

Cours Vincennes-St Denis, 20 janvier 1987, Leibniz et le baroque -- Les Principes et la Liberté  
(2) : Récapitulation, et vers l'Incompossibilité

Transcription augmentée : Charles J Stivale

Nous allons commencer par un retour en arrière, alors un résumé, et puis nous irons de l'avant. Retour en arrière : plus ça va, plus quelque chose m'étonne que, au début, je n'avais pas assez remarqué. C'est ce texte célèbre donc sur les monades qui sont sans porte ni fenêtre; et ces textes ont toujours été considérés, ces textes il y en a beaucoup, mais notamment ce texte de *la Monadologie*, mais il y en a beaucoup qui reprennent l'idée. La plupart des autres textes disent : "sans trou", "sans porte ni fenêtre, sans trou". [1 :00] Alors ce qui m'étonne de plus en plus, du coup, c'est qu'il me semblait bien qu'on n'a pas remarqué, je dis ça pour moi aussi parce que ça m'est venu tout d'un coup, je connaissais ce texte depuis très longtemps, mais il y a quand même quelque chose de frappant : quand on lit ça, on se dit : évidemment, à quoi ça renvoie ? Ca ne renvoie pas à de la métaphysique. On a fait comme si c'était une proposition métaphysique de Leibniz, une proposition éminemment paradoxale : la monade est sans porte ni fenêtre, c'est à dire le sujet est sans porte ni fenêtre. Mais je dis qu'il y a de quoi bondir, et que chacun d'entre nous se reproche de ne pas y avoir songé immédiatement. Ça renvoie à un aménagement [2 :00] très concret.

Or, et c'est notre point de départ, c'est notre sujet de travail cette année, c'est l'aménagement baroque par excellence. Une pièce sans porte ni fenêtre! Et en quoi [est-ce que] c'est ça le baroque? Vous voyez que dans ce rappel en arrière, on était parti de l'idée que le baroque c'est pli sur pli, c'est le pli qui va à l'infini, c'est pli sur pli.

Deuxième détermination, le baroque c'est la pièce sans porte ni fenêtre. Je veux dire, en quoi c'est ça, concrètement, le baroque. J'entends bien que c'est un idéal, il faut toujours bien un petit trou, une petite ouverture, mais [3 :00] nous parlons idéalement. Prenez l'architecture baroque. Il n'y a même pas besoin de donner des exemples parce que c'est la constante du baroque, chez Guarini, chez Borromini, chez Le Bernin. Finalement, sans porte ni fenêtre, ça évoque quoi chez vous? C'est évidemment l'idéal de quoi? C'est l'idéal, je dirai, aussi bien de la cellule, de la sacristie, de la chapelle, du théâtre, c'est à dire de tous les lieux où [4 :00] ce qu'il y a à voir, ou bien s'adresse à l'esprit -- la cellule du moine -- ou bien ce qu'il y a à voir est intérieur à la pièce, le théâtre. Et quand je dis "moine", "cellule de moine", ce n'est pas par hasard puisque le moine c'est le *monas*, c'est le même mot, moine et monade. Mais bien entendu ni la cellule de moine ni le théâtre profane [5 :00] n'ont attendu le baroque. Bien sur. En revanche ce qui attend le baroque c'est la constitution comme idéal architectural de la pièce sans porte ni fenêtre. Concrètement c'est quoi, la pièce sans porte ni fenêtre? Concrètement c'est une chambre obscure.

La chambre obscure ça n'a pas attendu le baroque non plus, mais le fait est que, à l'âge baroque, la chambre obscure prend pour tous les arts une importance déterminante. Ce qu'est une chambre obscure [6 :00] dans le détail de son mécanisme, vous le trouverez -- par exemple il y a un livre de Sarah Kofman qui s'appelle *Camera oscura* ; il y a l'avantage, je cite ce livre parce que dans un appendice il donne un texte du dix-huitième siècle qui décrit en détail c'est donc précieux pour nous, une description du dix-huitième siècle de la chambre obscure. Vous voyez c'est une petite pièce dans laquelle l'individu, par exemple le peintre s'introduit, et il va recevoir la lumière

par une ouverture cylindrique dans le haut, donc il y a bien une ouverture, mais cette ouverture est réglée par, ou la lumière qui arrive par cette ouverture est réglée par un jeu de miroirs inclinables, [7 :00] et suivant la position que le peintre veut donner à son tableau par rapport aux objets modèles qui arrivent par le miroir, suivant qu'il veut une position perpendiculaire du tableau, parallèle ou oblique, il y aura tout un jeu d'inclinaison des miroirs. Vous reconnaissez aussi le thème leibnizien de la monade miroir de la ville, et là aussi c'est très étonnant que ne s'impose pas la comparaison, la confrontation avec la chambre obscure, lorsqu'il nous dit : la monade, miroir de la ville. C'est directement la chambre obscure. Or est essentiel que, à l'âge baroque, la chambre obscure sera l'objet d'une utilisation systématique chez certains peintres, par exemple Le Caravage. [Pause] [8 :00]

Continuons. La chambre obscure, la sacristie. Il y a une sacristie à Rome qui, à la lettre, ne comporte qu'une minuscule entrée, et tout le reste étant grande technique du baroque, tout le reste étant en trompe-l'œil. Les fenêtres sont en trompe-l'œil, le plafond est peint en trompe-l'œil, etc.. L'utilisation du trompe-l'œil à l'âge baroque ne fait pour nous aucun problème puisque c'est exactement la monade sans porte ni fenêtre. [9 :00] La chapelle du Saint Suaire à Turin, comment la décrit-on, même dans les manuels de visite de la ville? Je ne sais pas si on la décrit comme ça, mais ça ne fait rien, elle est notoirement décrite comme ceci: elle est toute en marbre noir. Vous vous rappelez l'importance du marbre dans le baroque, car encore une fois le marbre est veiné. Elle est toute en marbre noir, elle est très, très obscure, et elle comporte vraiment un minimum d'ouvertures, et encore l'idéal de ces ouvertures c'est qu'on ne voit rien par elles. Tout ce qui est voir est dedans. Mais puisqu'il fait noir, à la limite ce n'est même pas tout ce qui est à voir, c'est tout ce qui est à lire. Vous me direz que pour lire il faut de la lumière, [10 :00] oui il faut de la lumière, mais purement comme condition physique. La lecture est une opération de l'esprit, la lecture est une perception de l'esprit, c'est le Cabinet de lecture. Et la monade lit le monde encore plus qu'elle ne le voit. On a vu précédemment tout le passage de voir à lire chez Leibniz.

Bien alors, l'intérieur sans porte ni fenêtre c'est vraiment - l'un d'entre vous me citait, alors à partir du baroque, je pense que ce thème architectural monacal de la cellule sans porte ni fenêtre, ou ce thème de sacristie a pris un essor, et que c'est sans doute [11 :00] un des apports baroques à l'architecture. L'un d'entre vous me citait une chose célèbre de Le Corbusier et qui l'analysait très bien, c'est l'abbaye de Latourrette, près de Lyon, où la chapelle -- il expliquait ça très bien ; s'il est là il ajoutera quelque chose si il veut --, la chapelle, à la limite, est sans porte ni fenêtre. C'est la pièce qui réalise à la lettre, littéralement, la formule: "un intérieur", à la limite un intérieur sans extérieur. Alors bien sûr il y a des ouvertures, mais des ouvertures tellement biaisées, tellement obliques, [12 :00] dans l'œuvre de Le Corbusier, que la lumière passe par ces ouvertures mais on ne voit rien du dehors, on ne voit rien du dehors, et passe uniquement une lumière colorée par les éléments du dedans, si bien que ces ouvertures elles-mêmes ne donnent rien à voir à l'extérieur, que ce soit les ouvertures d'en-haut, que ce soit les ouvertures latérales. Je ne veux pas dire que cette abbaye de Le Corbusier soit baroque, je veux dire qu'une telle entreprise n'aurait pas existé sans l'architecture baroque. Vous voyez comment finalement [13 :00] toutes sortes de techniques que manie le baroque, comme le trompe-l'œil, ou le décor à transformations dans le théâtre, doivent se comprendre à partir de cet idéal d'intériorité, l'intériorité sans porte ni fenêtre: c'est à dire que tout ce qui est à voir est dedans. Et si ce qui est à voir est dedans, et bien tout ce qui est à voir est à lire.

Mais enfin, quel est le corrélat de cet intérieur sans porte ni fenêtre? Le corrélat de cet intérieur c'est un extérieur qui lui comporte des portes et des fenêtres, [14 :00] mais, justement et c'est cela le paradoxe baroque, il ne correspond plus à un intérieur. Qu'est-ce que c'est? C'est la façade! La façade est percée de portes et de fenêtres; seulement la façade n'exprime plus l'intérieur. Je veux dire, notre dernière définition, pour le moment, du baroque, ça va être : la façade prend de l'indépendance en même temps que l'intérieur a conquis son autonomie. [15 :00] A la correspondance de la façade et de l'intérieur -- par exemple on pourrait dire que, d'une certaine façon, l'architecture de la renaissance implique cette correspondance de l'intérieur et de l'extérieur, de la façade et de l'intérieur -- se substitue quoi ? Une tension entre la façade percée de portes et de fenêtres et l'intérieur idéalement sans porte ni fenêtre. [C'est] comme si les deux éléments avaient conquis l'un l'indépendance, l'indépendance de la façade par rapport à l'intérieur, l'autre l'autonomie, l'autonomie de l'intérieur [16 :00] par rapport à la façade. [*Lacune de l'enregistrement de la BNF*] Ça n'empêche pas qu'il faudra bien un rapport et le rapport ne sera plus de correspondance, ou bien alors il faudra concevoir des correspondances d'un type nouveau. Si bien que nous voilà avec une nouvelle caractérisation du baroque : la tension de l'intérieur et de l'extérieur [*Fin de la lacune BNF*] compte tenue de leur indépendance respective, réciproque.

En ce sens, par exemple, un critique littéraire comme Jean Rousset, qui a beaucoup écrit sur la littérature baroque, je crois, a très bien vu quelque chose, quand le second livre qu'il consacre -- mais bizarrement ce second livre c'est un peu son adieu au baroque, là où il a des doutes sur la notion de baroque ; mais ce second livre, il a beau avoir des doutes, il l'appelle très bien *L'intérieur et l'extérieur*. Dans le premier livre de Rousset, qui s'appelle *La littérature de l'âge baroque en France*, il se demande dans la dernière partie mais qu'est-ce que c'est, le baroque? [17 :00] Et il commence très bien par dire : c'est l'indépendance de la façade. Et puis il passe à un autre point, et parce que et comme la façade est indépendante, c'est à dire n'exprime plus l'intérieur, dès lors le baroque va constituer un intérieur éclaté.

Là il me semble que ça ne va plus, et il donne comme exemple de l'intérieur éclaté: il y a surcharge décorative. Ça ne va plus, à la fois il a raison, c'est très complexe tout ça. Mais ce n'est pas du tout un intérieur éclaté, et le décoratif, même en pseudo-surcharge [18 :00] ce n'est pas du tout un éclatement. Il y a forcément décoration qui paraîtra à un certain point de vue excessive, mais c'est uniquement parce que tout ce qui est à voir à l'intérieur est à l'intérieur, parce que l'intérieur est sans porte ni fenêtre, ce n'est donc pas du tout un intérieur éclaté, c'est au contraire un intérieur ramassé sur soi. Si bien que Rousset à beaucoup plus raison lorsqu'il marque cette tension entre l'intérieur et l'extérieur, entre la façade et l'intérieur. Et en lisant bien Wölfflin, on trouve une phrase qui me paraît décisive (page 78 de la traduction française, de *Renaissance et baroque* [1987]): [19 :00] "c'est justement ce contraste entre le langage exacerbé de la façade et la paix sereine de l'intérieur qui constitue l'un des effets les plus puissants que l'art baroque exerce sur nous." On ne peut pas mieux dire, tension entre la façade devenue indépendante de l'intérieur, et l'intérieur devenu autonome par rapport à la façade. Bon.

Alors il n'y a plus de correspondance, mais en quel sens? Encore une fois quel va être le rapport? Quel va être le rapport entre la façade indépendante et l'intérieur autonome ? [20 :00] Ce sera cela le grand problème du baroque. Je dis la tension entre la façade, c'est pour cela que je tenais à ce retour en arrière, je dis la tension entre la façade et l'intérieur ne peut être résolue, au sens ou

l'on parle de résoudre une tension, ne peut être résolue que par la distinction de deux étages. C'est pour ça que l'articulation de deux étages dans le baroque va se substituer à la distinction de deux mondes. L'intérieur sera envoyé au premier étage, tandis que la façade occupera tout l'étage d'en dessous. C'est l'articulation de deux étages, c'est à dire le pli [21 :00] entre deux étages, c'est l'articulation des deux étages qui va rendre possible un nouveau mode de correspondance entre la façade indépendante et l'intérieur autonome, [ou] si vous préférez, ce qu'il y a à voir du dehors, car la façade est vue du dehors puisqu'elle n'a pas d'intériorité, entre ce qu'il y a à voir du dehors et ce qu'il y a à lire du dedans.

