel retour deleuzien n'est rien d'autre que l'affirmation de la multiplicité intensive virtuelle du temps, de l'implication réciproque des différences. Aucune dimension n'est le centre du temps, mais chacune revient dans toutes les autres, et à son tour les fait revenir. Chacune est donc encore une sorte de cercle, mais décentré par rapport aux autres et ne coïncidant pas avec lui-même dans son retour (puisque'il revient dans les autres). On est loin de « l'insipide monocentrage des cercles » de la dialectique hégélienne (DR, 339). Le cercle se répète en devenant d'autres cercles, et ne répète ainsi que la différence des cercles de l'un à l'autre ou aux autres court la ligne abstraite ou *ligne de fuite*, qui ne fait pas contour mais s'enroule en se déroulant d'un cercle à l'autre. Affirmer le présent dans son hasard absolu, c'est-à-dire comme une dimension tirée au sort — nous-mêmes tirés au sort et certes pas « une fois pour toutes » — c'est affirmer le hasard « chaque fois » « pour toutes les fois ».

Entre le premier mode temporel (présent périodique) et les deux autres, il y a donc rupture. Deleuze ne cesse de marquer cette alternative : on ne peut pas à la fois agir et saisir l'événement comme tel. Quand le samouraï défendant le village se demande ce qu'il fait là, « qu'est-ce qu'un samouraï aujourd'hui, juste à ce moment de l'Histoire? » ; quand le soldat fuyard ou mortellement blessé se voit fuir, se voit mourir — ils éprouvent une urgence plus haute que celle de la situation, ils posent des ques-

tions inutiles qui paralysent l'action et qui cependant la concernent au premier chef. Ils cessent alors d'agir pour voir, mais ne reconnaissent rien dans ce qu'ils voient. Le monde a cessé d'être reconnaissable. Ils deviennent des « voyants », de parfaits « idiots » (*LS*, 122 ; *IM*, 257-261 ; *IT*, 13, 168, 229-230 — nous verrons au dernier chapitre que si « devenir-actif » a un sens, c'est précisément dans une pareille crise de l'action).

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 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 :

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 (*LS*, 9).

Aussi l'événement a-t-il lieu dans un temps sans durée, temps paradoxalement vide où il ne se passe rien. L'événement est statique, bien que pur changement, et n'est

perceptible qu'après coup — ou durant l'effectuation si celle-ci est longue — dans une attente interminable où le pas-encore et le déjà ne se détachent jamais l'un de l'autre. L'événement en tant que tel ne cesse d'advenir, il est impossible qu'il finisse. Arriver (*evenire*) est ce qui ne cesse jamais, malgré son instantanéité. Dans l'événement, les différents moments du temps ne sont pas successifs mais simultanés.

Alors le schéma ternaire se complique. Ce n'est pas seulement le présent, c'est Chronos tout entier (succession des présents) qui vacille. L'événement se déploie sur deux modes temporels à la fois, Chronos et *Aiôn*. Le présent ne savait pas rendre compte de lui-même, puisque le présent en lui-même ne passe pas, dans sa prétention à continuer. Il ne pouvait donc logiquement passer qu'en fonction d'un passé pur (le virtuel et son actualisation). Mais en cours de route l'explication a subverti ce qu'elle devait expliquer, et débouche sur tout autre chose qu'un présent qui passe — l'interminable instantanéité de l'événement (d'où le mot *Aiôn*, emprunté aux Stoïciens). L'instant ne passe pas, car en lui coïncident le futur et le passé. Ce n'est plus la vitesse relative des présents variables ou des milieux, c'est maintenant une vitesse absolue, instantanée, pure différentielle d'espace-temps qui dès lors ne dépend plus d'un espace parcouru ni d'un temps déterminé. La distinction de Chronos et d'*Aiôn* peut donc s'énoncer autrement le temps ne mesure plus un mouvement, il n'est plus le « nombre du mouvement ». Le rapport de subordination se renverse, et c'est maintenant le mouvement qui est subordonné au temps, à son hétérogénéité, à l'infinité de ses dimensions (*DR*, 120; *IT*, 355; *CC*, 41). L'événement n'est plus ce qui a lieu *dans* le temps, simple effectuation ou mouvement, mais la synthèse transcendante de l'irréversible, qui réunit et distribue l'avant et l'après de part et d'autre d'une césure statique, l'Instant.

En dérive la succession, le « cours empirique du temps » (IT, 354, 357).

Enfin, la distinction d'Aïôn 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 originairement 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 (nous y reviendrons). De l'esprit, on ne dira donc pas qu'il existe, mais qu'il *insiste* à la limite du corps (et du cerveau), qu'il *hante* une pure surface, éminemment fragile.

« Le fond de l'esprit » est d'abord « délire... hasard, indifférence » (ES, 4) : 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-obscurcs de la pensée se produisent dans cet intervalle précaire.

## *Devenir*

D'abord, penser s'avérait dépendant d'une rencontre, du surgissement d'une extériorité : le sens, qui s'implique et s'explique dans le signe, était la mise en contact de dimensions hétérogènes. C'était l'hypothèse transcendante d'un champ de forces. Mais ce champ se confond maintenant avec le Temps, différence interne ou multiplicité, complication de différences ou de points de vue intensifs irréductibles. Il faut donc non seulement relier sens et temps, mais penser le sens comme temps, ou plutôt comme rapport de temps. Nous disions que la vérité était inséparable d'une *heure*, parce qu'elle ne préexistait pas à l'acte de penser, à sa révélation ici et maintenant. A présent, nous devons comprendre qu'elle est elle-même une heure — ce qui se révèle n'est autre qu'un rapport de temps. « La vérité est en rapport essentiel avec le temps » (*PS*, 23). « Toute vérité est vérité du temps » (*PS*, 115). Le contresens serait de croire que Deleuze assigne un contenu à la vérité. Vérité *du* temps ne signifie certes pas « à propos du temps » ; la révélation est une présentation du temps lui-même, dans sa multiplicité. Ce qui est vrai, c'est le temps, en tant qu'il se présente. La vérité est ici pensée comme *devenir*, indépendamment de tout contenu.

Une personne vivante connaît des présents successifs qui marquent les époques de sa vie, et qui ne se mettent pas bout à bout mais constituent des plans différents, avec des sauts ou des ruptures de l'un à l'autre : une vie ne se déroule pas du début à la fin au présent. S'agit-il seulement d'événements, de contenus du temps, plutôt que du temps lui-même ? Certainement non, puisque l'événement implique une potentialisation, une ordination de l'exis-

tence qui fracture la durée apparemment continue en paliers hétérogènes, et sans laquelle il n'y aurait pas de passé. Les faits qui remplissent notre vie ont donc lieu dans des dimensions hétérogènes, et l'on appelle événement le passage d'une dimension à une autre — une effectuation dans les corps assez singulière pour impliquer une mutation intensive à l'échelle d'une vie (rencontre, séparation, etc.). Tomber amoureux, cesser de s'aimer ne logent dans aucun présent. Au-delà des actes et des sentiments, ce sont des crises temporelles, des subversions du présent dont le sujet ne sort pas indemne, identique à ce qu'il était.

Deleuze souligne combien, chez Bergson, les niveaux de passé pur diffèrent en nature des souvenirs, qui représentent des effectuations. Une dimension, pur point de vue ou différence d'intensité, ne se confond pas avec le milieu qui en dérive, « bloc d'espace-temps » constituant un présent périodique. Chaque espace-temps enveloppe une différence de temps, chaque milieu est l'actualité ou le développement achevé d'une dimension virtuelle. Le milieu *ne ressemble pas* à l'intensité pure dont il est l'actualisation.

### *Signe-2 habitude, disparaît, singularité*

Reprenons l'analyse des concepts d'habitude et de milieu. On dirait que l'habitude est tournée d'un côté vers la dimension intensive qui est la sienne, de l'autre vers le milieu qui enveloppe cette dimension. La contraction produite à force de répétition une différence nommée habitude, et qui n'est pas autre chose que le *signe* (DR, 100, 106). Contrairement au sens courant, le mot habitude renvoie moins ici à la faculté de reproduire l'identique (« répétition-mesure », ou rengaine) qu'à la captation ou à la « conservation » d'une différence (« répétition-

rythme », ou *ritournelle*). Sans doute est-ce d'une certaine façon la même chose, comme dans le cas d'une musique trop écoutée que nous finissons par ne plus entendre, ou ne plus attendre la seconde répétition est « seulement » la représentation empirique de la première, la manière dont elle apparaît dans la représentation (*DR*, 33). Mais précisément, les deux répétitions ne reviennent au même que du point de vue de la seconde, ou de la représentation, puisqu'on veut seulement dire par là qu'elles se rapportent au même objet de reconnaissance (telle pièce de musique).

