

Gilles Deleuze
Séminaire sur
Leibniz: Philosophie et la
création des concepts

Avril-Mai 1980

Gilles Deleuze

Leibniz : La Philosophie et la Création des Concepts, 1980-1

1ère séance, 15 avril 1980

Transcription complétée avec référence au vidéo YouTube¹, Charles J. Stivale²

Partie 1

Donc, comme je vous l'avais dit, nous allons être tenus un certain temps par une série sur Leibniz. Or, mon but est très simple: pour ceux qui ne le connaissent pas du tout, essayer d'avance de vous faire aimer cet auteur, et de vous donner une espèce d'envie de le lire. Pour la lecture, je vous ai conseillé l'un des trois petits opuscules que j'ai cités l'autre fois.

Je signale qu'il y a un instrument de travail, pour commencer Leibniz, un instrument de travail incomparable. C'est la tâche d'une vie, une tâche très modeste, mais très profonde. C'est une dame, une dame philosophe, qui s'appelle madame Prenant,³ [1 :00] qui il y a déjà longtemps a fait des morceaux choisis de Leibniz. D'habitude les morceaux choisis c'est très douteux, là il se trouve que c'est un chef-d'œuvre. C'est un chef-d'œuvre pour une raison simple: c'est que Leibniz a des procédés d'écriture qui sans doute sont assez courants à son époque, c'est-à-dire XVIIe, tout début du XVIIIe siècle, assez courants à son époque, mais que lui pousse à un point extraordinaire. Bien sûr comme tous les philosophes il fait de gros livres; mais, presque à la limite, on pourrait dire que ces gros livres ne sont pas du tout l'essentiel de son œuvre car l'essentiel de son œuvre, c'est dans la correspondance et dans de tout petits mémoires. Les grands textes de Leibniz, c'est très souvent des textes de quatre ou cinq pages, dix pages, ou bien des lettres. [2 :00] Il écrit un peu dans toutes les langues ; il est Allemand, et d'une certaine manière, c'est le premier grand philosophe allemand. C'est l'arrivée en Europe de la philosophie allemande. L'influence de Leibniz sera immédiate sur les philosophes romantiques du XIXe siècle allemand ; bien plus elle se poursuivra – elle se poursuit encore maintenant – mais elle particulièrement chez Nietzsche.

Or, je pose une question très générale parce que, sans doute, pour moi, Leibniz est un des philosophes qui fait le mieux comprendre une réponse possible à cette question, c'est : qu'est-ce que la philosophie? Ou plutôt, qu'est-ce que fait un philosophe? Ça s'occupe de quoi? Si on pense que les définitions telles que recherche du vrai, ou recherche de la sagesse, [3 :00] ne sont pas adéquates, qu'est-ce qui fait que, dans son activité, qu'il y a une activité philosophique? Je crois – en gros, c'est que je ne veux pas prendre ce problème parce que c'est un long travail -- mais je veux juste dire très vite, pour moi, à quoi je reconnais un philosophe dans son activité. Je dirais pour un philosophe, on ne peut confronter les activités qu'en fonction de ce qu'elles créent et de leur mode de création. Il faut demander qu'est-ce que crée un menuisier? Qu'est-ce que crée un musicien? Qu'est-ce que crée un philosophe? Un philosophe, pour moi, c'est quelqu'un de très simple, c'est quelqu'un qui crée des concepts. Ce qui évidemment implique beaucoup de choses, à savoir que le concept soit quelque chose à créer, que le concept soit le terme d'une création.

Mais je dirais, à la limite, si on me demande, qu'est-ce que c'est qu'un savant, je ne vois aucune possibilité de définir la science si l'on n'indique pas quelque chose qui est créée dans la science. Or [4 :00] il se trouve que ce qui est créé par et dans la science, je ne sais pas bien ce que c'est, mais ce ne sont pas des concepts à proprement parler. Ce qui est créé dans l'art, l'art, le domaine qui nous est plus familier parce que le concept de création, à tort ou avec raison, a été beaucoup plus lié à l'art qu'à la science ou à la philosophie -- peut-être qu'il n'y a pas tellement de raison -- si on me demande, « qu'est-ce que crée un artiste ? », eh ben, un peintre, il crée des lignes et des couleurs. Ça implique que les lignes et les couleurs ne sont pas données, elles sont le terme d'une création. Qu'est-ce qui est donné ? Supposons que, par exemple, ce qui est donné, je dirais, à la limite, on pourrait toujours le nommer un flux. C'est les flux qui sont donnés, et la création consiste à découper, organiser, connecter des flux, de telle manière que se dessine ou que se fasse une création autour de certaines singularités [5 :00] extraites des flux.