L'étage du dessus est un cabinet de lecture, le trompe-l'œil, tout ce que vous voulez, c'est de la lecture, [22 :00] la chambre obscure c'est le cabinet de lecture. Si bien que l'unité baroque ce sera, encore une fois, ce qu'on voit du dehors à l'étage d'en bas, ce qu'on lit du dedans à l'étage d'en haut. [23 :00] Mais est-ce qu'il y a une unité lecture-voir, lecture-vision? Est-ce qu'il y a un bloc, est-ce qu'il y a des blocs de lecture-vision? Oui, on dirait aujourd'hui qu'un bloc de lecture-vision c'est la bande dessinée. Bon. Mais ça existe à l'âge baroque. L'âge baroque, c'est bien connu, c'est l'âge emblématique par excellence. Mais qu'est-ce que c'est qu'un emblème dans la théorie des signes. Un emblème c'est un bloc lecture-vision. Par exemple un emblème héraldique c'est quoi? Une devise et une figure; l'unité devise-figure elle est vieille comme le monde. Pourquoi est-ce que le baroque développe des cycles d'emblèmes? Pourquoi est-ce que l'emblème prend, à l'âge baroque, un tel développement?

Je fais presque un regroupement [24 :00] sur ce thème: qu'est-ce que le baroque ? Dans son livre sur le baroque, sur le drame et le baroque, Walter Benjamin nous dit quoi? Il nous dit: on a très mal compris ce que c'était que l'allégorie, parce qu'on la jugeait au nom de jugement de valeur, on a voulu que l'allégorie ce soit un mauvais symbole. Mais il dit non, l'allégorie c'est quelque chose qui diffère en nature du symbole. Il faudrait opposer allégorie et symbole. Bon. Peu importe comment il définit l'allégorie, le texte de Benjamin. Ce n'est pas du tout pour vous en... Chacun de nous a... Enfin je n'arrive pas bien à rentrer dans ce texte.... mais enfin [25 :00] certains d'entre vous pourrons sûrement y entrer, c'est un beau texte, peu importe comment il définit. Ce que je retiens c'est la différence de nature symbole-allégorie. Pourquoi? Parce que je dirais, pour mon compte et de la manière la plus simple, le symbole c'est une correspondance directe entre un intérieur et un extérieur. L'allégorie ça suppose la rupture, la disjonction de l'intérieur et de l'extérieur. L'extérieur se donne à voir dans une figure, l'intérieur se donne à lire dans des caractères, et la correspondance n'est plus directe. [26 :00] *[Pause]*

Alors une correspondance qui ne serait plus directe, c'est quoi? Ce sera tout le problème de Leibniz. Déterminer des correspondances indirectes entre niveaux, c'est à dire entre étages. C'est ce qu'il appellera l'Harmonie. *[Pause]* Que l'allégorie, dès lors, remplisse le monde baroque comme synthèse des figures visibles et des caractères lisibles, c'est forcé! Voilà, c'est ça que je voulais dire. [27 :00] Est-ce que vous voyez des choses à ajouter?

[Question sur l'architecture]

Deleuze: pour l'architecture, ça me paraît évident. On était parti, si vous voulez, de la définition des plis, le pli qui va à l'infini, mais à partir de cette définition on passe à la seconde définition, l'extérieur devenu indépendant pour un intérieur devenu autonome, le "sans porte ni fenêtre". Et

le pli c'est vraiment ce qui passe entre les deux, entre la façade et l'intérieur, dès lors ce qui articule les deux étages, puisque, encore une fois, la tension de la façade et de l'intérieur ne peut être résolue que [28 :00] par la distinction de deux étages. C'est ça sur quoi je voulais insister. Pas de problème? Tout va bien? Non, Oui? Hein? Ouais?

Question: Quelque chose me dérange un petit peu. La chambre obscure, en principe elle sert à projeter ce qu'on voit sur des axes, alors qu'en fait on projette sur une sphère, sur une courbe. Cet usage de la chambre obscure semblerait en apparence contradiction avec ce que vous avez dit sur l'usage des courbes dans le baroque.

Deleuze: Oui, oui, oui. Ce n'est pas au même niveau, vous comprenez? Il ne faut pas vouloir tout réduire. Dans les textes de Leibniz, constamment il y a des démarches rectilignes ; [29 :00] je veux dire, il ne faut pas vouloir que... -- Comment je voudrais vous faire sentir -- Par exemple si vous prenez une figure comme un triangle, elle est évidemment rectiligne. Pour Leibniz, ou pour des mathématiques baroques, il ne faut pas croire que ça implique qu'il n'y ait pas de ligne droite, ou qu'il n'y ait pas de figure rectiligne, qu'il n'y ait pas de structure rectiligne. Tout ce que le baroque demande c'est que les structures rectilignes soient secondes par rapport aux courbures. Alors que la chambre obscure soit elle-même un mécanisme rectiligne ça n'a aucune importance. Ce qui compte c'est que, à un autre niveau de la physique, la courbure sera première par rapport [30 :00] à toutes les lignes droites; mais ça ne suppose pas éviter toutes lignes droites. De même lorsque je vous disais : vous voyez bien ce qu'on fait avec une inflexion [*Deleuze va au tableau*] dans le baroque, ça sert à cacher l'angle droit, ce que vous trouvez constamment dans l'architecture baroque, ça n'empêche pas que il y a l'angle droit. Tout ce que vous pouvez dire c'est que l'inflexion vient arrondir l'angle, mais l'angle est là. [*Lacune 1 dans la transcription de Web Deleuze*] Tout comme chez Leibniz, finalement, tout ce que Leibniz vous demandera finalement, ce n'est pas la disparition des structures rectilignes, ou l'angulaire, ou des angles durs. C'est le passage perpétuel, alors l'harmonie, c'est-à-dire la correspondance indirecte entre des structures [31 :00] rectilignes et des structures curvilignes, une fois dit et sous-entendu, ce qui est le premier, c'est la courbure. Si vous voulez là, ce qui est premier, c'est un peu comme dans le cas de Descartes, par exemple, Descartes qui, lui, est tout ce que vous voulez sauf Baroque, il me semble. Qu'il privilégie les structures rectilignes, il n'empêche pas que toute la physique de Descartes est une physique du tourbillon. Simplement il s'agit de savoir comment il engendre les tourbillons. De l'autre point de vue, que Leibniz fasse une physique des courbures, à la suite de Huygens, ça n'empêche pas du tout qu'il passera perpétuellement à des structures rectilignes. Simplement pour lui, [32 :00] le tourbillon est absolument premier. Ça sera premier parce que la nature est fluide, parce que les corps sont élastiques, etc. Il y aura perpétuellement... Par exemple, la dureté [*Deleuze écrit au tableau*], ça, ça a un cas d'élasticité. Alors ce ne sera pas du tout une ignorance des angles durs, une fois dit qu'il y a des corps durs, des angles durs comme des corps durs. Tout ça sera réintégré dans une physique qui se présentera comme étant d'abord une physique des corps durs. [*Pause*]

[Question sur l'angle droit ; *fin de la lacune 1*]

Deleuze : Oh, il le dit tout le temps dans les méthodes de limite, il le dit. Même on peut concevoir la courbe comme la limite, en effet, d'une série d'angles droits. [33 :00] [*Lacune 2*]

*dans la transcription de Web Deleuze*] On l'a vu presque avec les objets, avec l'impossibilité de projeter perpétuellement un angle sur le côté. Voilà. [*Fin de la lacune 2*]

Deuxième point. [*Lacune 3 dans la transcription de Web Deleuze*] La dernière fois, alors, on avait avancé ; euh, nous avons essayé de rattraper du temps perdu et puis je voudrais juste récapituler. Je dis, on a vu plusieurs choses. Le premier point, c'est qu'est-ce que c'est que la raison suffisante ? Et je résume : la raison suffisante, ça reprend exactement le principe de la raison suffisante ; je dis, n'oubliez jamais que dans la formulation de Leibniz – c'est ça qui m'importe – c'est un principe qui [34 :00] régit les *événements*. C'est le thème de l'événement qui est fondamental. Tout ce qui arrive a une raison, et je crois qu'il faut vraiment valoriser le mot de Leibniz, *ce qui arrive*. Toute la logique de Leibniz, c'est une logique des événements. Et en quoi [est-ce que] ça nous arrange ? Parce que l'événement, c'est l'inflexion. Ce qui arrive, c'est une inflexion. Or vous vous rappelez [que] toutes nos analyses nous amenaient de l'inflexion à l'inclusion. L'inflexion est forcément incluse. Elle est incluse dans quoi ? Dans une notion, la notion du sujet. Du sujet de quoi ? La notion du sujet à quoi arrive, arrive ; à ce qui arrive, arrive. [35 :00] Donc, quelque chose arrive à quelque chose. Ce qui arrive à quelque chose est inclus dans la notion de cette chose. On va de l'inflexion de l'événement à l'inclusion. En d'autres termes, l'événement est prédicat du sujet ; c'est ça la raison suffisante : l'événement est prédicat du sujet. Ça signifie, ce qui arrive est inclus dans la notion de ce à quoi ça arrive. Si je dis, je vole, je meurs, je franchis le Rubicon, etc., ce sont des événements. Leur raison, c'est l'inclusion de ces événements dans ma notion. [36 :00]

Ça, c'était le premier point. Donc on allait de l'inflexion à l'inclusion. [*Fin de la lacune 3 de Web Deleuze*] Deuxième point. Dès lors on allait être amené à distinguer toutes sortes de types d'inclusion suivant les propositions considérées. Et d'abord la grande dualité des propositions c'était les propositions d'essence et les propositions d'existence. Proposition d'essence : deux et deux font quatre, proposition d'existence : César franchit le Rubicon, ou Adam a péché. On appellera analyse l'opération qui montre une inclusion. Si je montre que [37 :00] tel prédicat est contenu dans une notion, je fais une analyse. La distinction entre les deux types de propositions, proposition d'essence du type 2 et 2 font 4, et proposition d'existence du type "César a franchi le Rubicon", peut-elle être présentée sous la forme suivante: dans le cas des propositions d'essence, l'analyse est finie, c'est à dire on montre par une suite d'opérations finies que le prédicat est inclus dans le sujet, et dans le cas des propositions d'existence, l'analyse est indéfinie ? Réponse : Non, c'est le premier contresens qui serait tout à fait fâcheux. Pourquoi? Parce que dans les propositions d'essence l'analyse ne peut pas être finie quoiqu'on dise puisque les propositions d'essence sont - et concernent [38 :00] essentiellement -, les couches les plus profondes de l'entendement de Dieu. Or Dieu est infini et n'a à faire qu'avec de l'infini. Les propositions d'essence ne peuvent pas être justiciables d'une analyse finie, quoi qu'on dise. Et même si Leibniz à l'air de le dire, ça n'est pas possible! Pas possible. Même s'il le dit, il ne peut pas le dire ; même s'il le dit c'est manière de dire. Ce n'est pas possible. D'autre part, les propositions d'existence ne peuvent pas être indéfinies. Pourquoi? Parce que, même pour Dieu, la résolution du prédicat dans le sujet est infinie. Et là Leibniz le dit formellement: Dieu lui-même ne voit pas la fin de la résolution puisque il n'y a pas de fin. L'inclusion [39 :00] du prédicat dans le sujet implique une analyse infinie, or dans tous les cas je crois que l'analyse est nécessairement infinie. Bon.

Là-dessus nous envisageons le cas – et je retrace notre chemin de la dernière fois ; je veux juste que ce soit plus clair -- nous envisageons le cas des propositions d'essence, du type 2 et 2 font 4. [Pause] Et je dis, en quoi consiste l'inclusion ? Là c'est très, très important, c'est des tissus de contresens, il me semble, alors je sollicite à la fois et votre bienveillance et votre attention. Il faudrait que je vous convainque, mais c'est à vous de voir si vous êtes convaincu ou pas. [40 :00]

Je veux dire, premier type d'inclusion dans les propositions d'essence, les inclusions réciproques. Qu'est-ce qu'une inclusion réciproque ? Pour Leibniz c'est très précis, c'est le rapport d'un défini et de sa définition, à condition que la définition soit réelle. Qu'est-ce qu'une définition réelle ? Ça il faut le savoir par cœur, une définition réelle c'est une définition qui montre la possibilité du défini. Elle s'oppose à la définition nominale, une définition nominale étant une définition qui permet de reconnaître le défini, [41 :00] mais qui n'en montre pas la possibilité. Exemple d'une définition réelle : vous définissez 3 par 2 et 1. Pourquoi est-ce que c'est une définition réelle ? C'est une définition réelle parce que c'est une définition par facteurs premiers, par nombres premiers. [Pause] Entre un défini et une définition réelle il y a inclusion réciproque. Vous pouvez substituer l'un à l'autre.