Sous le présent périodique et mesurable, nous devons donc considérer le retour d'une intensité qui constitue le signe. L'intensité en effet ne dure pas ; simple ébauche, présence évanouissante, elle tend vers 0 quel que soit son niveau. De telles émergences nous maintiendraient dans un pur chaos si des synthèses passives ne s'effectuaient en nous, capables de contracter les vibrations, l'instant récurrent de l'intensité. De ces synthèses découle la « répétition activement représentée » (*DR*, 104), présent vivant ou milieu, qui convertit le signe senti en l'urgence d'une situation à laquelle il faut réagir (*DR*, 107). Réagir, en effet, c'est interpréter le signe, le développer (*DR*, 100). Tout milieu, toute situation est donc conditionnée par une synthèse passive sans laquelle aucune réaction ne serait possible, car le corps ne subirait qu'une excitation ponctuelle, évanouissante, simple coup, pulsation non liée (« des coups de fouets qui claquent comme des artères », *QPh?*, 189). Le corps s'accroche aux milieux comme l'esprit à des *opinions*, lesquelles constituent des milieux de pensée, moins pour penser que pour agir intellectuellement, c'est-à-dire réfléchir (pensée volontaire). L'opinion soumet les idées à un enchaînement réglé, « suivant un ordre de l'espace et du temps » (*ibid.*), et le faux dualisme du corps et de l'esprit dépend de l'instauration de tels

milieux de pensée. L'œil aussi a ses milieux, milieux optiques ou *clichés*, où il ne s'agit plus de voir mais de reconnaître et de « s'y retrouver » (sur les clichés, *IM*, 281-fin et *IT*, 32; et aussi *FB-LS*, 60). Un milieu est exactement un ordre de conformité sur lequel on peut compter pour agir nous nous attendons, dans des conditions d'expérience identiques, à ce que la même sensation se reproduise. Ainsi, l'habitude induit une attente, une présomption ou une prétention qui convertit la reprise de la différence en une reproduction du même, qui déploie la sensation dans un champ actif de représentation. Même un organe n'est pas autre chose qu'une habitude reconnue et dès lors utile, si bien que l'organisme renvoie à un *corps sans organes* où les organes sont sentis avant d'être agis, où les fonctions sont autant de sensations constituantes et individuantes sous leur travail périodique et reproducteur. Ce « corps intense » ne s'oppose pas aux organes, mais à l'organisme en tant que coordination de formes constituées. Il consiste dans une incessante naissance d'organes, émergents-évanouissants (*ACE*, 384-396; *MP*, 6<sup>e</sup> plateau; *FB-LS*, rubrique VII — la notion apparaît dans *Logique du sens* : 108, 220 n., 230-231, 237, 261).

Un milieu est la représentation d'une différence, d'une dimension temporelle qui s'actualise dans la contraction. Soit deux exemples empruntés à Proust. Combray fut un milieu, et ressurgit longtemps après comme un monde originaire : « 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... » (*DR*, 115, et *PS*, 19, 71, 75-76); « l'en-soi de Combray » est une intensité, un signe qui enveloppe un monde virtuel. A l'inverse, Albertine n'est pas — ou pas encore — un milieu; elle le deviendrait si entre elle et le narrateur s'instaurait une relation conjugale réglée, soumise à des points cardinaux. C'est pourquoi Albertine est si intéressante :

tant que l'ardeur explicative du narrateur (action) ne l'emporte pas sur sa capacité à être dérouté par elle (synthèse passive), elle est pur rythme dans sa vie, retour insistant de la différence, plutôt que reproduction de traits identiques livrés à la routine de la reconnaissance. L'habitude contemplative n'est pas une routine, bien qu'elle puisse être recouverte et peu à peu défaits par elle, comme l'inégalité rythmique par la rengaine.

Qu'est-ce que cette inégalité enveloppée dans la sensation? Cette question rejoint celle de la pluralité des lignes de temps dans un « même » sujet. Face à la question « qui (ou que) suis-je? », Deleuze invoquait des habitudes, des contractions qui engendrent attente et prétention : je suis ce que j'ai, l'être est un avoir. Je suis ce que j'ai, autrement dit je suis inséparable d'autre chose dont la préhension me constitue : je suis pour autant que je préhende. D'où la reprise d'un mouvement conceptuel plotinien, se retourner vers ce dont on « procède » pour le « contempler » (si bien qu'à la limite nous sommes nous-mêmes des contemplations) :

Nous ne nous contemplons pas nous-mêmes, mais nous n'existons qu'en contemplant, c'est-à-dire en contractant les éléments dont nous procédons... et nous sommes tous Narcisse par le plaisir que nous éprouvons en contemplant (autosatisfaction), bien que nous contemplions tout autre chose que nous-mêmes... C'est toujours autre chose... qu'il faut d'abord contempler, pour se remplir d'une image de soi-même (DR, 101-102).

L'objection mécanique serait que pour contempler il faut être, et non l'inverse, et par conséquent être un sujet. Mais Deleuze remonte en deçà de la réceptivité (ou capacité de percevoir), jusqu'à une sensation originaire qui la constitue (DR, 107). On remarquera d'ailleurs que *L'image-mouvement* établit une différence de nature entre l'affect et la perception, cette dernière étant liée à l'action. La perception

d'un milieu suppose en effet la contraction préalable de ses éléments, même si celle-ci reste implicite ou recouverte par la représentation, par l'urgence de la situation<sup>1</sup>.

Qu'est-ce que cette sensation originaire ? La contemplation se rapporte à l'affect, qui implique un rapport de forces. Contempler, c'est capter une ou plusieurs forces, comme un tissu devient un œil lorsqu'il réussit à capter la lumière. Capturer est autre chose qu'être excité, puisqu'il s'agit de lier l'excitation, d'en faire un principe, d'en contracter les vibrations successives. Capturer est une habitude, et l'habitude est le produit positif du rapport de forces. Contempler, contracter, habiter est le propre de la force subjuguée qui conserve l'évanouissant, qui noue une relation au lieu de la laisser échapper. Or une force n'est pas séparable de son rapport avec une autre force au moins. La force passive, habitus, contemple le rapport dont elle procède, elle le conserve. L'objection ne paraît pas subsister.

La sensation enveloppe « une différence de niveau constitutive, une pluralité de domaines constituants » (FB-LS, 28-29). Deleuze nomme *disparis* ce système où communiquent des dimensions hétérogènes, et qui conditionne tout événement rien n'apparaît, rien n'existerait s'il n'y avait pas de rapports inégaux, si les calculs de « Dieu » tombaient toujours justes (DR, 286). Une « chose » existe pour autant qu'elle apparaît, non pas forcément à une conscience humaine mais en tant que force qui s'affirme en s'exerçant sur autre chose (pouvoir d'affecter) ou bien en captant autre chose (pouvoir d'être affecté). A quoi *tient* le monde et tout ce qui existe, quelle

1. La contraction surgirait comme telle si la réaction était différée ou paralysée. Cf. l'image-affectation, et surtout l'optique et le sonore purs où s'accomplit le passage de *L'image-mouvement* à *L'image-temps*, avec la « rupture du schème sensori-moteur ».

est la *consistance* du monde, si l'on veut bien considérer que ce qui nous apparaît dans la représentation suppose une sensation, un affect, ou que le donné perceptif suppose un apparaître, une différence « par quoi le donné est donné » (*ibid.*)? Le monde que nous nous représentons se noue dans des rapports de forces, il consiste au sens fort dans un chevauchement d'affects variables qui sont les événements de la Nature. Un corps n'est pas une chose, une substance, il n'a pas réellement de contours, il n'existe qu'en tant qu'il affecte et est affecté, qu'il est senti et sent. Qu'est-ce qu'un corps sinon une certaine manière de peser, de résister, d'opacifier, etc. (*FB-LS*, 39)? La représentation désincarne le corps : on ne donne pas forme sans contourner le corps et lui enlever son dehors, sans mettre le dehors à l'extérieur au lieu de l'impliquer. La représentation isole le corps, elle le sépare de ce qu'il *peut*; la ligne-contour dessine des anges plutôt que des corps. De même le visage ne prend corps qu'en apparaissant, qu'en s'effaçant, qu'en se détournant, jamais dans le face-à-face (*MP*, 154 sq., 208-209; *IM*, 144). En d'autres termes, le corps ne tient à rien il n'est pas, il *insiste* seulement (*FB-LS*, 36). Le monde régulier, homogène de la représentation enveloppe les *singularités* à partir desquelles il se déploie, et se déploie comme divers. Deleuze montre ainsi le rôle de la sensation dans la science. Il n'y a pas de science sans des « observateurs partiels » installés « au voisinage des singularités », et qui ne la rendent pas subjective puisqu'ils sont « des points de vue dans les choses mêmes ». La science est elle-même perspectiviste au sens spécial défini par Deleuze : elle n'atteint pas à une vérité seulement relative, mais à une « vérité du relatif » (*QPh?*, 122-126).