Eh ben, je dirais qu'un concept, ce n'est pas du tout quelque chose de donné. Bien plus, un concept, ce n'est pas la même chose que la pensée: on peut très bien penser sans concept, et même, tous ceux qui ne font pas de philosophie, je crois qu'ils pensent, qu'ils pensent pleinement, mais qu'ils ne pensent pas par concepts, si vous acceptez l'idée que le concept soit le terme d'une activité ou d'une création originale.

Je dirais que le concept, c'est un système de singularités prélevé sur un flux de pensée. Un philosophe, c'est quelqu'un qui fabrique des concepts. Est-ce que c'est intellectuel? Non, à mon avis, non. Car un concept en tant que système de singularités prélevé sur un flux de pensée, flux de pensée que l'on peut concevoir comme continu. Je peux parler d'un flux de pensées depuis qu'il y a un flux de pensée, depuis, euh, je ne sais pas, depuis l'homme préhistorique, le penseur [6 :00], Rodin, et puis la première petite étincelle de pensée, bon, c'est le départ d'un flux tout comme il y a un flux biologique, il y a un flux vital, il y a un flux de pensée. Donc le philosophe, c'est celui qui saurait ou qui se proposerait de créer de concepts prélevés sur le flux de pensée universelle. Imaginez le flux de pensée universelle comme une espèce de monologue intérieur, le monologue intérieur de tous ceux qui pensent. La philosophie surgit avec l'acte qui consiste à créer des concepts. Pour moi il y a autant de création dans la fabrication d'un concept que dans la création d'un grand peintre ou d'un grand musicien. Un grand musicien, on peut concevoir aussi un flux acoustique continu -- peut-être que ce n'est qu'une idée mais peu importe si cette idée est fondée -- qui traverse le monde et qui comprend le silence même. [7 :00] Qu'est-ce que c'est qu'un musicien ? C'est quelqu'un qui crée, par exemple et qui prélève sur ce flux quelque chose qu'on va appeler comment ? Vous sentez déjà qu'il y a de la création. Est-ce que je peux dire, il crée des notes ? Peut-être. Mais est-ce que c'est bien des notes que s'occupe de la musique, ou bien des agrégats de notes? Qu'est-ce qu'on appellera un son, le son nouveau d'un musicien? Vous sentez bien qu'il ne s'agit pas simplement du système de notes, do-re-mi-fa-sol. Eh bien, je dis, c'est la même chose pour la philosophie, simplement il ne s'agit pas de créer des sons ; il s'agit de créer des concepts.

Or, il n'est pas question de définir la philosophie par une recherche quelconque de la vérité, et c'est pour une raison très simple: c'est que la vérité est toujours subordonnée au système de concepts dont on dispose. Alors, quelle est l'importance des philosophes pour les non-philosophes? C'est que les non-philosophes ont [8 :00] beau ne pas le savoir, ou faire semblant

de s'en désintéresser, qu'ils le veuillent ou pas, ils pensent à travers ces concepts qui ont des noms propres.

Je reconnais le nom de Kant non pas à sa vie, mais à un certain type de concepts qui sont signés Kant, exactement comme je reconnais un grand peintre non pas à sa vie, mais à une certaine tonalité, à une certaine ligne, qui sont signées par ce nom propre. Dès lors, être disciple d'un philosophe, ça peut très bien se concevoir. Si vous êtes dans la situation de vous dire que tel philosophe a signé les concepts dont vous éprouvez le besoin – est-ce que vous éprouvez le besoin -- à ce moment-là, vous êtes kantien ou leibnizien ou etc.

Tout ceci, je voudrais juste vous faire sentir la bêtise de la remarque ordinaire qui, elle, vient du flux [9 :00] de pensée non-philosophique selon lequel la philosophie serait un drôle de chose parce que les philosophes, ils ne sont jamais d'accord. Et on oppose là la situation de la philosophie à la situation de la science, ce qui est au moins deux fois stupide puisque les savants ne sont pas davantage d'accord entre eux et cela ne veut pas dire du tout qu'ils se disputent. Il est bien forcé que deux grands philosophes ne soient pas d'accord l'un avec l'autre dans la mesure où chacun crée un système de concepts qui lui sert de référence. Donc il n'y a pas que cela à juger. Mais je viens de dire que ces disciples, soit globalement soit localement, -- on peut bien être disciple sur tel ou tel point ; la philosophie, ça se détache ; vous pouvez bien prendre tel pôle, s'il le faut -- vous pouvez donc très bien être disciple d'un philosophe dans la mesure où vous considérez que vous avez une nécessité personnelle de ce type de concepts. Les concepts sont des signatures spirituelles, bon. [10 :00] Seulement ça ne veut pas dire que c'est dans la tête parce que les concepts, c'est aussi des modes de vie – créer un concept, c'est nécessairement être engagé, et là, pas par choix ou par réflexion, le philosophe ne réfléchit pas davantage que le peintre ou le musicien ; la réflexion, ce ne va jamais que par [*mot inaudible*]. Les choses se définissent ou les activités se définissent par une dimension créatrice et non pas par une dimension réflexive. A la question, donc, qu'est-ce que crée le philosophe ? C'est des concepts, et les concepts, ça ne préexiste pas.