Si vous enchaînez les définitions réelles, [42 :00] vous faites une démonstration ; à la limite vous arrivez à ce que Leibniz appelle des Identiques. Qu'est-ce que c'est les Identiques ? Ce sont les derniers termes de l'analyse. Pourtant je viens de dire qu'il n'y avait pas de dernier terme. Ça ne se contredit pas ; ces derniers termes sont nécessairement infinis eux-mêmes. Donc ce n'est qu'une manière de dire ; dernier terme, ce sont des termes infinis par eux-mêmes, c'est à dire que ce sont des termes absolument simples, qui dès lors n'ont absolument rien à voir les uns avec les autres. C'est ce que Leibniz appelle des notions primitives absolument simples. [43 :00] Qu'est-ce que les notions primitives absolument simples ? Je vous donne la réponse leibnizienne : ce sont les formes directement élevables à l'infini. Exemple-chaque fois on fera l'épreuve-, est-ce qu'on peut penser une vitesse infinie ? Si oui, si on peut penser une vitesse infinie, vitesse sera une notion absolument simple. Est-ce qu'on peut penser un blanc infiniment blanc ? Si oui, blanc est dans ce cas ; Non, vraisemblablement, on ne peut pas - peu importe pourquoi – on ne peut pas penser un blanc infini. Un blanc est toujours un degré de blanc. On ne peut pas penser une couleur infinie, supposons. Est-ce qu'on peut penser une étendue infinie ? Oui, dira Descartes par exemple. Leibniz, peut-être dirait non. Directement ; est-ce qu'on peut penser une étendue [44 :00] infinie par elle-même, directement infinie, peut-être pas. Bon.

Alors qu'est-ce qu'on peut penser comme infini ? Est-ce qu'on peut penser un entendement infini ? Selon Leibniz oui. Mais peu importe tout ça. Que j'arrive ou que je n'arrive pas, ça c'est autre chose. Que j'arrive à de telles formes ou pas, j'appellerai notions absolument simples les formes infinies, les formes directement infinies. Je dirais que là ce ne sont plus des inclusions réciproques puisque chacune n'a à faire qu'à elle-même. Deux notions absolument simples n'ont aucun rapport l'une avec l'autre. Elles sont, comme dit Leibniz, *disparates*. Ce sont des Identiques, non pas au sens de Identiques les unes aux autres. Chacune [45 :00] est identique à soi. En effet, elle ne renvoie qu'à soi-même. Ce n'est plus le domaine des inclusions réciproques, c'est le domaine des auto-inclusions. Un Identique c'est une auto-inclusion. C'est de l'Identique à soi. Donc chaque notion absolument très simple est un Identique à soi, une auto-inclusion. Les notions primitives absolument simples sont *disparates*, c'est à dire sans aucun rapport les unes avec les autres, et le raisonnement paradoxal de Leibniz - j'avais essayé de l'expliquer la dernière

fois, ce pourquoi il en tire une nouvelle preuve de l'existence de Dieu -- c'est que c'est précisément parce que les formes infinies, les notions absolument simples n'ont rien à voir les unes avec les autres, qu'elles peuvent appartenir à un même Etre; car se contredire [46 :00] ce serait encore avoir à voir quelque chose. Elles peuvent d'autant plus appartenir à un même être qu'elles n'ont rien à voir les unes avec les autres.

Je dis même raisonnement chez Spinoza, c'est vraiment un raisonnement dans l'air du temps. C'est parce que la pensée et l'étendue n'ont strictement rien à voir l'une avec l'autre que toutes deux peuvent être les attributs de Dieu, c'est à dire les attributs d'un seul et même Etre. Donc l'auto-inclusion des formes primitives permet de conclure à l'existence singulière d'un être infini, qui dès lors possède toutes les formes infinies. En d'autres termes, si vous voulez, il faudrait dire: les notions absolument simples ou les formes infinies primitives sont formellement distinctes mais [47 :00] ontologiquement Une. C'est la nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Formellement distinctes et ontologiquement Une. Donc, en principe nous remontons des inclusions réciproques jusqu'aux auto-inclusions, c'est à dire nous remontons des définitions jusqu'aux Identiques, les Identiques étant indéfinissables puisqu'ils ne contiennent que soi, puisque chacun ne contient que soi-même. Voilà, c'est l'objet de ce que Leibniz appelle la Combinatoire. [48 :00] On est supposé partir de notions simples pour arriver jusqu'aux composés.

Mais pour nous, encore une fois puisqu'on n'arrive pas aux notions absolument simples qui sont dans le fond de l'entendement de Dieu, nous nous sommes des créatures finies et on n'y arrive pas, et ça n'a aucune importance. Ça n'a aucune importance que nous n'y arrivions pas parce que nous nous contenterons de notions relativement simples. Et qu'est-ce que c'est que les notions relativement simples qui, dès lors, vous le sentez, symbolisent avec les simples absolus, les notions relativement simples c'est quoi? C'est ce que Leibniz appelle les réquisits d'un domaine. Les réquisits d'un domaine c'est la définition réelle des objets [49 :00] d'une catégorie donnée. Les réquisits sont des notions relativement simples auxquelles nous arrivons. Exemple, je prends un domaine qui est la quantité discontinue ou le nombre, et je dis : quel est le réquisit de ce domaine? La réponse de Leibniz c'est : c'est les nombres premiers. Les nombres premiers sont les réquisits de tout nombre. Mais vous me direz que les nombres premiers c'est des nombres. Pour Leibniz oui et non; c'est des nombres très singuliers, c'est des nombres qui sont les réquisits de tout nombre. Je prends un autre domaine: l'organisme. [50 :00] Quel est le réquisit des forces d'un type très particulier que je peux définir, ou que Leibniz définit du joli mot de forces plastiques? On a vu très rapidement en quoi consistaient les forces plastiques, c'est des forces qui ont le pouvoir d'envelopper à l'infini et de développer les parties d'un organisme, d'enrouler et de dérouler les parties d'un organisme. C'est les forces plastiques qui définiront la vie. Si je prends le domaine de la matière inanimée, de la matière inorganique, cette fois-ci les réquisits ce sera les forces élastiques, en vertu de quoi tous les corps sont élastiques. Chaque fois, et pour chaque domaine, j'arrive à des réquisits [51 :00] qui sont des relativement simples.

Dès lors je conclus ce nouveau point : Leibniz nous dit que le prédicat est inclus dans le sujet, d'accord! Mais ce que je vais dire est très, très confus parce que je n'ai pas encore les éléments pour le dire plus clairement. C'est juste pour vous faire sentir un problème. Encore une fois 2 et 2 sont 4. Vous vous rappelez [de] la dernière fois ; je ne reprends pas ça. Je vous ai lu la manière dont Leibniz le démontrait dans les *Nouveaux essais*, il le démontre très bien; accordons-lui. Il le



démontre précisément par décomposition en facteurs premiers. Je dis : où est l'inclusion dans 2 et 2 sont 4 ? Elle n'est pas où on le croit. [52 :00] En effet et ça explique, il me semble, à quel point Leibniz a été mal compris, c'est-à-dire les objections qu'on lui fait viennent de là, qu'on a voulu placer l'inclusion là où Leibniz n'a jamais voulu la placer car Leibniz ne dit pas que 4 soit dans 2 et 2, ni que 2 et 2 soient dans 4. Alors, où est l'inclusion? Pourquoi? Comprenez, c'est que 2 et 2 sont 4, il faut l'écrire, comme toujours chez Leibniz, avec un point d'exclamation : C'est un *événement*. C'est idiot de dire même... Quand on consent à donner de l'importance à la notion d'événement chez Leibniz, on a tendance à le réserver pour les propositions d'existence, mais c'est faux! [53 :00] Pour les propositions d'essence aussi. Il n'y a que des événements chez Leibniz.

Avant Leibniz il y a eu une première grande philosophie de l'événement, on le verra, c'est les stoïciens. Il n'y en avait pas avant. C'est déjà un acte créateur en philosophie se dire tiens tiens je vais faire de l'événement un concept. Aristote peut parler de l'événement, ce n'est pas chez lui un concept; c'est une notion très dérivée qui dépend des concepts d'Aristote, mais prendre l'événement comme l'objet d'un concept irréductible, ça c'est vraiment un coup de génie. Enfin constamment la philosophie ça se fait avec des coups de génie comme ça, où tout à coup quelque chose est érigé à l'état de concept. Le concept d'événement c'est signé les stoïciens. [54 :00] Là-dessus ça retombe; un concept ça a une histoire très discontinue. Le deuxième grand philosophe qui va reprendre le problème de l'événement et d'un concept d'événement, c'est Leibniz. Le troisième ce sera – l'heure viendra pour nous – le troisième, ce sera Whitehead. C'est bien, trois grands philosophes pour un concept, ça suffit. [*Rires*]

Alors je dis 2 et 2 sont 4! Comprenez que c'est ça l'événement ou le prédicat, si bien qu'il ne faut surtout pas dire que 2 et 2 c'est le sujet et 4 c'est le prédicat. Quand on dit ça, on voit bien que c'est faux. [55 :00] Russel, qui fait sur Leibniz un livre admirable, et en même temps il montre une espèce d'incompréhension radicale, mais c'est Russel donc ce n'est pas grave, parce que une erreur de Russel ça vaut mille vérités d'un connard. [*Rires*] Russel, évidemment il va dire: vous voyez bien que c'est faux que tout jugement soit un jugement d'inclusion; 2 et 2 sont 4, vous ne pouvez pas dégager une inclusion. Evidemment. Il voudrait que, selon Leibniz, ou bien 2 et 2 soient dans 4, ou bien 4 dans 2 et 2. [*Lacune 4 de Web Deleuze*] Eh bien, ce n'est pas ça ; ce n'est pas ça du tout. 2 et 2 sont 4, c'est l'événement, c'est-à-dire le prédicat. Alors vous me direz, où est le sujet ? Et dans le sujet, [56 :00] c'est des facteurs premiers. Et les facteurs premiers, c'est quoi ? [*Fin de la lacune 4*] 1, 2 et 3. En effet pour démontrer que 2 et 2 sont 4, vous vous rappelez peut-être, Leibniz utilise trois définitions. La démonstration que 2 et 2 sont 4, c'est l'enchaînement de trois définitions, ces trois définitions mobilisent quels termes ? 1, 2 et 3. Je dirais 2 et 2 sont 4, c'est le prédicat qui renvoie au sujet 1, 2, 3.

Alors là ça se gâte. Pourquoi ça se gâte? Parce que autant dire que j'ai dit: le prédicat c'est la même chose que l'événement ou que le rapport. [57 :00] On est loin de ceux qui disent que Leibniz ne peut pas rendre compte des rapports ou des relations. Pourquoi? Il me semble que ce que Leibniz appelle un prédicat c'est justement ce que nous appelons un rapport, une relation, alors d'où vient l'équivoque. On le verra tout à l'heure ; j'essaie de terminer mon thème-là parce que tout arrive à la fois.

Je dis 2 et 2 sont 4, c'est un ensemble de rapports ; c'est ça que Leibniz appelle un prédicat. Il s'attribue à quoi? Il s'attribue [58 :00] aux réquisits, il se dit des réquisits, il est inclus dans les réquisits. Les réquisits c'est quoi? C'est les trois nombres premiers mobilisés par les définitions 1, 2 et 3. 2 et 2 sont 4 sont dans 1, 2 et 3. Mais alors vous allez me dire que c'est se moquer du monde car, encore faut-il penser ensemble 1,2 et 3. Et si tu penses ensemble 1,2 et 3, tu t'es déjà donné des rapports, or un rapport ne peut pas être sujet d'autres rapports, donc c'est de la blague tout ça, c'est de la blague. Ce n'est pas raisonnable, ce n'est pas sérieux. [Pause] [59 :00] Et pourtant si!