Qu'est-ce qu'une singularité? La singularité se distingue de l'individuel ou de l'atomique en ce qu'elle ne cesse de se diviser de part et d'autre d'une différence d'in-

tensité qu'elle enveloppe. La singularité est un motif aujourd'hui répandu dans la philosophie contemporaine, mais il importe ici de préciser son sens deleuzien, original et précis. Le concept de singularité est fondé sur la notion de « rapport différentiel » ou « dispars », qui permet d'éviter une réduction du simple à l'atomique et par conséquent la confusion du singulier et de l'individuel. Les singularités correspondent à des valeurs de rapports différentiels (*DR*, 228, 270-271, 356) ou à des répartitions de potentiels (*DR*, 154-155, 286-287, 356). Ce concept a donc une origine à la fois mathématique et physique. Il se forme à partir de la théorie des équations différentielles (et du rôle des « points singuliers » dans la recherche des solutions), et de l'étude des systèmes « métastables ». Mais il s'applique sans métaphore au champ existentiel et même ontologique, puisque le temps lui-même implique des différences d'intensité. La singularité selon Deleuze témoigne du paradoxe de la différence, d'être une et multiple à la fois, tel un « point-pli » (*Le pli*, 20). La singularité est à la fois *préindividuelle* et *individuate* (*DR*, 317-327). Les individus eux-mêmes ne sont pas singuliers, bien qu'ils se constituent « au voisinage de » certaines singularités, de sorte qu'ils sont originellement en rapport avec autre chose (*DR*, 154 sq., *LS*, 136; *MP*, 314-315, 321, 457 sq., 507 sq.). De là une définition immanente de l'individu par ses affects, plutôt que par sa forme ou sa figure séparée. A quoi suis-je sensible? par quoi suis-je affecté? Je n'apprends mes propres singularités qu'en expérimentant (*MP*, 314; *SPP*, 166).

Revenons à la sensation constituante, à la contraction individuate. Nous nous heurtons maintenant à un dualisme latent des forces actives et des forces passives, et à la difficulté de faire coïncider les deux manières de penser le signe, les deux schémas de dispars forces et points de vue. Deux différences entrent en communication et réson-

nent ensemble, de part et d'autre de leur distance. Chacune enveloppe l'autre, la répète ou la reprend à son niveau. La réciprocité, bien qu'inégale, est donc entière, et ne suffit pas à induire un clivage actif-passif. Bien plus, c'est chaque différence qui tour à tour est impliquante ou impliquée, c'est-à-dire affectée-affectante. La seule issue logique est de porter le clivage dans la différence même, et de considérer chaque différence comme un système d'action et de réaction, le rapport entre les différences s'établissant dans les deux sens entre l'activité de l'une et la passivité de l'autre. « A la fois c'est chaque force qui a un pouvoir d'affecter (d'autres) et d'être affecté (par d'autres encore), si bien que chaque force implique des rapports de pouvoir. » D'où la distinction d'une matière et d'une fonction de la force (*F*, 78) la force est clivée, elle comporte un pôle actif et un pôle passif.

Nous pouvons dire maintenant dans quelle circonstance un point de vue devient réactif et renverse la hiérarchie au sein de la relation. Il devient réactif lorsqu'il est isolé, privé de distances et de perspectives (ou bien — autre formulation — lorsqu'une singularité est coupée de ses prolongements). La force est ainsi « séparée de ce qu'elle peut » (*NPh*, 26, 130), elle perd sa mobilité, sa faculté de passer dans les autres points de vue et d'en être affectée, bref son aptitude au devenir. Le point de vue sectionné opère maintenant comme pôle d'identité ou de reconnaissance absolue, minimum affectif ou intensité 0 (« trou noir »); tout ce qu'il n'est pas devient néant, est nié. Subsiste seulement un peu de rage comme dernière lueur, comme chez les âmes damnées de Leibniz, « durcies sur un seul pli qu'elles ne déferont plus » (*Le pli*, 96-101). Pouvoir se rapportant à l'agir comme au pâtir, c'est en même temps que la force inactivée est condamnée à réagir, et que ses affects, anéantis, se réduisent au ressentiment. Finalement, actif et réactif sont les deux pôles

d'une force essentiellement passive, sensible, l'aptitude à affecter dérivant du pouvoir d'être affecté (aimer, à force non pas d'être aimé mais de sentir ou d'être sensible). La force perçoit et éprouve avant d'agir, et n'induit un effet chez autrui qu'en fonction de ce qu'elle éprouve. Est-elle capable de *don*, ou seulement de compétition (*IT*, 185-186)? De toute façon, ce n'est jamais la violence qui affecte, puisqu'en elle-même elle est seulement terrorisante ou paralysante. L'affect émane toujours de la force qui s'affirme et de la volonté qu'elle exprime, fût-elle négative (volonté de violence) — la violence effective n'étant que le concomitant.

Le dilemme des forces et des points de vue est levé, mais l'idée d'une individuation contemplative présente encore une difficulté logique. L'habitude consiste en effet dans la captation d'un point de vue (signe); or, cette rencontre suppose que la force captante occupe déjà un point de vue, s'il est vrai qu'un affect, ou qu'un rapport de forces, est la rencontre de deux points de vue hétérogènes. Une individualité préalable paraît donc présupposée. Comment éviter ici le dilemme d'une régression à l'infini? C'est que la conséquence rigoureuse de l'individuation contemplative est celle-ci : un sujet n'apparaît que dans la disjonction de deux points de vue, la disparation précède en droit la séparation. La force ne devient sujet qu'en contractant une habitude, en passant d'un point de vue à un autre : un point de vue isolé n'est pas sensible, au double sens du terme<sup>1</sup>. Nous sommes des habitudes contemplatives, mais nos contemplations sont entre deux milieux, là où quelque chose devient sensible. Nous naissons, ne consistons ou ne

1. C'est pourquoi le tracé d'une *ligne de fuite*, dans le perspectivisme deleuzien, requiert la coexistence de deux points de vue au moins, et met en crise la représentation : elle est devenir, elle fait fuir la représentation (*D*, 47-63; *MP*, 17).

devenons sensibles qu'*au milieu*. Origines et destinations ne sont que des effets illusoires de la représentation, lorsque l'affect est retombé. L'événement est toujours au milieu, et nous n'apparaissions comme des choses que dans sa retombée. C'est dire combien le sujet est *ambigu* (LS, 138-139). Sous le cogito constitué qui rentabilise ses propriétés, un J'habite ou Je sens qui se confond avec elles et avec les points de vue qu'elles impliquent : il n'y a pas de Je sens qui ne soit un Je sens *que je deviens autre*. L'habitude constituante est passage, transition.

Les devenirs contemplatifs sont la consistance même de notre existence, ou ce qui fait qu'on y distingue quelque chose, qu'y luisent des points saillants ou remarquables, des reliefs et des singularités, au lieu d'une nuit indifférenciée (le reste est action, exploitation ordinaire des milieux). L'affect est l'intéressant par définition, le signe ou ce qui force à penser — le *désir*. Qu'est-ce en effet que le désir pour Deleuze? Ni manque ni spontanéité (D, 108 et 116). Le désir est local et singulier, et se confond avec les contemplations mêmes, ces signes violents qui entraînent le sujet dans un devenir-autre et lui forgent une volonté qui en veut le retour et l'explication. Le désir est donc lui-même une *synthèse passive*, plutôt qu'une impulsion vide qui demanderait à s'extérioriser. Il commence au-dehors (« le Dehors d'où vient tout désir », D, 116), il naît d'une rencontre. La poussée intérieure, prétention liée à l'habitude contemplative, est seconde par rapport à la rencontre; elle renvoie à une volonté impersonnelle conquise dans la rencontre et à laquelle le sujet obéit, à un « On veut » qui réclame le retour du signe. Le désir renvoie à une joie première de la différence ou de l'affect (sens/sensation), et c'est une joie de découverte, non de soulagement, joie d'*apprendre* qui veut son propre retour (PS, 14; sur le lien du désir et du sens, cf. LS, 30<sup>e</sup> série; ACE, 129-130; MP, 313-315). On n'interprète et ne vit le

désir comme manque, et le plaisir comme suppression du désir-manque, qu'à force de prendre l'effet pour la cause, comme dans l'inversion dialectique. Inséparable d'une connexion, d'un agencement variable de composantes hétérogènes qui produit l'affect, le désir est *machine* (D, 108, 115-116, 119-120, 125-127; MP, 191-192).

### *Synthèse disjonctive et différence éthique*

L'hétérogénéité ou la divergence des points de vue ne s'affirme comme telle qu'au cours d'un devenir : un point de vue suppose originairement un autre point de vue au moins, avec lequel il est en rapport. Seule une rencontre fait advenir les points de vue dans leur différence respective et constitutive. Un point de vue ne s'appréhende comme ce qu'il est — pure différence — que dans sa différence avec d'autres points de vue. Séparément, il est seulement une manière subjective de se représenter le monde. La représentation égalise les points de vue et ne maintient qu'une divergence relative, par rapport à un objet commun perçu sous divers angles. Mais ce qui rend sensible la différence des points de vue, c'est la différence, le dispar, le signe. La sensation (ou l'affect) suppose une telle disparité, et l'émergence concrète d'un point de vue renvoie à un tel système. Un point de vue ne devient sensible que dans sa différence avec un autre point de vue au moins. Nouvelle raison d'énoncer qu'un milieu en suppose toujours déjà un autre au moins, à distance duquel il apparaît.

Le dispar préside à la différenciation. En quel sens y a-t-il en même temps devenir ? Chacun des deux points de vue devient sensible dans sa différence avec l'autre, mais aussi du même coup en passant dans l'autre, puisque la coexistence des points de vue est un enveloppement

mutuel (la différence comme rapport positif). Le dispar fait fuir la représentation, la différence des points de vue trace une ligne de fuite. Un sujet naît au cœur du système, ambigu, d'emblée divisé puisque la distance qui résonne est double et inégale. Le sujet est un va-et-vient, un aller-et-retour, un « survol » dissymétrique (*QPh?*, 198). Un point de vue s'affirme en se différenciant d'un autre, et ce processus même suppose qu'il passe dans l'autre, ou devienne l'autre (« à la différence de niveau près »). Le processus de différenciation renvoie donc à une *zone d'indiscernabilité* où les points de vue s'échangent et passent l'un dans l'autre (*IT*, 93-96, 109, 264; *CC*, 92). Le dispar est « distinct-obscur », c'est-à-dire aussi bien « distinct mais indiscernable » (*IT*, 95), « différencié sans être différencié » (*DR*, 276). Il est une liaison non localisable (*DR*, 113; *IT*, 169). On ne sait pas « où finit quelque chose, où commence autre chose » (*IT*, 201), comme dans ces pour-parlers dont « on ne sait plus s'ils font encore partie de la guerre ou déjà de la paix » (*P*, 7). Nous retrouvons ici Aïôn, et l'insoluble chevauchement des deux questions : qu'est-ce qui s'est passé (vitesse infinie d'un résultat)? qu'est-ce qui va se passer (lenteur infinie d'une attente)? Dans la transition des perspectives, nous ne devenons pas sensibles sans devenir en même temps et par là-même *imperceptibles*. C'est pourtant là que nous nous distinguons, que nous sommes distingués, que nous accédons au « nom propre » et que nous devenons « quelqu'un ».

Aimer ceux qui sont ainsi : quand ils entrent dans une pièce, ce ne sont pas des personnes, des caractères ou des sujets, c'est une variation atmosphérique, un changement de teinte, une molécule imperceptible, une population discrète, un brouillard ou une nuée de gouttes (*D*, 81).

La plus profonde idée de Deleuze est peut-être bien celle-ci : que la différence est aussi bien communication,

contagion des hétérogènes; qu'en d'autres termes une divergence n'éclate jamais sans contamination réciproque des points de vue. « La disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication... A l'exclusion des prédicats se substitue la communication des événements » (*LS*, 203-204). La rencontre conceptuelle du Dehors et de l'Implication, l'*in*-détermination du temps comme extériorité compliquée ou différence interne, conduisent au concept de *synthèse disjonctive* comme nature même de la relation (Deleuze dit parfois « disjonction incluse », *E*, 59-60; *CC*, 139). Relier, c'est toujours faire communiquer de part et d'autre d'une distance, par l'hétérogénéité même des termes. Une rencontre effective n'est certes pas fusionnelle, il y faut toute une « politesse », un art des distances (ni trop près, ni trop loin)<sup>1</sup>. L'indiscernabilité des points de vue n'équivaut pas à une homogénéisation, comme en physique des potentiels disparates tendent à se répartir également lorsqu'ils entrent en rapport le disparais rend les points de vue indiscernables, non point indistincts.

La grande idée est donc celle-ci les points de vue ne divergent pas sans s'impliquer mutuellement, sans que chacun « devienne » l'autre dans un échange inégal qui n'équivaut pas à une permutation. L'idée dérive du concept de multiplicité, d'après lequel une pure différence n'a avec d'autres qu'un rapport de différence, mais ne s'affirme précisément comme telle qu'à distance des autres. Un point de vue ne s'affirme ou ne devient sensible qu'en mesurant la distance qui le sépare des autres, en allant jusqu'au bout de la distance, en passant dans les autres points de vue. S'il est vrai qu'un point de vue ne s'actualise qu'en faisant passer l'autre, parce que deux

1. Cf. l'inoubliable hommage à François Châtelet du 28 novembre 1987, dont *Péridès et Verdi* constitue le résumé : *PV*, 13-14.

points de vue ne peuvent coexister actuellement, le processus n'en implique pas moins la coexistence virtuelle des points de vue, leur enveloppement et leur reprise mutuels — « point de vue sur le point de vue », dans les deux sens (LS, 205).

*Virtuel* ne s'oppose pas ici à réel mais à actuel (DR, 269). Il faut bien en effet que la coexistence virtuelle soit pleinement réelle puisqu'elle conditionne l'affect, qui est la consistance même de l'existant. Mais comment cette coexistence peut-elle être vécue s'il n'y a de sujet qu'individué ? Quelle est en d'autres termes la consistance de ce « sujet larvaire » évoqué plus haut ? La réponse est dans la notion récente de *crystal de temps*, qui précise la nature du distinct-indiscernable (IT, chap. IV). Ce qui a cessé d'être discernable dans le devenir, ce ne sont pas seulement les points de vue, mais la dualité même de l'actuel et du virtuel. Deleuze décrit une « image biface, actuelle et virtuelle », où la distinction de l'actuel et du virtuel subsiste mais est devenue inassignable (ainsi dans le cinéma d'Ophuls, de Renoir, de Fellini et de Visconti — cf. aussi CC, 83). L'actuel ne s'est pas évanoui au profit du seul virtuel, car cela ne serait précisément pas vivable, mais il est devenu impossible de le localiser. On voit donc comment la coexistence virtuelle peut être vécue : dans la permutation incessante de l'actuel et du virtuel. Le sujet persiste, mais on ne sait où. Le sujet du devenir est dit larvaire parce qu'indécidable et problématique.

La possibilité de conserver l'affect comme tel et non sa retombée, de le rendre incessant, d'atteindre par conséquent à l'interminable temps vide d'Aïôn, définit l'enjeu *pratique* création, d'art ou de philosophie (bien que Deleuze accorde un statut créatif à la science, puisqu'elle aussi « affronte le chaos », il montre qu'elle n'a pas pour objet de conserver l'événement). Une philosophie n'est pas un point de vue, et n'a pas davantage pour but de

faire s'accorder les points de vue. Elle les fait disjoncter, au contraire ; elle parcourt des distances et crée les signes capables de les conserver comme telles (concepts). De même l'art, qui ne représente pas le monde, mais à son tour le fait disjoncter, par percepts et affects. Le penseur n'est pas éclairé par une lumière naturelle ; il disjoncte forcément, mais disjoncter produit moins le trou noir que la lumière collant au noir (« distinct-obscur »), lueur ou feu follet, éclair. Non pas l'autisme et son effondrement, mais la schizophrénie en tant que *processus* ou devenir (DR, 43, 155, 190-191, 250-251 ; ACE, 11 et 89-93).

« Point de vue sur un autre point de vue » : cet énoncé, qui serait absurde dans le monde de la représentation, prend un sens au niveau virtuel. Les points de vue ne se touchent pas, ne sont pas contigus. Il n'y a pas de panorama même virtuel de l'ensemble des points de vue, car ce serait maintenir tous les caractères de la représentation, mais seulement des cristaux de temps où l'actuel n'est plus assignable. La consistance du virtuel est la mobilité même des points de vue, chacun n'enveloppant les autres qu'en s'enveloppant à son tour en eux, de part et d'autre d'une frontière insaisissable. Cette mobilité, ce chevauchement incessants s'estomperaient avec la réalisation du devenir, c'est-à-dire l'actualisation achevée de l'un des points de vue. Ce serait en effet mettre fin à la distance positive qui rend sensibles les points de vue, et quitter le champ des différences absolues pour celui de la représentation et de l'action, où la différence n'est plus que l'envers d'une ressemblance relative.