Je passe aux propositions d'existence. " César franchit le Rubicon", vous ne voyez pas que c'est un rapport. Je dis : le prédicat est contenu dans le sujet, dans la notion du sujet. Oui, mais le prédicat c'est le rapport même, c'est lui qui est inclus dans le sujet "César". Bien. Mais vous me direz le sujet "César", au moins lui, il est tout seul; c'est un sujet. Tandis que 1,2, 3, il y en a trois. Bien non, le sujet "César", il n'est pas plus tout seul puisque le sujet "César" inclus le monde entier, [60 :00] et le monde entier il est constitué non seulement par le sujet "César", mais par le sujet "Adam", le sujet "Alexandre", le sujet "Néron", le sujet vous, moi etc... En d'autres termes il faut distinguer deux plans. Vous pouvez penser des termes distributivement, c'est à dire vous les pensez ensemble et chacun pour son compte. Il n'y a pas encore de relation. Si on ne fait pas cette distinction, il me semble, tout tombe. C'est pour ça que, pour Leibniz, il ne suffira pas de dire: [61 :00] je pense ensemble des termes pour qu'il y ait relation entre eux. Vous pouvez les penser ensemble, mais chacun pour son compte, comme des unités distributives. Vous pensez 1, 2, 3, mais chacun pour son compte; ensemble, et chacun pour son compte. Vous pensez la monade "César" et la monade "Cicéron" ensemble, mais chacun pour son compte, comme unités suffisantes.

Deuxième niveau, vous dites:" César franchit le Rubicon", là il y a une relation entre la monade "César" et la monade "Cicéron" puisque Cicéron va être très chagriné de ce que César fasse ça. [Fin de la bande Web Deleuze ; lacune 5 de Web Deleuze] A un premier niveau, [62 :00] vous pensez 1, 2, 3, chacun pour son compte. Mais lorsque vous dites, 2 plus 2 égale 4, là il y a des relations entre 1, 2 et 3. [Fin de la lacune 5] Si bien qu'à la question: d'où peuvent naître les relations chez Leibniz, question que tous les logiciens posent? Il me semble que c'est très simple. Il n'y a aucun problème. Les relations c'est les prédicats. [Lacune 2 de la BNF] Dès que quelque chose est prédiqué, il y a surgissement de la relation ? Loin que la relation et le prédicat s'opposent, comme le pense Russel, la relation c'est le prédicat. [Fin de la lacune de la BNF] Dès que quelque chose est posé comme prédicat, la relation est née. Qu'est-ce qui est prédicat: les relations, c'est à dire les événements. Vous me direz ce n'est pas clair: en quoi est-ce que relations et événements, c'est la même chose? On va voir tout à l'heure. – C'est dur. [63 :00] S'il faudrait arriver à tout dire à la fois, ça serait... [Pause] Bon. Si bien que c'est très important, en effet, je peux dire que 2 et 2 font 4, c'est l'ensemble des relations, c'est un ensemble de relations qui est prédicat de 1, 2, 3, pris comme unité distributive. Il n'y a de relation qu'en même temps, et par, et dans le prédicat puisque la relation c'est le prédicat.

Voilà donc le système des trois types d'inclusion relatifs aux vérités d'essence: les auto-inclusions [64 :00] ou les Identiques, les inclusions réciproques ou définitions, les inclusions non réciproques ou réquisits. Avec ça on a fait la logique de l'essence. On passe à la logique de l'existence, c'est à dire les propositions d'existence. Là c'est le domaine non plus... Ça va être le

grand problème: quel est le rapport entre les deux types de notion, chez Leibniz. Il ne s'agit plus de notions simples du type soit notion primitive absolument simple, soit réquisit, c'est à dire notion relativement simple. Il s'agit des notions individuelles. Elles sont simples aussi, mais d'un tout autre type. [65 :00] Ce sont les notions d'individu. Je dirais les notions à nom propre: César, vous, moi, etc. Et là aussi il y a inclusion. Ça va être un quatrième type d'inclusion. Pourquoi? Cette fois-ci je dirais- et c'est ce que je proposais comme terme: quatrième type d'inclusion: ce sont des inclusions non localisables. Pourquoi? Parce qu'une notion individuelle n'inclut pas un prédicat sans inclure l'ensemble du monde. L'inclusion est donc non localisable. Qu'est-ce que ça veut dire? S'il y a [66 :00] un prédicat que ma notion inclus c'est: ce que je fais en ce moment. C'est dire à quel point il ne s'agit pas du tout d'attributs, il s'agit d'événements.

Quand Leibniz veut montrer en quoi consiste une inclusion dans une notion individuelle, il dit: qu'est-ce que je fais maintenant. Et les réponses c'est: *Monadologie*, "J'écris". Mais il suffit de lire les textes de Leibniz pour s'apercevoir qu'il y a quelque chose de très curieux. "J'écris" c'est quoi? Qu'on ne me dise pas que c'est un attribut ! C'est un verbe. Qu'est ce que Leibniz appelle un prédicat? Ce qu'il appelle un prédicat c'est un verbe: "J'écris". Mais dit Leibniz: si le verbe "J'écris", ou le prédicat "j'écris", [67 :00] "César franchit le Rubicon", c'est un verbe, c'est un événement. Le verbe c'est l'indice d'événement. Les prédicats ce sont des verbes. Si vous ne maintenez pas ça, il me semble, c'est tout Leibniz qui tombe. Et qui tombe, en effet, dans un ensemble de contradictions, quelle horreur. "J'écris" "je meurs", "je nais", "je péche", "j'ai fait un péché", tout ça c'est des verbes. Simplement, Leibniz nous dit dans les Lettres a Arnauld, quand il veut donner l'exemple de l'inclusion du prédicat dans le sujet, il donne quoi? " Je fais un voyage", "je vais de France en Allemagne". [68 :00] Voilà ce qu'il dit Leibniz. "Je vais de France en Allemagne", c'est quand même curieux que là-dessus on lui fasse dire, quand on présente les thèses de Leibniz on dit: l'inclusion du prédicat ça signifie que le jugement d'existence c'est: nom d'un sujet+ copule, verbe être+ adjectif qualificatif. Je vous jure qu'il n'a jamais, jamais dit ça! Il l'aurait dit s'il l'avait voulu. Il dit: "j'écris", "César a franchi le Rubicon" "Adam a péché", "Je voyage", en d'autres termes, il faut l'écouter: les prédicats c'est des verbes ; ce n'est pas des attributs, ce n'est pas des adjectifs. Ce sont des verbes, et le verbe est [69 :00] le caractère d'un événement.

Toute monade qui inclut quoique ce soit inclut nécessairement le monde entier. C'est pour une raison simple qui ne marcherait pas au niveau des attributs, justement. C'est parce que tout événement a une cause: si j'écris c'est pour telle et telle raison. J'écris à ma cousine: "chère cousine, comment vas-tu?", il y a une raison à ça ; raison, j'ai entendu dire qu'elle allait mal. Il y a une raison à cette... Il y a une cause à ça: j'ai entendu dire qu'elle allait mal. Il y a une cause à cette cause, puis il y a une cause à cette à cette cause etc... Donc je n'inclus pas un verbe quelconque sans inclure la série infinie des causes qui sont également des verbes. [70 :00] En d'autres termes la causalité ce sera le rapport d'un verbe à un autre verbe. Ce sera la liaison des verbes, ou liaison des événements entre eux. Ce sera ça la causalité. C'est forcé que l'inclusion soit non localisable, que si j'inclus quoique ce soit, c'est à dire si j'inclus un événement qui me concerne actuellement, "j'écris", j'inclus par la même la totalité du monde, de cause en cause. Finalement tous les verbes sont liés les uns aux autres. [71 :00] Bien.

Profitons-en pour régler ce point. On fait comme si la théorie de l'inclusion impliquait chez Leibniz une réduction du jugement au jugement d'attribution, et c'est le grand thème de Russel,

dans son livre sur Leibniz. Là-dessus Russel dit: ça va être embêtant pour Leibniz, parce que Leibniz en tant que mathématicien et en tant que logicien, il sait très bien qu'il y a des relations, et que les relations ce n'est pas des attributs. Supposons que "le ciel est bleu", que "bleu" soit un attribut, et ce n'est même pas sûr, [72 :00] en revanche 2 et 2 sont 4, il n'y a pas d'attribut là-dedans. Ou bien "césar franchit le Rubicon," ce n'est pas un attribut, à moins de traduire: "est franchissant le Rubicon," à moins de traduire "j'écris" par: "je suis écrivant". On voit bien que ce n'est pas la même chose, que c'est des réductions forcées. Alors Russel ajoute: Leibniz va être bien embêté parce que sa théorie de l'inclusion l'amène à réduire tout jugement au jugement d'attribution. Mais en tant que mathématicien et en tant que logicien, il est le premier à savoir que les mathématiques et la logique sont des systèmes de relations irréductibles à des attributs. Donc il va falloir qu'il trouve un statut à la relation. Il va être très embêté, dit Russel. [73 :00] Et finalement il va faire de la relation: l'attribut du sujet qui compare les choses. Il dit ça pour rire, parce que Leibniz n'a jamais, jamais fait ça. Russel ne conçoit pas que Leibniz puisse faire autrement puisque... Mais tout est faux dès le départ. Ce qu'on a confondu c'est l'inclusion du prédicat et l'attribution, alors que ça n'avait strictement rien à voir. En d'autres termes, ce que Russel a confondu, pour un logicien c'est très fâcheux, c'est la prédication et l'attribution.

L'attribution c'est exactement le rapport entre un sujet et un attribut, [74 :00] c'est à dire une qualité, par l'intermédiaire de la copule être. Par exemple: le ciel est bleu. C'est ce qu'on appelle un jugement d'attribution. Du point de vue du jugement d'attribution, mais bien du point de vue du jugement d'attribution, le prédicat c'est l'attribut. Si bien que le jugement d'attribution se présentera sous forme: un sujet, la copule être, le prédicat qui est un attribut. Mais le prédicat n'est un attribut que du point de vue du sujet d'attribution. Si un jugement n'est pas d'attribution, il a pourtant parfaitement un prédicat. Le prédicat [75 :00] c'est ce qui est dit. Ce n'est pas difficile: c'est ce qui est dit. 2 et 2 sont 4, c'est un prédicat. Là-dessus des logiciens disent: mais non, ce n'est pas un prédicat puisqu'il n'y a pas de sujet. Ils sont idiots. [*Rires*] Il ne suffit pas de pas trouver le sujet pour qu'il n'y en ait pas! Si on demande quel est le sujet de "2 et 2 sont 4", c'est 1, 2 et 3. voilà. "2 et 2 sont 4" c'est le rapport qui se dit de 1, 2 et 3, considérés comme sans rapports. 1, 2 et 3 considérés comme sans rapports ont un prédicat qui est le rapport "2 et 2 sont 4". Mais prédicat, [76 :00] ça ne veut pas dire attribut, ça veut dire: ce qui se dit de quelque chose. Pour Leibniz le prédicat c'est un événement. Le jugement n'est pas un jugement d'attribution, la prédication c'est: dire un événement d'un sujet.

Lettres à Arnauld: dans les lettres à Arnauld, je lis le bout de phrase qui m'intéresse: Arnauld demande: qu'est-ce que c'est, au juste, que cette histoire d'inclusion, inclusion du prédicat dans le sujet? J'extraie cette petite phrase. Il faut que vous la reteniez par cœur, dans votre cœur, ça vous garantit de tout contre-sens: "La notion individuelle" (c'est-à-dire César, [77 :00] ou vous ou moi) "enferme" -- il pourrait dire l'attribut, non il ne dit pas du tout l'attribut, jamais! Si, d'ailleurs il dit parfois "attributum", mais aucune importance parce que c'est à ce moment là le synonyme de prédicat. Il faut dire l'attribut c'est l'évènement. Mais ça ne change rien - il dit " la notion individuelle enferme ce qui se rapporte à l'existence et au temps". Qu'est-ce que ça veut dire: "ce qui se rapporte à l'existence et au temps"? C'est ça le prédicat. Ce qui se rapporte à l'existence et au temps se dit d'un sujet. Mais ce qui se rapporte à l'existence et au temps, ce n'est pas un attribut, encore une fois en toute rigueur du mot attribut ce n'est pas un attribut. C'est quoi? C'est un événement. [78 :00] C'est même une définition parfaite de l'évènement, nominal seulement; ça ne montre pas comment un événement est possible. C'est une très bonne définition

nominale de l'événement, dire: l'événement c'est ce qui se rapporte à l'existence et au temps. En ce sens il n'y a pas d'événement sans rapports. L'événement est toujours un rapport, il est non seulement un rapport avec l'existence et le temps, mais il est un rapport à l'existence et au temps.