Toutefois, il ne suffit pas de dire que le sujet naît dans la disjonction. Inséparable d'une identification, il ne se confond pas avec elle. Je sens que je deviens autre le sujet est toujours au passé, il s'identifie à ce qu'il cesse d'être en devenant un autre, et plutôt que « Je suis », le cogito s'énonce « J'étais » — autre façon de dire « Je est

un Autre » (*LS*, 360). Le sujet va de la disjonction incluse qui l'inaugure, à l'identification exclusive qui le sépare de ce qu'il devient. La première personne est toujours rétrospective, le sujet est « sans identité fixe, toujours décentré, *conclu* des états par lesquels il passe » « C'était donc ça ! C'est donc moi ! » (*ACE*, 27). Cette philosophie — faut-il le préciser ? — n'élimine pas le sujet, comme on le dit parfois pour se rassurer en s'offrant une réfutation facile. De fait, nous passons notre temps à dire Je, à nous identifier, à nous reconnaître et à décliner nos propriétés. Ce que montre Deleuze, c'est que le sujet est effet et non cause, résidu et non origine, et que l'illusion commence quand on le tient justement pour une origine — des pensées, des désirs, etc. Commence alors la longue histoire de l'origine, d'autant plus urgente à rechercher qu'elle est forcément introuvable histoire d'angoisse et de névrose, voyage dans le trou noir. Il appartient à l'identité d'être perdue, et à l'identification de commencer toujours trop tard, après coup.

En tirer les conséquences, c'est affirmer la vie comme cette « cohérence secrète excluant celle du moi », affirmer un « homme sans nom, sans famille, sans qualités » comme celui que je deviens ou ne cesse de devenir, ou que je suis en tant que je deviens (*DR*, 121). Ce n'est plus seulement la fêlure, qui me sépare de ce que j'étais (matière du passé), laissant le sujet suspendu dans le vide, incapable de se rejoindre. C'est une *rupture* avec la forme même du passé, qui nous rend capables d'aimer (*MP*, 244). Aïôn, le temps vide ordinal de l'événement ne cesse de faire advenir *On* là où j'étais. Une dernière reformulation du cogito pourrait donc être « On pense » ou encore « il pense » au sens où l'on dit qu'il pleut et qu'il y a du vent (*D*, 78 ; *MP*, 324). L'affect ne peut être éprouvé que par un sujet, mais cela n'implique nullement qu'il soit personnel ou qu'il soit de part en part le sien. Au

contraire, le sujet l'éprouve dans un déportement de soi qui ne le laisse pas tel qu'il était auparavant. Aussi bien devient-il mon affect, mais pour autant que je deviens autre et au fur et à mesure que l'intensité retombe. Que la forme du Je ne coïncide pas avec l'affect ne concerne pas seulement la description psychologique de celui-ci ; elle découle de sa logique même. La conséquence est qu'un sujet ne devient pas autre à partir d'une identité qui serait originellement la sienne. Il n'a que les identités conclues de ses devenir, multiplicité indéfinie et ouverte qui ne cesse de déplacer son centre en différant d'avec soi. Autrui, en tant qu'il renvoie à l'altérité constitutive des points de vue, est premier par rapport au sujet, et préside à la division du moi et du non-moi (*LS*, 356-361).

On comprend maintenant que la révélation de l'heure soit autre chose qu'un simple contenu dévoilé au sujet pensant. Elle disloque le sujet, l'ouvrant à la multiplicité de ses individuations possibles ; elle met en crise le modèle traditionnel de la vérité, fondé sur l'identité et la reconnaissance (*IT*, 170). La vérité selon Deleuze est l'affect (sensation/sens), en tant que mise en perspective de possibilités d'existence hétérogènes. Elle est le surgissement de la distance *dans* l'existence, de la divergence *dans* le monde. La vérité est *différence éthique*, évaluation de modes d'existence immanents dans leur synthèse disjonctive.

Rien ne montre mieux l'incompatibilité des deux conceptions de la vérité — reconnaissance et « art des distances » — que la montée des *puissances du faux* dans la narration. De Melville à Borges, d'Orson Welles à Resnais et à Robbe-Grillet, le devenir émerge comme tel dans la littérature et le cinéma grâce à des procédés falsifiants capables de produire dans le langage et dans l'image l'indécision propre à la vie et au corps, de maintenir des « alternatives indécidables » et des « différences inexplica-

bles » (*IT*, chap. V-VI et 264; *CC*, 132-133). C'est en même temps que « la narration devient temporelle et falsifiante » (*IT*, 172). Aux yeux de « l'homme véridique », qui réclame de l'information, qui compte sur une « réalité » une et objective où toutes les disjonctions sont exclusives (ou bien... ou bien...), le monde immanent apparaît forcément comme une gigantesque escroquerie — comme si un Dieu escroc, néo-baroque ou néo-leibnizien, avait fait passer à l'existence tous les mondes impossibles à la fois (*Le pli*, 84 — sur l'escroc, qui « impose une puissance du faux comme adéquate au temps », cf. *IT*, 173). Les « vérités du temps » sont falsifiantes, du point de vue de la réognition.

La différence éthique se distingue absolument de l'opposition morale en ce qu'il n'y est plus question de juger l'existence en général au nom de valeurs transcendantes, sans percevoir la variété et l'inégalité de ses manifestations (*SPE*, chap. XVI; *SPP*, chap. II). Elle relève d'une évaluation immanente : l'émergence de la valeur n'est pas séparable d'une expérience, se confond avec une expérience. Un clivage axiologique persiste, par-delà l'alternative de la transcendance et du chaos, mais sur la base d'un critère immanent, inhérent à l'expérience même, qui renvoie morale et nihilisme dos à dos : l'intensité affective, la différence sentie de deux systèmes d'intensités affectives au moins. Il n'y a pas de critère moins « subjectif », malgré les apparences, puisque l'affect implique précisément la faillite de l'intériorité constituée et ne délivre son verdict que sur une frange inassignable où les personnes ne se reconnaissent plus (cf. *supra*, chap. II); il n'y en a pas de moins arbitraire, une fois dit que la nécessité se conquiert dans l'épreuve du dehors (cf. *supra*, chap. I).

Nous n'avons pas la moindre raison de penser que les modes d'existence aient besoin de valeurs transcendantes qui les compareraient, les sélectionneraient et décideraient que l'un est « meil-

leur » que l'autre. Au contraire, il n'y a de critères qu'immanents, et une possibilité de vie s'évalue en elle-même aux mouvements qu'elle trace et aux intensités qu'elle crée sur un plan d'immanence; est rejeté ce qui ne trace ni ne crée. Un mode d'existence est bon ou mauvais, noble ou vulgaire, plein ou vide, indépendamment du Bien et du Mal, et de toute valeur transcendante. il n'y a jamais d'autre critère que la teneur d'existence, l'intensification de la vie (*QPh*?, 72).

Quels affects, quelle possibilité de vie émanent de tel mode d'existence? Nous enferme-t-il dans l'angoisse ou est-il au contraire riche en affects? Inversement, quel mode d'existence pour tels affects? Et quelles seraient les conditions d'un mode d'existence qui compromettrait moins que d'autres le devenir et la chance de nouvelles rencontres, de nouveaux affects? Le critère immanent de l'éthique est aussi celui de la colère et de la création sociales (« Les pouvoirs ont moins besoin de nous réprimer que de nous angoisser », *D*, 76). Toutefois la révolution vaut moins par son avenir, supposé ou effectif, que par la puissance de vie qu'elle manifeste ici et maintenant (devenir). Quand ses lueurs immanentes disparaissent sous le rayonnement abstrait d'un idéal ou fondement qui se subordonne la pratique, la colère est mise au service du Jugement, et les damnés connaissent leur heure de gloire. Commence alors l'interminable calcul paranoïaque des écarts ou déviations, des fidélités et des trahisons, bref des degrés de participation relative à l'Idée, dans une rage de récognition qui s'oppose au caractère profondément indécidable de tout devenir social ou révolutionnaire (*S*, 95; *MP*, 590-591; *CC*, 170).

En simplifiant à l'extrême, nous pouvons dire que l'échelle intensive comporte au moins un minimum le point de vue isolé, séparé de ce qu'il peut, celui d'une existence arrêtée vivant d'opinions et de clichés, angoissée et vindicative (le damné selon Leibniz). Mais aussi un

maximum le point de vue créateur, celui d'une existence en devenir absolu, capable d'appréhender et de « conserver » les distances, d'éprouver la différence du haut et du bas : *devenir-intense, devenir-imperceptible*. Entre ces deux limites, une existence en devenir relatif, qui éprouve des distances mais de manière fugitive, incapable de les contracter ou de les contempler, de les faire revenir. Or, « rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient, qui disparaissent à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage » (*QPh?*, 189)<sup>1</sup>.

Le point de vue « le meilleur » est en somme un point de vue limite : il n'est meilleur que parce qu'il passe par tous les points de vue, parce qu'il affirme et vit la différence éthique. Il n'ignore pas les points de vue bas, il les vit même intensément, et considère depuis eux l'ensemble des possibilités d'existence, quitte à inverser ensuite la perspective et à parcourir la distance dans l'autre sens (la bassesse vue d'en haut). Et toujours, nous retrouvons l'idée qu'il n'y a pas plusieurs vérités mais une vérité elle-même multiple et différenciée. La vérité est l'épreuve de la différence éthique, où la vie « ne se divise pas sans changer de nature » à chaque nouvelle distance parcourue, à chaque nouvelle perspective conquise. La différence éthique est rythme. Devenir intense ou imperceptible, c'est condenser les époques successives, les lignes simultanées, les possibilités éprouvées dans la synthèse disjonctive d'un seul et même Événement, dans le système ouvert et résonnant d'une vie.

1. Pour l'esquisse d'une typologie immanente, cf. *NPh*, chap. IV, et 56-59 (détermination du concept de volonté de puissance comme principe immanent, « plastique », « pas plus large que ce qu'il conditionne », donc déjà semblable à une multiplicité intensive), cf. aussi *LS*, 21<sup>e</sup> série; *IT*, 179-192; *SPP*, chap. VI; *CC*, chap. VI, X, XII, XV.

*Ritournelle, heccéité, discours indirect libre*

La vérité comme heure est habitude contemplative, signe, devenir. Développer le signe n'est pas du tout chercher un sens caché, puisque le sens se confond avec le dynamisme même du développement, mais parvenir à le répéter, à répéter le pur mouvement, à le contracter en un signe qu'il faut appeler *ritournelle*. On entend par ritournelle un trait d'expression qui correspond à un cas ou à une circonstance, et qu'on n'entonne que « quand l'heure est venue » (*P*, 40; *E*, 72). Ce type de signe apparaît d'abord en musique, mais il n'est pas proprement musical puisque rien n'empêche d'inventer des ritournelles littéraires, cinématographiques, philosophiques, conformément au concept qu'on en donne trait d'expression lié à une heure (*MP*, 11<sup>e</sup> plateau)<sup>1</sup>. Or, si le concept immanent est l'expression d'une heure, on le définira sans métaphore comme une ritournelle (*QPh?*, 26). Expression d'une heure doit s'entendre ici au même sens que « vérité du temps » non pas le contenu de l'heure mais l'expression qui lui correspond, ou ce qui s'exprime à cette heure.

La vérité est l'heure captée par une ritournelle, mais si l'on se souvient que le sujet naît d'une heure et devient autre quand elle change, on comprend que l'heure à son tour mérite le nom d'*heccéité* un mode original d'individuation. Deleuze rend ici hommage à Duns Scot, qui

1. Sous un autre aspect, la ritournelle est la marque d'un « territoire ». On retrouve ici la détermination du signe comme différence : la ritournelle ne délimite pas un territoire sans envelopper du même coup le dehors dont celui-ci se distingue sans s'en détacher. Elle implique donc, virtuellement, un mouvement de « déterritorialisation » et renvoie le territoire, dès lors jamais originaire, à une « Terre » ou plan d'immanence, ou corps sans organes — qu'il présuppose et où il s'inscrit. Heure et territoire : la ritournelle exprime le double aspect de l'individuation, un rapport à l'extériorité qui est aussi rapport de temps.

renouvelait au XIV<sup>e</sup> siècle le problème de l'individuation en refusant l'alternative traditionnelle par la matière/par la forme. Duns Scot créait alors le mot « hæcceitas » pour désigner positivement la singularité individuelle. Mais la connivence s'arrête là, puisqu'il concevait l'heccéité comme une individuation *de* la forme, tandis que Deleuze pense à travers elle une individuation intensive, événementielle, dès lors mobile et communicante. La singularité était dite préindividuelle et individuante par rapport aux individus formés et séparés ; il revient au même de la définir ici comme l'individualité propre à l'événement.

Il s'agit donc de montrer que le devenir est à la fois une parfaite individualité, et que cette individualité est chevauchante et ne cesse de communiquer avec d'autres. Heccéité désigne une individualité événementielle, et s'oppose à l'idée reçue selon laquelle, tant dans l'existence (un corps ou une personne) que dans l'art (une œuvre), il ne saurait y avoir d'individualité sans forme. Le principe informel d'individuation est l'intensité :

Un degré de chaleur est une chaleur parfaitement individuée qui ne se confond pas avec la substance ou le sujet qui la reçoit. Un degré de chaleur peut se composer avec un degré de blanc, ou avec un autre degré de chaleur, pour former une troisième individualité unique qui ne se confond pas avec celle du sujet. Qu'est-ce que l'individualité d'un jour, d'une saison ou d'un événement ? Un jour plus court ou un jour plus long ne sont pas à proprement parler des extensions, mais des degrés propres à l'extension, tout comme il y a des degrés propres à la chaleur, à la couleur, etc. (MP, 309-310).

L'événement se définit par la coexistence instantanée de deux dimensions hétérogènes dans un temps vide où futur et passé ne cessent de coïncider, voire d'empiéter l'un sur l'autre, distincts mais indiscernables. L'événement proprement dit est ce qui vient, ce qui arrive, dimension

émergente non encore séparée de l'ancienne. L'événement est l'intensité qui vient, qui commence à se distinguer d'une autre intensité (le temps est « un perpétuel *Se-distinguer* », *IT*, 109). L'intensité est simple, singulière, mais se rapporte toujours à une autre intensité au moins dont elle se détache. Comme pour le rapport de forces, il s'agit d'une relation essentielle, quoique non comprise dans la nature des termes puisque l'intensité est en rapport avec une *autre* intensité, et ne se rapporte à elle qu'en tant qu'elle s'en distingue. L'intensité est naissante autant qu'évanouissante. On peut donc soutenir tantôt que l'intensité est la communication de termes hétérogènes, tantôt que les termes hétérogènes eux-mêmes sont des intensités — quelles que soient les apparences, il n'y a ni cercle ni régression à l'infini. En ce sens la simplicité du degré enveloppe toujours une différence de degrés ou de niveaux, une fois dit que la différence de degré est ici une différence de nature. Nous retrouvons la double caractéristique de la singularité — être simple et impliquer pourtant une division, un rapport différentiel.

L'heccité comporte donc un passage, un changement. L'intensité ne vient que dans l'entre-deux, une heure implique toujours la différence de deux heures (*MP*, 321). L'heccité est liée à un changement atmosphérique dans la nature ou dans l'esprit : l'heure est toujours crépusculaire, *Zwielicht* (distinct-obscur), « entre chien et loup » (*MP*, 385, 420). Ou bien « le "cinq heures du soir" de Lorca, quand l'amour tombe et le fascisme se lève » (*MP*, 319). Les déterminations se chevauchent, l'actuel et le virtuel deviennent inassignables. La ritournelle est donc aussi bien cristal de temps (*MP*, 430-431). L'intensité n'est pas un milieu, mais elle retombe à l'état de milieu une fois différenciée ou séparée de ce dont elle se distingue. Elle trouble la battue régulière d'un mode d'existence en le faisant passer dans un autre, communiquer

avec un autre : elle est *rythme*, ou vitesse absolue. « Changer de milieu, pris sur le vif, c'est le rythme » (*MP*, 385). La vérité est temps *et* différence éthique, car la différence éthique elle-même est rythme, confrontation disjonctive de vitesses existentielles variables et relatives (*SPP*, 165-166). L'heccéité n'est pas un espace-temps qualifié mais un pur *dynamisme spatio-temporel*, qui ne combine pas empiriquement deux espaces-temps préexistants mais préside au contraire à leur genèse. Elle est la mise en communication des dimensions hétérogènes du temps, d'où dérivent les espaces-temps. Elle est la naissance d'un espace-temps, « commencement de monde » ou « naissance du Temps lui-même » dans un dynamisme spatialisant (*PS*, 58-59). L'heccéité est donc une sorte de schème kantien renversé, puisque le dynamisme n'opère plus conformément au concept, mais sous-tend au contraire sa création. Le signe qui force à penser induit un *drame* dans le penseur, que celui-ci doit parvenir à conserver dans un concept (*DR*, 279 sq.).