Donc surtout ne croyez pas que la prédication chez Leibniz puisse se réduire, comme le croit Russel, à une attribution. Si il en était ainsi, en effet Leibniz tomberait dans toutes les contradictions que vous voulez. Mais loin d'être un attribut le prédicat c'est la relation ou l'événement, c'est à dire la relation à l'existence [79 :00] et au temps dans le cas des propositions d'existence. Or là c'est très proche des stoïciens. Donc il y a un précédent, car ça a été la nouvelle logique des stoïciens, que hélas on connaît si mal, on n'a que des fragments misérables des anciens stoïciens, hélas ce n'est pas un sacrilège que dire: on aurait pu avoir un tout petit peu moins de Platon et un petit peu plus de stoïciens. Enfin il ne faut pas dire des choses comme ça, il faut se contenter de ce qu'on a mais, vous comprenez, notre hiérarchie de la pensée antique, elle est très liée à: on fait avec ce qu'on a. Vu tout ce qui a été perdu on ne se rend pas très bien compte. [80 :00] Il nous reste plus grand chose, mais le peu qu'il nous reste, surtout grâce aux commentateurs, qui eux nous sont restés, les commentateurs de l'antiquité, on voit bien la nouvelle logique qu'ils faisaient. En quel sens ils rompent avec Aristote. Le jugement d'attribution, en effet, on peut dire qu'il découle de la tradition- là je ne veux pas me mêler d'Aristote-, on n'en finirait plus du tout- mais je peux dire, en gros, qu'il découle tout droit de la tradition aristotélicienne: Sujet + verbe être + qualité. C'est le jugement d'attribution.

Mais la grande rupture des stoïciens c'est de dire: non, les événements, le monde est fait d'événements et les événements ne répondent pas à ce schéma. [81 :00] Qu'est-ce que c'est que le prédicat d'une proposition: ce n'est pas la qualité attribuable à un sujet, c'est l'événement, l'événement énoncé dans une proposition. L'événement, du type: "il fait jour"! Et le lien de deux événements fait le véritable objet de la logique, sur le mode: "si il fait jour, il fait clair", lien des événements entre eux. La dialectique sera définie par les stoïciens comme le lien des événements entre eux. [82 :00] Ce sont les événements qui sont prédicats dans le jugement, dans la proposition. D'où une logique d'un tout autre type que la logique aristotélicienne. Avec un tout nouveau type de problèmes. Par exemple: qu'est-ce que ça veut dire une proposition portant sur le futur? Un événement futur? Une bataille navale aura lieu demain. Est-ce que cette proposition à un sens, est-ce qu'elle n'a pas de sens? De quelle manière a-t-elle un sens ? Quel sens a-t-elle? Et quand la bataille navale s'est passée, alors elle a changé de modalité la proposition? Une proposition peut-elle dès lors changer de modalité avec le temps? Toutes sortes de problèmes: [83 :00] ce qui à rapport à l'existence et au temps. En d'autres termes, comme ils disent, l'événement c'est l'exprimable de la proposition. Le prédicat ou l'événement c'est l'exprimable de la proposition.

Vous voyez, encore une fois, j'insiste là-dessus parce que c'est le contre-sens fondamental: l'inclusion du prédicat dans le sujet chez Leibniz. je fais quand même ma transition: Leibniz va reprendre, va s'inspirer de cette logique de l'événement, mais il va donner une orientation nouvelle à cette logique. Sous quelle forme? Sous la forme (ce qui n'était pas du tout stoïcien, là): les événements ou prédicats ou relations, tout ça c'est pareil, les événements sont inclus [84 :00] dans la notion individuelle de celui à qui ils arrivent. C'est ça l'apport fondamental de Leibniz à une logique de l'événement. L'événement est inclus dans la notion individuelle de celui à qui il arrive, ou de ceux auxquels ils arrivent. Difficile? Non pas difficile, c'est très clair là

maintenant, au contraire. Vous voyez que l'inclusion du prédicat dans le sujet chez Leibniz est un pas fondamental dans une théorie de l'événement qui n'a rien à voir avec une théorie de l'attribution et du jugement d'attribution. [85 :00] Voilà ce que je voulais absolument dire, car, encore une fois, aucun texte de Leibniz, à ma connaissance n'autorise la réduction du jugement ou de la proposition, selon Leibniz, à un jugement d'attribution. Vous comprenez?

Il en sort quelque chose de très important, c'est que, dans la correspondance avec Arnauld, il y a un passage où Leibniz --vous savez, il a beaucoup de mauvaise fois Leibniz, avec ses correspondants, mais c'est normal, c'est très légitime -- Arnauld, à un moment dans leur échange de lettres, Arnauld il est très malin; parfois il est très intelligent. Il dit à Leibniz: [86 :00] mais vous savez, tout votre truc, ça repose sur ce que vous donnez de la substance une définition assez nouvelle, alors si on définit la substance comme vous le faites, évidemment vous avez raison d'avance. Mais est-ce que c'est possible de la définir comme ça? Et Leibniz là va se livrer à des exercices de haute voltige: comment nouvelle? Ce n'est pas nouveau du tout ce que je dis. Il s'agit de quoi? Arnauld lui dit: vous définissez la substance par son unité; et ce que vous appelez substance, c'est finalement une unité. En effet, la *Monas*, on l'a vu, l'unité ; vous définissez la substance par unité. Là Leibniz [87 :00] répond immédiatement et dit: vous me dites une chose bien bizarre, vous me dites que c'est étonnant de définir la substance par l'unité, mais tout le monde à toujours fait ça. Arnauld finit par dire: d'accord, tout le monde à peut-être fait ça. Il n'est pas très très convaincu. Il a toutes les raisons de ne pas être convaincu. Tout ça c'est sur le dos de Descartes. Descartes ne définit pas du tout la substance par l'unité. Comment on définit la substance chez les classiques, au dix-septième siècle ? On la définit par son attribut essentiel sinon elle est indéfinissable. [88 :00] La substance pensante se définit par un attribut essentiel qui est la pensée et dont elle est inséparable. Il y a, c'est le cas ou jamais de le dire, il y a inclusion réciproque entre la substance et son attribut essentiel. C'est l'attribut essentiel "pensée" qui définit la substance pensante. Et c'est l'attribut essentiel "étendue" qui définit la substance étendue ou la substance corporelle, chez Descartes. Une substance est inséparable de son attribut essentiel et inversement la substance est définie par l'attribut essentiel. Je dirais à ce moment là que tout l'âge classique est essentialiste. [89 :00]

Remarquez que l'attribut essentiel c'est bien un attribut. C'est un attribut. Mais, merveille, à quel point j'ai raison, si j'ose dire: justement Leibniz ne veut pas de cette définition. C'est dire que pour lui le jugement n'est pas un jugement d'attribution. Il ne veut pas définir la substance par son attribut essentiel. Pourquoi? Parce que pour lui c'est une abstraction, et que la substance est concrète. C'est dire à quel point il répugne au jugement d'attribution; il ne veut pas du tout. Il la définit par quoi? [90 :00] Une substance c'est en effet une unité. Elle est Une. Alors Leibniz peut dire: mais tout le monde a toujours dit que la substance était Une. Mais pour les autres, c'est là où ça devient un dialogue de sourds avec Arnauld, pour les autres l'unité c'était une propriété de la substance, ce n'était pas son essence. L'essence c'était l'attribut essentiel. C'était l'attribut dont elle était inséparable. Il en découlait qu'elle était une d'une certaine manière, mais c'était une propriété de la substance, être Une, tandis que Leibniz c'est son essence: la seule essence de la substance c'est d'être une. Elle est monade. Elle est [91 :00] *monas*. C'est l'unité qui définit la substance: c'est ça qui est nouveau.

Dès lors, à la corrélation substance-attribut essentiel telle que vous la trouvez chez Descartes, chez Leibniz qu'est-ce qui va apparaître? Un tout autre type de corrélation: unité substantielle qui

va être en corrélation avec toutes les manières d'être de cette unité. J'entends bien: la substance n'est plus rapportée à un attribut, elle est rapportée à des *manières*. Elle n'est plus rapportée à une essence, [92 :00] son essence elle l'a dans le dos, elle est Une. Elle n'a pas d'autre essence. En revanche ce qu'elle a c'est des manières. Le rapport fondamental n'est plus substance-attribut ; le rapport fondamental c'est substance-manières d'être. La substance a des manières d'être. Est-ce exagéré de dire que, à l'essentialisme classique s'oppose le maniérisme de Leibniz ? Car qu'est-ce qu'on appellera maniérisme? On appellera maniériste une conception ou une vision, une conception philosophique ou une vision picturale qui caractérise un être par [93 :00] ses manières. Il faut prendre manières au sens le plus littéral du mot: manières d'être. Au rapport substance-attribut essentiel, Leibniz substitue le rapport unité substantielle-manières d'être. Encore une fois c'est dire à quel point ça n'a rien à voir avec un jugement d'attribution. [*Fin de la cassette de Web Deleuze ; lacune 6*]

Alors comment rendre compte ? Vous voyez, le monde est dans la notion individuelle exactement comme, plutôt... Le monde, c'est-à-dire la série des événements, constitue [94 :00] les manières d'être du sujet de chaque sujet : "J'écris", "je nais", "j'écris", "je meurs", "je vais en Allemagne", "je franchis le Rubicon", etc. [*Fin de la lacune 6 de Web Deleuze*] De toute manière chaque monade exprime la totalité du monde. Chaque monade exprime le monde, chaque unité substantielle exprime le monde, en d'autres termes le monde est la manière d'être des unités substantielles. Le monde c'est le prédicat du sujet. C'est la manière d'être de l'unité substantielle.

Alors qu'est-ce que c'est, ça? [*Deleuze va au tableau et écrit*] Appelons ça une portion, ou un nœud! C'est le grand nœud baroque. Le grand nœud baroque, [95 :00] c'est le nœud célèbre dans l'histoire de la mythologie qu'on appelle le nœud Gordien. Et qu'est-ce que c'était le nœud gordien? Il est repris dans le caducée médical. Le nœud Gordien c'est deux serpents indiscernables. Je veux dire: le nœud gordien c'est un nœud qui ne commence et ne finit pas. C'est le nœud que le grand roi Gordios avait fait pour que sur son char royal, le joug et le timon soient bien liés. Vous savez que dans la mythologie il y a toute une histoire des nœuds qui sont fondamentaux, ce sont des signes magiques par excellence, et le nœud Gordien est un des plus beaux signes magiques. C'est un nœud sans début [96 :00] ni fin, c'est à dire sans rien qui en sorte. C'est le nœud parfait, c'est le nœud sur soi-même, c'est le nœud absolument clos. [*Deleuze dessine le nœud Gordien*] Et il nous est dit que le grand roi Alexandre, en présence du nœud Gordien, irrité parce qu'il n'arrivait pas à le défaire -- c'est très difficile à défaire un nœud où il n'y a pas de bout -- avait pris son épée et l'avait tranché. C'est ça qu'il a fait, Alexandre. C'est dire que les deux éléments du nœud Gordien ne sont peut-être pas séparables. [97 :00]

Leibniz avec Arnauld, il est étonnant, il lui en fait voir à Arnauld, surtout que Arnauld n'a pas le temps, il est très agacé, il dit qu'il a autre chose à faire: il dit: il faut que je réfléchisse à la sainte trinité, [*Rires*] alors votre métaphysique m'ennuie. Leibniz le prend très mal et lui dit: mais si vous comprenez ma métaphysique vous comprendrez la sainte trinité. Ce qui est vrai d'ailleurs, certainement, entre autre avantage. Il aimait bien faire des listes de tous les avantages qu'il y avait à comprendre sa philosophie à lui. [*Rires*] Il passe son temps à dire, dans la correspondance avec Arnauld: attention, Dieu n'a pas créé [98 :00] les monades, c'est-à-dire les notions individuelles, il a créé le monde. Dieu a créé le monde où Adam pèche. Dieu ne crée pas Adam pécheur - c'est une manière de dire que ce n'est pas la faute de Dieu si Adam pèche -, il crée le monde où Adam a péché. Vous me suivez ? Mais cette proposition est nulle si vous n'y joignez

pas la seconde proposition. Donc dieu ne crée pas les notions individuelles, il crée le monde auquel renvoient ces notions individuelles. Deuxième proposition: mais attention le monde n'existe pas hors [99 :00] des notions individuelles qu'il inclue, qu'il enveloppe. Comment schématiser ça? Perpétuellement ça consiste à dire: les monades sont pour le monde, les sujets sont pour le monde, le monde est dans les monades, dans les sujets. Si vous supprimez une des deux propositions, tout est perdu.

Alors essayons. Pour rendre compte du nœud leibnizien: le moi-le monde, le sujet-le monde, à première vue, [100 :00] on a envie de faire ça. [*Deleuze continue à dessiner au tableau*]<sup>1</sup> Pourquoi? Parce que je fais le monde plus gros que le sujet puisqu'il y a une infinité de sujets. Vous voyez, c'est lumineux ça, c'est le nœud Gordien, dont une boucle est toute petite; mais vous retrouvez le nœud Gordien. C'est la grande torsion baroque, c'est le maniérisme. C'est la photo du maniérisme ça, simplement il faut le compléter. Je le complète avec deux petites flèches qui indiquent [101 :00] que la notion individuelle est pour le monde. Maintenant il faut que j'indique que le monde n'existe pas hors de la notion individuelle ; je l'indique, c'est les pointillés. Mon gros cercle n'est plus qu'en pointillés. Là du coup il est évident que la monade est pour le monde, mais le monde est dans la monade, à condition que j'ajoute [102 :00] des flèches qui font rentrer le monde dans la monade. Là ça devient parfait. Mais il n'y a pas qu'une monade, il n'y a pas qu'une notion individuelle, il y en a une infinité: vous tous, César, Alexandre, etc. dont chacune inclue le monde entier de son propre point de vue; il faut que j'en rende compte aussi. [*Pause ; Deleuze dessine*] Chaque petite boucle sera une notion individuelle. Qu'est ce que cette torsion baroque par excellence ? C'est un chiasme, c'est un entrelacs. Ça va ? [103 :00] En fait c'est une infinité. Le monde- les substances individuelles, les notions individuelles: [104 :00] les unes sont pour l'autre, l'autre est dans les unes. Encore une fois c'est un rapport des sujets et du monde.

Je dis très vite, ce qui me paraît très intéressant c'est une histoire comme celle de Merleau-Ponty. Le rapport du sujet et du monde, vous savez à quel point il a été repris par la phénoménologie et puis par Heidegger, naître dans le monde. Le thème commun de Heidegger et de Merleau-Ponty c'est: au début chez Husserl et ses disciples le rapport du sujet et du monde est présenté sous forme de l'intentionnalité. [105 :00] Heidegger très tôt se démarque de Husserl et des husserliens en rompant avec l'intentionnalité, et il y substitue ce qu'il appelle l'être-dans-le-monde. En effet ça répond assez bien au texte de Merleau-Ponty disant: il fallait bien rompre avec l'intentionnalité parce que l'intentionnalité par elle-même, telle qu'elle est définie par Husserl ne nous garantit pas qu'il s'agisse d'autre chose qu'un simple "learning", c'est-à-dire un simple apprentissage psychologique. Donc si on veut échapper à la psychologie, l'intentionnalité ne suffisait pas. Or comment il y échappe, Merleau-Ponty à la suite d'Heidegger ? Vous n'avez qu'à reprendre un texte comme *Le Visible et l'invisible*: il le dit lui-même: ce qui va remplacer l'intentionnalité c'est le chiasme, [106 :00] l'entrelacs, cette espèce de torsion monde-sujet. Et c'est ce que Heidegger appellera le pli. Curieux toutes ces notions qui nous reviennent. Et pour ajouter, à la fin de sa vie, dans ses notes, Merleau-Ponty ne cesse pas de se référer à Leibniz, c'est curieux. Prenez une longue note posthume publiée à la fin de *Le visible et l'invisible*, [*Deleuze reprend sa place pour lire du livre*] une longue note très intéressante sur Leibniz, page 276 du Visible et de l'invisible, toute une page sur Leibniz, où il dit: [107 :00] "l'expression de l'univers en nous" (c'est à dire chaque monade inclue l'univers ou l'exprime), "l'expression de l'univers en nous ; elle n'est certes pas l'harmonie entre notre monade et les autres" (ça c'est contre Leibniz, mais il emploie un langage leibnizien) "mais elle est ce que nous constatons dans



la perception à prendre tel quel au lieu de l'expliquer. Notre âme n'a pas de fenêtre cela veut dire être dans le monde". C'est très intéressant parce que ce qu'il substitue à l'intentionnalité husserlienne, Heidegger ce sera le pli de l'être et de l'étant, et Merleau-Ponty ce sera le Chiasme, [108 :00] c'est à dire la portion du monde et du sujet. A ce moment, on voit qu'à la fin, Merleau-Ponty oscille, en quelque sorte, entre Leibniz et Heidegger. C'est tout ça que je voulais résumer.

Vous allez prendre un court repos, mais très court. Car on en arrive là. Eh bien, voilà, c'est ça l'inclusion dans les propositions d'existence c'est donc cette torsion telle qu'on vient de la voir. Alors on en exactement sur le ... -- Accordez-moi encore une minute – exactement à ceci : oui, mais il y a une grande différence entre les propositions d'essence et les propositions d'existence. La différence c'est ceci: c'est que dans les propositions d'essence le contraire [109 :00] est contradictoire, c'est à dire que 2 et 2 ne fasse pas 4, c'est contradictoire ou impossible. Dans les propositions d'existence, vous dites que le monde est dans la monade. C'est bien possible; le monde est dans la notion individuelle, mais encore faudrait-il expliquer ceci, c'est que vous pouvez toujours penser Adam ne péchant pas, c'est à dire le contraire. Le monde où Adam a péché est intérieur à Adam, d'accord: c'est pour ça qu'Adam pêche. Mais enfin, Adam non pécheur, ce n'est pas contradictoire. Tandis que vous ne pouvez pas dire sans contradiction que 2 et 2 ne font pas 4. Vous ne pouvez pas dire sans contradiction: le cercle est carré. Tandis que vous pouvez dire sans contradiction : Adam ne pêche pas, et vous pouvez penser Adam non pécheur. Donc là le contraire n'est pas contradictoire, il n'est pas contradictoire en soi. [110 :00] C'est ça qu'il faut expliquer. Comment expliquer une pareille chose ? Je veux dire, Adam non pécheur n'est pas impossible. Adam non pécheur est possible. Il faut l'expliquer d'une manière ou d'une autre. [*Lacune 3 de la BNF*] [*Pause de la séance*]

Bon alors, écoutez-moi parce que cela devient un problème très pathétique, très essentiel, comment est-il possible que je pense [*Fin de la lacune 3*] Adam non pécheur ? Essayons de poser le problème concrètement: Adam non-pécheur, [111 :00] il est contraire à Adam pécheur. Le rapport entre Adam pécheur et Adam non-pécheur est un rapport de contradiction. Ma question c'est: est-ce que nous pouvons localiser un autre type de rapport? Oui, il faut bien. Ce n'est pas facile cette histoire, vous sentez que je pénètre dans un concept leibnizien très particulier: c'est le concept d'impossibilité. Le compossible et l'impossible chez Leibniz, qui n'est pas la même chose que le possible et l'impossible. [112 :00] Mais où situer ce rapport de compossibilité et d'impossibilité ? Entre Adam pécheur et Adam non-pécheur, le rapport est de contradiction. Il est impossible qu'Adam soit à la fois pécheur et non pécheur. Alors où serait un autre rapport plus complexe ? Si vous m'avez suivi il faut bien qu'il y ait un rapport plus complexe. C'est cette fois-ci le rapport non pas entre Adam non-pécheur et Adam pécheur, mais le rapport entre Adam non-pécheur et le monde où Adam a péché. [113 :00] Là il y a un rapport qui n'est pas de contradiction ou d'impossibilité. Sinon, on n'a pas le choix d'ailleurs ; sinon on ne voit pas ce que veut dire Leibniz avec son rapport de compossibilité ou d'impossibilité. Je dois dire: Adam pécheur et Adam non-pécheur sont contradictoires. Mais Adam non-pécheur n'est pas contradictoire avec le monde où Adam a péché, il est impossible. Si bien que Adam non-pécheur est possible contrairement à 2 et 2 font 5. Simplement il est impossible avec le monde où Adam a péché. [114 :00] [*Pause*]

Donc il y a bien une sphère, il y a bien une zone où l'impossibilité se distingue de la contradiction. Etre impossible ce n'est pas la même chose qu'être contradictoire, c'est une

autre relation. D'où qu'est-ce que c'est qu'être impossible? Célèbre formule de Leibniz: "Adam non-pécheur est impossible avec notre monde", c'est à dire avec le monde où Adam a péché. Mais il n'est pas contradictoire; ce qui est contradictoire c'est "Adam pécheur " et "Adam non-pécheur", mais le rapport Adam non-pécheur, et le monde où Adam a péché excède la contradiction: c'est un rapport d'impossibilité. C'est une notion très, très curieuse, [115 :00] l'impossibilité. C'est une notion qui n'apparaît que chez Leibniz.

Ce qui est embêtant c'est qu'il y a un texte de Leibniz, particulièrement net sur l'impossibilité. Je le lis: "Or nous ne savons pas d'où vient l'impossibilité" (c'est-à-dire il affirme l'irréductibilité de l'impossible à la contradiction) "nous ne savons pas d'où vient l'impossibilité des divers" (des choses diverses, des substances diverses); "c'est à dire nous ne savons pas ce qui peut faire que des essences diverses répugnent les unes avec les autres". [116 :00] Nous ne savons pas. Il dit : Il y a de l'impossibilité, ça ne se réduit pas à la contradiction, et nous ne savons pas d'où ça vient l'impossible, en quoi "Adam non-pécheur" est impossible avec le monde où Adam a péché, nous ne savons pas. Nous comprenons les contradictions, nous ne comprenons pas les impossibilités: on ne peut que les constater. Heureusement il y a un autre texte où Leibniz dit, référence savante édition Gerhard, dans les œuvres philosophiques sont en sept volumes je crois bien. Il y a plusieurs éditions comme ça puisque je vous ai expliqué l'état des manuscrits, donc c'est une très grande édition. C'est dans le tome 7, page 195, [117 :00] ceux qui voudraient vérifier. D'autre part vous ne les trouverez pas puisqu'elles sont introuvables. [*Rires*] Non elles viennent d'être rééditées. Donc vous pourrez trouver le Gerhard mais c'est difficile en France, il faut plutôt le faire venir d'Allemagne. Enfin il faut demander à votre libraire, quoi! Donc [tome] 7- [page] 195, je vous jure que ça y ait, c'est en latin, c'est un texte latin, je l'ai traduit sans erreur, sans contre-sens.

Donc il y a un autre texte, dans *La Théodicée*, un texte très bien qui dit: on a beau ne pas comprendre, on peut saisir en général, ce qui nous autorise alors pour une fois à être plus leibnizien que Leibniz, vous comprenez; mais j'ai mon texte qui l'autorise, il nous donne la permission. [118 :00] Voilà ce qu'il dit à propos d'un autre sujet, à propos de la grâce, le problème de la grâce: "Si quelqu'un demande pourquoi Dieu ne donne pas à tous la grâce de la conversion", etc. "Qu'est-ce qui se passe ? Nous y avons déjà répondu en quelque façon: non pas pour trouver les raisons de Dieu" (vous voyez: pas question de trouver les raisons de Dieu, c'est trop obscur, ça nous dépasse, c'est l'infini, on l'a vu), "non pas pour trouver les raisons de Dieu, mais pour montrer qu'il n'en saurait manquer." C'est une merveille. Il ne s'agit pas pour nous, pauvres créatures finies de trouver les raisons de Dieu, mais il s'agit pour nous de montrer que Dieu en tous cas ne manque pas de raison. Alors on ne sait pas lesquelles, tout ce qu'on veut c'est: savoir qu'il n'en manque pas, le reste c'est son affaire. [119 :00] Ce qui me donne le droit de dire la même chose pour l'impossibilité: d'accord, on ne sait pas en quoi consiste le rapport, ce sont les raisons de Dieu. Mais on peut quand même montrer que ça ne manque pas d'être un rapport, et un rapport irréductible à la contradiction.

On peut y aller, on peut faire une hypothèse à condition qu'elle s'appuie sur certains textes de Leibniz: partons de ma [120 :00] monade Adam. Je pars de la notion individuelle Adam. Enfin, partons... [*Deleuze va au tableau pour dessiner*] Là il faut que vous fassiez attention ; ça va être un truc très, très curieux. A partir de maintenant, comme vous êtes un peu fatigués je vais donner

juste un schéma et puis la prochaine fois on le verra à fond. On partira de là la prochaine fois, on ne fera pas de retour en arrière, c'est promis juré.