On objecte que le dynamisme spatio-temporel qui préside à la formation du concept est abstrait et métaphorique. Mais peut-être comprend-on mal la nature de l'abstrait. Si la philosophie est abstraite, forcément et pour sa gloire, c'est pour autant qu'elle recueille l'espace-temps dans son moment génétique, au lieu de se donner pour objet des espaces-temps qualifiés qu'elle désignerait et commenterait de façon générale. Un concept est la capture d'un drame ou d'un pur dynamisme, et c'est le dynamisme même ou le devenir qui est abstrait : il trace une ligne de fuite entre points de vue, ligne justement dite abstraite. Le concept renvoie donc à une singularité, indifférent à l'alternative du général et du particulier (*LS*, 67), et introduit une authentique abstraction dans le langage.

L'abstrait n'est donc pas un domaine spirituel qui s'op-

poserait à la nature, même s'il ne peut être recueilli que par l'esprit, ou plus exactement par le langage. Deleuze montre que le sens ne se réduit pas à la signification, qui se rapporte à la désignation d'un état de choses concret (*LS*, 3<sup>e</sup> série). La consistance du monde est dans l'affect ou la sensation, autrement dit dans l'événement qui rend un état de choses distinct. Mais cet événement, nous l'avons vu, n'est pas du corps, bien qu'il arrive aux corps ; il est à la limite des corps, dans le passage d'un état de choses à un autre (par exemple grandir). L'événement est incorporel et s'évanouit dans l'actualisation du nouvel état de choses. Or, le langage n'est possible, c'est-à-dire un rapport proposition-chose n'est pensable, qu'en vertu de cet élément incorporel qui doit être attribué aux corps, bien qu'il s'en distingue réellement (*LS*, 26<sup>e</sup> série). C'est par l'événement que le langage est en rapport avec les choses. La question de la vérité ou de la fausseté de la proposition n'intervient qu'ensuite, elle suppose ce rapport premier puisqu'il faut bien qu'une proposition même fautive ait un sens (*LS*, 3<sup>e</sup> série). L'événement est ainsi l'*exprimable* par nature, en tant qu'effet incorporel de mélanges de corps qui rend le langage possible : Deleuze retrouve ici le *lekton* stoïcien (*LS*, 2<sup>e</sup> série). Sans doute une proposition désigne et signifie un état de choses, mais elle ne pourrait le faire sans envelopper l'événement incorporel qu'il incarne. L'événement est recueilli dans le langage par le verbe sous sa forme *infinitive* (*LS*, 26<sup>e</sup> série). L'infinitif n'exprime en effet rien d'autre qu'un pur dynamisme spatio-temporel. « Grandir » est abstrait, bien qu'il ne puisse se dire que des corps. L'abstraction est un processus saisi pour lui-même dans sa singularité, un début d'actualisation interminablement repris et conservé dans son commencement, bref un *mouvement infini*, qui ne cesse de continuer ou de s'accomplir sans jamais finir. Un tel mouvement est doué d'une vitesse absolue, infinie, qui ne se confond pas avec celles, relatives, des milieux, mais coïncide aussi

bien avec une lenteur infinie, conformément au temps vide d'Aïôn (*QPh ?*, 38 sq.).

Saisir le monde ou la Nature dans son événementialité, créer dans le langage les signes qui conservent ses distinctions ou singularités (concepts), tel est le propre de la philosophie. L'heure philosophique n'est pas celle des questions générales plutôt que particulières, mais celles des questions singulières, qui saisissent l'événement comme tel ou les choses comme des événements (*DR*, 243)<sup>1</sup>. Un concept ne représente pas la réalité, il ne la commente ni ne l'explique, mais taille de purs drames dans ce qui arrive, indépendamment des personnes ou des objets auxquels cela arrive. Ainsi Autrui, l'espace, le temps, la matière, la pensée, la vérité, le possible, etc., peuvent devenir des concepts parce qu'ils sont traités comme des événements (*QPh ?*, 26, 36).

La question « à quoi sert la philosophie ? » est donc particulièrement mal posée. La philosophie n'est pas un discours sur la vie mais une activité vitale, une manière qu'a la vie de s'intensifier en conservant ses passages, d'éprouver et d'évaluer ses propres divergences, ses propres incompatibilités — bref, de *devenir-sujet*, dans l'ambiguïté et l'instabilité qui caractérisent la synthèse disjonctive (*QPh ?*, 197). A cet égard, rien n'est plus pénible que les jérémiades haineuses concernant l'abstraction des philosophes et le peu de souci qu'ils ont d'expliquer et de donner un sens au « vécu ». C'est qu'ils ont mieux à faire, en effet. Ils ont à vivre, à devenir, et à vivre le devenir-sujet de la vie. Le philosophe ne pense qu'en fonction des signes rencontrés, et l'on ne doit pas chercher ailleurs son rapport à l'époque, sa présence inactuelle aujourd'hui. Inactuelle, parce qu'il ne pense qu'en dégageant l'évène-

1. Sur le rapport de ces questions avec celles des enfants, et sur le « devenir-enfant » du philosophe, cf. *MP*, 313-318 et *CC*, chap. IX.

ment dans l'actuel, en éprouvant l'incapacité d'agir de l'Idiot. Aujourd'hui, parce que les signes qu'il capte sont émis par l'époque, et sont ceux qui émergent et forcent à penser maintenant (nouveau). De là l'étrange rapport du philosophe et de la politique, si propice aux malentendus lui, le contemplatif, l'inactif, l'incompétent, il ne conçoit d'action que *contre-effectuante*, il ne redevient capable d'agir qu'à partir des signes, qu'à partir de son « habitude » de l'époque (*LS*, 21<sup>e</sup> série). Aussi met-il l'action en crise, et ne conçoit-il d'action qu'à l'état de crise. Il veut du rythme dans l'action. Le philosophe fait une crise et ne sait pas faire autre chose, il n'a rien à dire sur le reste, et témoigne dans son quasi-mutisme d'une modestie singulière, glorieuse et hautaine — quelque chose comme une modestie deleuzienne. Et qu'est-ce qu'une action de crise, une création dans l'ordre de l'agir, « puissance sociale de la différence », sinon une révolution (*DR*, 269 ; *QPh?*, 94-97)? Le philosophe n'a d'avis politique sur rien, sinon sur cette création sociale qui fait écho à la sienne, conceptuelle. Le philosophe crie qu'« un peuple lui manque » (*IT*, 281-291 ; *QPh?*, 105). Alors quels sont les signes maintenant? Nous sommes toujours entre chien et loup, mais peut-être l'heure est-elle venue de nous penser ainsi, puisque nous ne croyons plus à ces significations, à ces opinions vraies que nous ne cessons pourtant de réclamer. Peut-être est-il temps de croire à ce monde-ci, monde immanent qui porte en soi la divergence et, de loin en loin, la gloire transitoire d'un « devenir-révolutionnaire ».

L'art pour son compte, même littéraire, ne peut avoir le même objet que la philosophie. Il conserve l'événement non pas comme sens dans des concepts, mais comme sensation dans des percepts et des affects (*QPh?*, chap. 7). Les textes récents de Deleuze précisent la différence entre la littérature et la philosophie, en y distinguant deux

manières de travailler le dehors du langage, conformément aux deux pôles du signe ou de l'événement sensation/sens, affect/exprimable. La littérature dégage des visions et des auditions non langagières qui n'existent cependant pas hors du langage (CC, 9), tandis que la philosophie dégage des mouvements abstraits exprimables qui obéissent aux mêmes conditions. Deleuze ne croit pas qu'il y ait moins d'esprit ou de pensée dans l'art que dans la philosophie. Sentir est une pensée, qui s'exprime en Images plutôt qu'en Exprimables. Dans les deux cas, faire jaillir le dehors et le conserver, une fois dit qu'il ne dure pas mais répète son commencement, est affaire de syntaxe. Une philosophie est *style* au même titre qu'une œuvre romanesque ou qu'un poème, c'est-à-dire ne loge pas dans une ou plusieurs propositions mais dans les failles rythmiques qui disjoignent les propositions tout en les liant. Les concepts sont donc liés à des thèmes plutôt qu'à des thèses. Les propositions elles-mêmes, lorsqu'elles sont séparées du mouvement qui les entraîne, ne peuvent plus avoir pour objets que des états de choses, même abstraits. Séparés de ce qu'ils peuvent, les énoncés philosophiques ne peuvent que donner l'illusion de désigner des choses abstraites et irréelles, au lieu de faire le mouvement réel abstrait des corps et des personnes.