Je dis: dans la monade Adam, bien sûr, il exprime le monde et il est pour le monde, tout le monde est inclus. Mais vous vous rappelez son idée: comment est-ce que deux sujets individuels se distinguent alors que chacun exprime tout le monde. [121 :00] D'accord, chacun exprime la totalité du monde, mais chacun aussi n'exprime clairement que une petite portion de monde. Donc deux notions individuelles étant données, toutes les deux expriment le monde entier, mais ne s'y exprime clairement qu'une petite portion: si j'ai ma monade sans porte ni fenêtre, chacune à une zone claire qui lui appartient. C'est comme ça que à première vue – je dis "à première vue" parce que le problème est plus compliqué -- se distinguent deux monades: elles n'ont pas la même région d'inclusion ou d'expression claire que la voisine. C'est à dire que: vous, vous, vous avez une petite zone d'expression claire qui n'est pas la même que la mienne. [122 :00]

Alors il y a une hiérarchie des âmes: supposez que on soit devant une monade qui a une grosse région, une région très volumineuse d'expression claire, je dirais qu'elle vaut mieux, toutes proportions gardées, que celle qui en a une toute petite; et se perfectionner, c'est à dire faire de la philosophie, [*Rires*] c'est augmenter sa zone de perception claire. [*Lacune 7 de Web Deleuze*] Quoi ? Est-ce qu'avoir une voiture de sport va augmenter sa zone d'expression claire ? Là, je vois des textes pour et des textes contre. [*Rires*] Physiquement, oui ; moralement, non. Il y a une progression physiquement, mais une chute morale, donc il faut faire intervenir tellement de coordonnés. [*Rires*] [123 :00] Mais faire de la musique, ça c'est augmenter sa zone d'expression claire de manière considérable. Ça dépend de quelle musique. [*Rires*] Bon, qu'est-ce que je disais ? [*Fin de la lacune 7*] On s'intéresse seulement à la zone d'expression claire d'Adam, c'est-à-dire la portion du monde finalement qui le concerne directement. J'essaie de la baliser, on va voir ce que c'est que ce balisement.

Premier trait: Adam c'est le premier homme. Qu'est-ce que c'est ce premier trait? C'est un prédicat, [124 :00] ce n'est pas un attribut, c'est un événement: "Et Dieu créa le premier homme", c'est même un événement très considérable. C'est un événement. [C'est] mon premier prédicat d'Adam. Deuxième trait: "vivre dans un jardin". Jusque là c'est du Leibniz textuel. Je vous le dirai quand je n'ai plus de textes pour moi. Pour le moment, j'ai tous les textes pour moi. Troisième trait: [125 :00] "avoir une femme née de sa côte". [*Fin de l'enregistrement de Web Deleuze ; la transcription suivante vient de l'enregistrement de la BNF*] Une femme née de la cote d'Adam, c'est un événement aussi. Voyez, trois événements : être le premier homme, vivre dans un jardin, y avoir une femme née de sa cote, trois événements. Quatrième événement : subir une tentation. [*Rires*] Je dirais [que] ce sont des prédicats, aussi bien ce sont des verbes. Ce sont des événements. Qu'est-ce que ça veut dire, les événements ? [126 :00] Ça veut dire des inflexions, ce sont des inflexions, si vous vous rappelez bien tout ce qu'on a fait précédemment. Vous avez de [*inaudible*] qui va de prédicat en prédicat. Ces inflexions, je peux maintenant donner un terme plus ferme, ce mot qu'on a employé pendant tout le premier trimestre, je dirais que ce sont des *singularités*. Une singularité, c'est une inflexion, c'est-à-dire quelque chose qui arrive. Vous voyez, chose essentielle, ne confondez surtout pas "singulier" et "individuel". [127 :00] L'individu Adam, c'est le sujet, la notion individuelle. Les singularités, ce sont ses prédicats qui lui appartiennent ; ce sont les prédicats qu'il inclut dans sa zone claire : être le

premier homme, c'est une singularité ; vivre dans un jardin, c'est une singularité. Les singularités sont des événements.

Tout événement, bien plus... donc, je dirais, un événement, ce n'est pas un complexe de singularités. [Pause] ; ce n'est que la notion de singularité qui est une notion de mathématique fondamentale puisqu'elle concerne ce qui arrive à la courbe, ce qui arrive à la ligne. On dira, [128 :00] par exemple, d'un carré, qu'il a quatre singularités. Ces quatre singularités sont définies là où ça change de direction, c'est-à-dire quand quelque chose arrive. Entre deux singularités, qu'est-ce qu'il y a ? Là je dis des choses dont je m'excuse auprès de ceux qui savent les mathématiques, mais il ne faut pas m'en vouloir d'être si élémentaire. Je dirais [qu'] entre deux singularités, il y a une ligne qu'on appellera, supposons, une ligne d'ordinaires, de points ordinaires. Alors c'est plus compliqué que ça parce que... mais peu importe. Nous avons là un carré avec quatre singularités. Qu'est-ce que je peux dire ? [129 :00] Comme dit Leibniz, dans une belle phrase, des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, "Ce qui est remarquable" – considérons pour le moment que c'est la même chose que singulier ; en fait, ça ne l'est pas tout à fait, mais ça ne fait rien – "Ce qui est remarquable" – il parle en tant que mathématicien, "doit être composé de parties qui ne le sont pas." "Ce qui est remarquable"... En d'autres termes, une singularité est composée de parties ordinaires. Qu'est-ce ça veut dire ? Eh bien, c'est la coïncidence, une singularité, c'est la coïncidence de deux ordinaires. Vous voyez ? Un ordinaire de la ligne 1 et un ordinaire de la ligne 2, les deux ordinaires coïncident dans une singularité. Bien, tout ça... Leibniz continue, et ce n'est pas les métaphores, eh ? C'est vraiment [130 :00] une logique mathématique. Les prédicats en tant qu'événements sont des singularités, des complexes de singularités.

Voilà, accordez-moi donc... Je peux – une notion individuelle étant donnée, je peux en extraire des singularités. Supposons, il y a un bon terme employé par les mathématiciens, je crois, qui est la chirurgie des singularités. Je fais une extraction de singularités. J'opère Adam. Opérons Adam. Opérer Adam, c'est quoi ? C'est extraire, dans un ordre donné, les singularités qui sont incluses dans sa notion. Alors, vous pouvez faire ça ; [131 :00] vous pouvez faire un exercice leibnizien sur votre propre vie. Et vous verrez que c'est très intéressant, comprenez ? Prenez votre vie et vous faites votre chirurgie, une chirurgie logique. Ce sera dans votre vie telle que vous la voyez. Extraire des singularités, c'est-à-dire les moments qui font événement. Cela arrive beaucoup suivant l'échelle : un vol d'oiseau, une vue très rapprochée ; il y a beaucoup, peu importe. C'est-à-dire que finalement, là où cela vous paraissait ordinaire, vous verrez peut-être que tout est déjà singularités. Il y a perpétuellement singularité de singularité, et vous trouvez aussi l'inverse, que là où vous croyiez que c'était singulier, c'était l'ordinaire. Il suffit de deux ordinaires pour qu'il y ait une singularité. Il suffit la coïncidence de deux ordinaires pour qu'il y ait singularité. [132 :00] Alors ça ne va pas de soi tout ça. Donc, vous verrez ; vous ferez votre chirurgie de singularités, et cinquante ans après, vous aurez dès lors une connaissance de vous-même tout à fait meilleure qu'avec dix ans de psychanalyse... [Rire ; discussion à voix très basse avec les étudiants : Question : Avez-vous fait votre chirurgie ? Deleuze : Eh oui, évidemment, évidemment (Pause)] Qu'est-ce que je voulais dire ? ... Voilà.

Qu'est-ce que vous avez fait ? En faisant l'extraction de singularités dans une notion, vous n'avez rien fait que déplier une portion du monde qu'elle incluait, qu'elle enveloppait. Vous avez déplié [133 :00] comment la monade Adam exprime le monde, inclut le monde ; vous avez

déplié une petite portion en marquant les inflexions : naître comme premier homme, vivre dans un jardin, fréquenter une femme née de sa cote, subir une tentation. Le serpent vient bien ; c'est une série d'inflexions, eh ? Bon. [Pause] Qu'est-ce qui fait que ces quatre singularités appartiennent au même monde ? C'est-à-dire qu'elles appartiennent au même monde, vous allez l'exprimer en disant [134 :00] elles sont compossibles ; elles sont compossibles. [Pause ; Deleuze reprend sa place]

Si vous acceptez le problème... Là, à partir de là, je n'ai plus de textes, mais d'une certaine manière, il n'y en a pas besoin parce qu'on n'a pas le choix. Il faut bien faire l'opération suivante, d'apparence mathématique, mais on verra ce qui se passe en mathématiques. [Deleuze revient au tableau] Je peux prendre ma première singularité comme ma première singularité extrait d'Adam. [135 :00] Je peux la prendre comme centre d'un cercle, centre d'un cercle dont le rayon se termine au voisinage – voisinage, aussi des mathématiques – au voisinage de la singularité suivante, singularité 2. Singularité 1 [est] avec le premier homme, singularité 2 [est] vivre dans son jardin. Je prends ma première singularité, elle est : voilà comment Dieu a créé le monde. Dieu, il a pris la première singularité comme centre d'un cercle [136 :00] dont le rayon va jusqu'au voisinage -- toute ma figure là [Deleuze indique ce qu'il est en train de dessiner], elle est enfantine, elle est enfantine ; y attaché... Pour le moment, rien n'est mathématique – au voisinage de la seconde singularité. Vous me direz, il va dans tous les sens ! Ben oui, mais le monde ? Il y a une infinité de cas du monde avant Adam. Vous me direz, non, c'est sept jours. Mais c'est des jours bibliques ! C'est infini, ces sept jours.

Donc, la dernière là, on a toutes raisons de faire un cercle. Voilà. Maintenant vous vous installez au niveau de la seconde singularité, être dans un jardin. [137 :00] Vous la prenez, avec le centre d'un cercle, mais c'est un cercle, ou est-ce c'est le foyer d'une ellipse puisque tout est convenable ? Je prends le schéma le plus simple. [Deleuze dessine] Alors là vous tracez un centre et puis vous tracez un cercle dont le rayon va au voisinage de la première singularité. Il y a une partie commune ; si vous tracez la droite, elle va de la première à la seconde singularité ; il y a une partie commune aux deux cercles. [Pause] Supposez que cette partie commune [138 :00] soit affectée de valeurs constantes dans les deux sens. Si cette partie commune a des valeurs constantes dans les deux sens, où est la limite ? Si l'infini des points de cette partie commune ont une valeur constante dans les deux sens, vous direz que la série qui va de la première à la seconde singularité et de la seconde à la première est une *série convergente*. [Pause] Vous avez tout compris ? Et vous faites la même chose de proche en proche pour la seconde et la troisième. Chaque fois si... [Deleuze reprend sa place] Chaque fois vous dites, la série est convergente [139 :00] si la portion commune entre les deux cercles est affectée de valeurs constantes. C'est-à-dire si ce sont les mêmes valeurs, par exemple, si ce sont les mêmes valeurs de jardin que l'on trouve quand on va de "premier homme" à "être dans le jardin" et de "être dans le jardin" à "premier homme", si ce sont les mêmes valeurs, la série est convergente. D'accord ? Si vous êtes d'accord, il y a plus.

Supposez maintenant que vous arriviez dans un truc tel que vous tracez vos cercles et les deux chemins [140 :00] n'aient pas des valeurs constantes, c'est-à-dire la portion commune n'a pas de valeurs constantes, la portion commune aux deux cercles n'a pas de valeurs constantes. Finalement, ça revient à dire que les deux cercles ne se coupent pas, c'est-à-dire la série qui va d'une singularité à une autre [singularité] est divergente. Bon. Et ben, on a gagné ! Là, il y a

*impossibilité*, là, il y a impossibilité, c'est-à-dire vous tracez vos cercles de convergence, et la série n'est pas convergente. La série qui occupe la portion commune aux deux cercles n'est pas convergente. Il y a divergence de la série.