Créer n'est donc pas donner forme à une matière, représenter le donné ou réfléchir sur lui, mais dresser des heccétés — ritournelles, cristaux de temps — dans des matériaux visuels, sonores ou langagiers (compte tenu de la double possibilité offerte par le langage). Dans le vocabulaire deleuzien, dresser prend la relève d'expliquer ou développer « Dresser une image » (E, 99; IM, 283), « dresser des Figures » (FB-LS, 42 — et 46 dresser une résonance), « dresser l'événement » (QPh?, 36 et 151). C'est que le sens est moins l'objet d'une actualisation que d'une *réfraction*, d'une « naissance continuée et réfrac-

tée » dans un signe second, créé (*PS*, 60-62). Dresser veut dire suspendre l'actualisation en en dégageant la part virtuelle (drame, mouvement infini), répéter le mouvement même de l'explication.

Y a-t-il des signes proprement sociaux ? Les signes juridiques peuvent-ils prétendre au statut de ritournelles ou de cristaux ? La réponse est aussi précaire que les devenir sociaux sont fragiles et transitoires. Ritournelles ou cristaux, les droits acquis et codifiés ne le sont certainement pas. Deleuze invoque plutôt les signes de la jurisprudence, lorsqu'elle n'est pas seulement le fait des juges, signes créateurs de droit, principes ou règles nés de cas. La jurisprudence n'a pas la forme du jugement puisqu'elle « procède par singularité, prolongement de singularités », au lieu de subsumer le particulier sous le général. La règle n'est plus ce qu'on applique mais ce qu'on crée, exactement comme le concept est dramatisé plutôt que schématisé. La jurisprudence conserve les rencontres proprement juridiques, elle répète l'émergence de problèmes dans le droit (*Le pli*, 91 ; *P*, 209-210, 230 — cf. aussi *ES*, chap. II et III ; *MP*, 575-591).

Enfin le concept d'heccécité montre combien l'individualité est nécessairement mobile, chevauchante, communicante (*DR*, 327 et 331)<sup>1</sup>. *Communicant* est un mot très fréquent chez Deleuze (*LS*, 24<sup>e</sup> série ; *MP*, 46, 291, 327, 385, etc. *IM*, 107 ; *FB-LS*, 45, etc.). Il exprime l'implication du dehors dans tout phénomène, dans toute existence. La raison de cette implication, de cette insistance du virtuel dans l'actuel, a été examinée précédem-

1. On ne confondra pas cet emploi spécial du mot avec la communication au sens courant du terme — échange d'informations ou d'opinions — dont Deleuze mène la critique depuis *Proust et les signes*, justement parce qu'elle empêche tout devenir : cf. *PS*, 40 ; *MP*, 4<sup>e</sup> plateau ; *QPh?*, 15, 137-139.

ment rien ne consiste, n'apparaît ou ne s'affirme, n'exerce une force, ne produit un affect, qui n'implique une disjonction avec autre chose, une coexistence virtuelle avec ce dont il se sépare, et par conséquent une contagion des points de vue dans l'implication réciproque.

Tout facteur individuant... est déjà différence, et différence de différence. Il est construit sur une disparité fondamentale, il fonctionne sur les bords de cette disparité comme telle. C'est pourquoi ces facteurs ne cessent de communiquer entre eux à travers les champs d'individuation, s'enveloppant les uns les autres, dans une mouvance qui bouleverse aussi bien la matière du Moi que la forme du Je. L'individuation est mobile, étrangement souple, fortuite, jouissant de franges et de marges, parce que les intensités qui la promeuvent enveloppent d'autres intensités, sont enveloppées par d'autres et communiquent avec toutes. L'individu n'est nullement l'indivisible, il ne cesse de se diviser en changeant de nature. On a souvent signalé la frange d'indétermination dont jouissait l'individu, et le caractère relatif, flottant et fluent de l'individualité même... Mais l'erreur est de croire que cette relativité ou cette indétermination signifient quelque chose d'inachevé dans l'individualité, quelque chose d'interrompu dans l'individuation. Au contraire, elles expriment la pleine puissance positive de l'individu comme tel, et la manière dont celui-ci se distingue en nature d'un Je comme d'un moi. L'individu se distingue du Je et du moi, comme l'ordre intense des implications se distingue de l'ordre extensif et qualitatif de l'explication. Indéterminé, flottant, fluent, communicant, enveloppant-enveloppé, sont autant de caractères positifs affirmés par l'individu (*DR*, 331-332, cf. également 327).

Quelque chose ne s'éprouve, ne consiste au sens fort, que dans la mise en perspective qui déplace les points de vue en les faisant se reprendre inégalement les uns les autres. Nous ne sommes vivants, intenses, et ne pensons qu'en tant qu'un autre au moins pense en nous. « Et toujours une autre ville dans la ville » (*LS*, 203) nouvelle manière, néo-baroque ou néo-leibnizienne, d'expri-

mer la puissance du faux. L'insistance contagieuse de l'autre dans le devenir est un leitmotiv de la pensée de Deleuze « tant d'êtres et de choses pensent en nous » (*LS*, 347), « toutes les voix présentes dans une voix, les éclats de jeune fille dans un monologue de Charlus », « la rumeur où je puise mon nom propre, l'ensemble des voix concordantes ou non d'où je tire ma voix » (*MP*, 101 et 107 — et 49), « toujours une voix dans une autre voix » (*IT*, 218). Ainsi Deleuze est amené à reprendre la théorie du *discours indirect libre*, et à le définir non plus comme un mixte empirique de direct et d'indirect qui supposerait des sujets préconstitués, mais comme une énonciation originellement plurielle où se « compliquent » des voix distinctes quoique indiscernables, une énonciation impersonnelle qui préside à la différenciation des sujets (*MP*, 97, 101, 107; *IM*, 106-111; *IT*, 194-200)

Le moi dissous s'ouvre à une série de rôles, parce qu'il fait monter une intensité qui comprend déjà la différence en soi, l'inégal en soi, et qui pénètre toutes les autres, à travers et dans les corps multiples. Il y a toujours un autre souffle dans le mien, une autre pensée dans la mienne, une autre possession dans ce que je possède, mille choses et mille êtres impliqués dans mes complications toute vraie pensée est une agression. Il ne s'agit pas des influences que nous subissons, mais des insufflations, des fluctuations que nous *sommes*, avec lesquelles nous nous confondons. Que tout soit si « compliqué », que *Je* soit un autre, que quelque chose d'autre pense en nous dans une agression qui est celle de la pensée, dans une multiplication qui est celle des corps, dans une violence qui est celle du langage, c'est là le joyeux message (*LS*, 346).

## Conclusion

Nous nous proposons d'introduire à une pensée dont le thème principal est l'événement, de montrer les raisons de ce thème et les grandes lignes de son traitement conceptuel.

Nous avons cru trouver dans l'articulation du *dehors* (hétérogénéité, extériorité des relations) et de l'*implication* (pli, enveloppement-développement, complication virtuelle), le moteur abstrait de la pensée deleuzienne. Au croisement de ces deux thèmes s'élaborent la plupart des concepts.

Le problème général dont la logique de l'événement développe les conditions est celui de l'*immanence* croire à ce monde-ci, c'est-à-dire à un monde qui prend sur lui la divergence, l'hétérogénéité, l'impossibilité. A quoi ressemble une philosophie qui ne se contente pas de récuser verbalement la transcendance et le dualisme, mais procède effectivement — en forgeant les concepts appropriés — à leur destitution ? La philosophie de Deleuze est un *monopluralisme duel*. La distinction réelle-formelle (différence de nature) s'établit deux fois, entre les dimensions du temps, entre le temps-sens et le corps. Mais jamais elle n'est numérique, si bien que le multiple ne se résout pas dans l'Un (multiplicité), tandis que le temps-sens et le corps ne forment jamais un dualisme (immanence réciproque). Le nerf de cette réponse est le dégagement de la catégorie d'*événement* : consistance du virtuel, extériorité des relations, identité finale du dehors, du sens et du temps.

Il appartient au lecteur de décider si *notre problème* est bien celui-là, si c'est bien de cela qu'il est question

aujourd'hui dans l'existence et la pensée, et de cette façon-là.

Certains aspects importants de la pensée de Deleuze ont été involontairement négligés, faute d'avoir su les intégrer à cette présentation, en particulier les concepts de terre-territoire, de rhizome et de lignes. Nous cherchions avant tout à dégager les mouvements logiques d'une œuvre qui nous semble l'une des plus importantes et des plus puissantes du *xx<sup>e</sup>* siècle, et que nous craignons seulement d'avoir quelque peu rapetissée ou figée, rendu confus par volonté de clarification, elle pourtant si « distincte-obscur ».