Alors, c'est une merveille ! [141 :00] Voyez ce à quoi on arriverait si c'était vrai tout ça. C'est une méthode infallible pour faire le monde. Dieu commence ; donc, il lance l'événement, le premier homme, 1 ; et puis l'événement, être dans un jardin ; et puis, l'événement, avoir une femme née de sa cote ; et puis, l'événement, subir la tentation. Et les séries, d'une singularité à une autre, sont des séries convergentes. Dès lors, tout ça est compossible. Et puis vous arrivez à "subir une tentation", c'est convergent. Et puis vous lancez le nouvel événement, résister à la tentation. Aie aie aie, ça diverge, ça diverge. [142 :00] Dès lors, ça fait partie d'un autre monde, ça fait partie d'un autre monde, car ça n'est pas compossible avec ce monde. Pour résister à la tentation, il aurait fallu un autre jardin qui ait d'autres valeurs : une autre cote, ou pas de cote du tout ; une autre génération. Voyez ? Les valeurs communes aux deux séries qui se coupent ne sont plus convergentes ; elles ne sont pas constantes. Il aurait fallu d'autres plantes dans le jardin. Résister à la tentation est impossible avec le monde choisi par Dieu. Dieu aurait pu choisir le monde où Adam résiste à la tentation et ne pêche pas. Bon. D'accord, mais cela aurait été un monde qui diverge du nôtre. [143 :00]

Qu'est-ce que je suis en train de dire ? Une chose toute simple : en quoi l'impossibilité ne sera même pas contradictoire. [*Deleuze parle très délibérément mot à mot*] Je crois qu'être compossible, c'est lorsque l'extension d'une singularité à une autre se fait par une série convergente, et l'impossibilité, c'est lorsque l'extension d'une singularité à une autre implique une série divergente. Qu'est-ce que c'est ? C'est curieux tout ça. Bon, ça me paraît curieux. Là-dessus, permettez-moi – [144 :00] ça vous lance pour la prochaine fois – permettez-moi de vous lire un passage très clair, pourtant concernant des mathématiques très élaborées, élaborées après Leibniz, mais sur un fond très leibnizien, chez un grand mathématicien qui est, d'une certaine manière, proche de Leibniz, et qui s'appelle [Karl] Weierstrass. [*Deleuze l'épèle chaque lettre par lettre*] Voilà, je lis ça d'un texte très clair tiré d'Albert Lautman, spécialiste de la philosophie des mathématiques, qui est mort pendant la guerre, qui est mort déporté, ou fusillé, je ne sais plus, et qui avait commencé une œuvre très importante. [145 :00] Page 21 d'un livre de Lautman qui a été réédité dans une collection de poche, qui est un très grand livre de la philosophie des mathématiques intitulé *Essais sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*. Voilà le thème ; je le lis très, très lentement parce que vous allez voir ; à la fois cela n'a rien à voir avec ce que je viens de dire, et c'est en même temps l'application parfaite et rigoureuse en mathématiques. Lautman expose la théorie de Weierstrass, ou plutôt le procédé de Weierstrass.

"Une fonction analytique" – je lis très, très lentement pour que vous ayez le temps – "Une fonction analytique est définie par Weierstrass au voisinage d'un point complexe" – peu importe ; je prends cet exemple typique ; même ceux qui n'ont pas fait un mot de mathématiques [146 :00] peuvent comprendre, je suppose ; peu importe que vous sachiez ou pas sachiez ce qu'est une fonction analytique, peu importe ; vous traduisez par "un certain type de fonction" -- "Une fonction analytique est définie par Weierstrass au voisinage d'un point complexe" – peu importe que vous ne sachiez pas ce que c'est qu'un point complexe ; vous retenez "un point, un point d'un type particulier" – "par une série de puissances à coefficient numérique" – peu

importe aussi que vous ne sachiez pas ; je répète -- "Une fonction analytique est définie [par Weierstrass] au voisinage d'un point complexe par une série de puissances à coefficient numérique." Je dis que cette phrase est philosophiquement intelligible pour qui que ce soit. Point. [147 :00] "La méthode du prolongement analytique" – c'est la méthode de Weierstrass – "permet de construire de proche en proche tout un domaine où la fonction est dite analytique et ceci de la façon suivante." Voyez, premièrement, je définis une fonction au voisinage d'un point complexe ; deuxièmement, à partir de là, je vais opérer par prolongement une série de puissances à coefficient numérique ; troisièmement, en quoi consiste le prolongement analytique ? [148 :00] "On prend comme nouveau centre un point intérieur du premier cercle." Oh, pardon, j'ai oublié. J'ai fait sauter, c'est essentiel. J'ai fait sauter, [*Deleuze rit*] vous risquez de ne pas comprendre. [*Deleuze reprend la citation du début*]

"Une fonction analytique est définie par Weierstrass au voisinage d'un point complexe par une série de puissances à coefficient numérique qui convergent dans un cercle de convergence autour du point. La méthode du prolongement analytique permet de construire de proche en proche tout un domaine où la fonction est dite analytique et ceci de la façon suivante. On obtient ainsi [149 :00] à la fois une nouvelle série et un nouveau cercle de convergence qui déborde le premier. La nouvelle série prolonge la première" – c'est ça qui nous importe – "La nouvelle série prolonge la première si leurs valeurs coïncident dans la partie commune des deux cercles" – vous voyez ? -- "La nouvelle série prolonge la première si leurs valeurs coïncident dans la partie commune des deux cercles. La série peut être prolongée ainsi dans toutes les directions jusqu'aux points dans le voisinage desquels les séries obtenues divergeraient."

Voilà ; il ne m'en faut pas plus, il ne m'en faut pas plus [150 :00] que cette fin. "La nouvelle série prolonge la première si leurs valeurs coïncident dans la partie commune des deux cercles. La série peut être prolongée ainsi dans toutes les directions jusqu'aux points dans le voisinage desquels les séries obtenues divergeraient." Les mathématiques de Leibniz, vous vous rappelez, étant fondé au moins en partie sur les séries infinies, je crois que l'utilisation-là de cette conception de Weierstrass quant à Leibniz est possible. Ce qui reviendrait à dire quoi ? [*Deleuze va au tableau*] Reprenons notre histoire : si [il y a] Adam résistant à la tentation, d'accord, c'est possible. Vous voyez, c'est encore possible avec deux mondes parce que vous ne pouvez pas l'obtenir [151 :00] par prolongement analytique des séries. Là vous tombez sur une divergence, vous tombez sur une divergence des séries. Donc résister à la tentation est impossible avec ce monde.

Oublions ça provisoirement. Essayons d'envisager quelque chose. Comment [est-ce que] je définirais l'individu ? Il faut sauter sur l'occasion. Reprenons l'histoire de définition nominale-définition réelle. [*Deleuze reprend sa place*] Je disais tout à l'heure, deux monades ou deux notions individuelles se distinguent en ceci : qu'elles n'expriment pas, elles n'incluent pas la même portion claire et distincte. Toutes les deux incluent le monde entier, mais chacune a sa portion claire et distincte. [152 :00] C'était déjà une manière de distinguer deux individus. Mais ça ne va pas, parce que c'est l'inverse. Deux individus se distinguent, non ; deux individus ne se distinguent pas parce qu'ils expriment une portion claire et distincte, différente. Il faut dire l'inverse, de toute évidence. Ils expriment des portions différentes parce qu'ils se distinguent. En d'autres termes, c'est une définition nominale de l'individu, ne pas avoir la même zone claire.

C'est une définition nominale ; ce n'est pas une définition réelle. Il me faut une définition réelle de l'individu.

Qu'est-ce qu'un individu ? Qu'est-ce qu'une notion individuelle ? [153 :00] Je l'ai, une définition purement leibnizienne, tellement leibnizienne qu'il ne l'a pas donnée ; c'est comme si cela allait trop de soi pour lui. Je dirais [qu'] un individu, c'est une condensation de singularités prolongeables ; c'est une condensation de singularités prolongeables, c'est-à-dire c'est une condensation de singularités convergentes. Voyez l'importance de bien distinguer singulier et individuel. C'est que les singularités par elles-mêmes, elles ne sont pas individuelles, elles sont pré-individuelles. Elles sont pré-individuelles exactement comme le monde est premier par rapport aux notions individuelles, elles qui n'existent pas indépendamment. Le monde est premier en quel sens ? Dieu a créé le monde, et non pas les notions. [154 :00] Simplement il a créé le monde de telle manière que ce monde qu'il a créé n'existe pas hors des notions, mais les notions dérivent du monde.

Donc la notion individuelle, elles résultent du monde, les notions. La notion individuelle d'Adam, elle résulte du monde, lequel monde comprend comme événements avoir un premier homme, qu'on situe dans un jardin, former une femme de la cote du premier homme. Les singularités sont pré-individuelles. Donc, il n'y a aucun cercle vicieux. Lorsque je dis l'individu, c'est la condensation d'un certain nombre de singularités pré-individuelles en tant qu'elles convergent les unes avec les autres. [155 :00] [Pause] Un autre Adam, un Adam pas pécheur, il était possible... [*Fin de la bande BNF, brève interruption*]

... pour que l'on comprenne les existences et de leurs lois d'incompatibilité. Bien plus, peut-être déjà les impossibilités, elles sont impliquées déjà dans les mathématiques au niveau des séries convergentes et des séries divergentes. En tout cas, je peux dire, la frontière de notre monde, c'est toujours les états de monde ; pour s'enchaîner avec les états de notre monde impliquerait une divergence des séries. [Pause] Comprenez ?

Voilà exactement ce que je voudrais demander. [156 :00] [*Deleuze s'adresse à son collègue en mathématiques, Marek, identifié comme tel lors de la séance du 3 février 1987*] Est-ce que tu... A ton avis, et pardon de te demander ça, [est-ce que] ça va comme point de départ ou pas ? [*Le reste de la séance est un dialogue entre Deleuze et Marek dont les propos ne sont pas suffisamment audibles pour les transcrire mot à mot. En gros, il s'agit pour Marek d'introduire de nombreuses nuances quant au schéma proposé par Deleuze aussi bien que d'autres aspects de son analyse. Le texte suivant présente les diverses réactions de Deleuze et ses commentaires en réponse à ceux de Marek.*]

C'est ça... Tandis qu'en effet, tu remarques l'essentiel, dans la méthode de Weierstrass, la méthode n'a pas de sens. [*Marek continue*] ... qui est à l'intérieur du cercle. [157 :00] C'est ça, c'est ça, c'est ça, mais alors en même temps... Tu montres très, très bien en quoi le schéma dont cela fait partie ne coïncide finalement pas avec le schéma de Weierstrass, et en même temps, j'ai le sentiment que c'est la même démarche. Alors seulement là, ça m'échappe, ça m'échappe, c'est-à-dire qu'il faudrait dire... [*Marek continue*] C'est une nouvelle série... C'est ça ... Elle n'existe que dans la zone commune. Oui, oui, oui, mais dès le moment où une nouvelle série [158 :00]... Mais lui... Est-ce que ce n'est pas parce que lui, son point de départ c'est les points



complexes ? [Réponse de Marek] ... Oui, parce que ça va dans toutes les directions. [Long commentaire de Marek pendant que Deleuze va au tableau] [159 :00] Tandis que je ne conserve des cercles que les rayons, c'est-à-dire les structures linéaires. [Marek continue] ... En effet, là où tu m'éclaire fort nettement, c'est que sans doute [160 :00] pour ça que moi, je suis forcé de mettre mon cercle au voisinage avant ma singularité suivante, tandis que lui prend nécessairement... [Marek continue] ... Mais est-ce qu'on peut dire que mon schéma à moi serait comme une simplification élémentaire, mon schéma rectiligne serait une simplification élémentaire de son schéma à lui, qui est, comme tu dis, pour le plan et non pas pour la ligne ? [161 :00] [Long commentaire de Marek qui s'adresse aux liens à Leibniz des schémas considérés, auquel Deleuze répond finalement]

[162 :00] Ça, je suis très peu au courant ; je vois ce sont tu parles, mais je connais très, très peu. [Marek continue] Ça serait épatant, et tu ne voudrais pas la prochaine fois un tout petit peu raconter un peu cet aspect de l'affaire ? [163 :00] [Réponse de Marek] Epatant ! Isabelle [Stengers], tu es au courant de ça ? [Isabelle : Pas des nombres] Pas des nombres [Discussion brève entre Isabelle et Marek]

Alors moi, ce que je voudrais, c'est la prochaine fois, si vous voulez bien, qu'Isabelle... Il y a un point, c'est... Il y a deux points. Il y a donc cette histoire du schéma et de la plausibilité d'utiliser la notion de séries convergentes et de séries divergentes pour rendre compte de compossible et d'impossible. Ça, c'est le point 1. Et puis, l'autre point, c'est la définition à laquelle j'arrivais de l'individuel comme condensation de singularités convergentes. [164 :00] Ça, j'y tiens plus, je me sens plus sûr de moi. Alors mon rêve c'est que si tu veux bien, la prochaine fois avec Isabelle et toi, et si Isabelle voulait bien, qu'on fonce un peu sur ce rapport singularité et individu. C'est possible ? Tu es là la prochaine fois ? Ah, si ça ne t'ennuie pas, ou tout ce que tu vois autour de ce problème. [Pause, apparemment silence] En tout cas, pour la prochaine fois, ceux qui viendraient, qui ne seraient pas encore dégoûtés tout à fait, [Rires] il faut que vous revoyiez, que vous mettiez tout ça présent à l'esprit parce que là on demandera vraiment de... Il y aura lieu d'attendre de, comment dire, nos amis qui savent les mathématiques des choses tout à fait... [165 :00] auxquelles je ne pourrais pas arriver tout seul. Donc pour nous, c'est très, très précieux.

---

<sup>1</sup> Etant donné les indices que Deleuze fournit en dessinant (surtout, les "deux petites flèches"), il s'agit certainement du dessin dans *Le Pli*, p. 36 ; *The Fold*, p. 28, à la fin du chapitre 2.