Alors, dès lors, qu'est-ce que veut dire: avoir besoin de tel ou tel concept? -- Je me demande... C'est une espèce d'introduction ; vous allez voir pourquoi j'éprouve le besoin de dire tout ça pour en venir à Leibniz – C'est que, d'une certaine manière, je me dis, ce n'est pas du tout au point, je me dis que les concepts sont des choses tellement vivantes, ce sont vraiment des trucs qui ont quatre pattes, ça bouge, quoi. C'est comme une couleur, c'est comme un son, [11 :00] c'est comme... c'est autre chose, mais c'est du même niveau de la création. Eh ben, je me dis comme ça, il me semble que les concepts, c'est tellement vivant que ce n'est pas sans rapport – seulement, il faudrait créer une théorie, c'est-à-dire un concept pour rendre compte de ce que c'est l'identité – sans rapport avec ce qui pourtant paraît le plus loin du concept, à savoir le cri.

D'une certaine manière, le philosophe ce n'est pas quelqu'un qui chante, c'est quelqu'un qui crie. Et qu'est-ce qu'il crie ? Chaque fois que vous avez besoin de crier, -- ce n'est pas toujours d'une douleur, ça peut être d'indignation, ça peut être... -- je pense que vous n'êtes pas loin d'une espèce d'appel de la philosophie. Qu'est-ce que ça veut dire que le concept serait une espèce de cri ou une espèce de forme du cri? C'est ça, avoir besoin d'un concept : avoir besoin d'un concept, c'est avoir quelque chose à crier! [12 :00] Qu'est-ce qu'on peut avoir à crier ? Ça peut être de beaucoup de choses, beaucoup de choses. Qu'est-ce qu'il serait alors, le cri ?... Tu

penses, mais je n'entre pas là, c'est juste comme ça, pour... On peut en fait crier ; ça peut être « ou-you-you » [*Deleuze fait semblant de crier*]. Ça, ce n'est pas un concept. Justement trouver le concept de ce cri-là, c'est peut-être faire de la philosophie. Mais, alors, bon, crier, on peut crier mille choses. Imaginez quelqu'un qui crie: «quand même, quand même, il faut que tout ça ait une raison.» C'est un cri très simple. Quelqu'un le dit. Dans ma définition: le concept, ce serait la forme du cri ; on voit tout de suite une série de philosophes qui diraient «oui, oui»! Je pense à des philosophes, précisément, [13 :00] les philosophes de la passion, les philosophes du pathos, par distinction avec les philosophes du logos. Par exemple, Kierkegaard, il fonde toute sa philosophie sur des cris fondamentaux.

Mais Leibniz est de la grande tradition rationaliste, et sans doute, aucun philosophe, même Hegel, n'a poussé le rationalisme aussi loin. Quel peut être le cri du rationaliste ? Je ne crois pas que le rationaliste soit quelqu'un d'idéal, ou d'idéaliste, comme on dit. C'est quelqu'un qui crie autant que d'autres, simplement, ses cris, ce n'est pas les mêmes. Qu'est-ce que peut crier un homme qui croit à la raison ? Il ne peut crier qu'une chose : quoi qu'il arrive, quoi qu'on le montre, il faut bien que tout ça ait une raison. Or, c'est très simple. [*Pause*] [14 :00] Mais c'est le cri signé Leibniz ; vous me direz, il ne faut pas être fort pour dire ça. Voir, si on vit à un certain niveau, pourquoi tout va en dépendre d'une folle création de concepts qui vont exprimer ce cri à tous les niveaux : il faut bien que tout ça ait une raison, les guerres qui arrivent, les enfants qui meurent, etc. etc. Il faut bien que tout ça ait une raison. C'est un cri aussi passionné que le cri que consiste à dire, rien n'a une raison, tout est absurde. C'est un autre cri. C'est en fonction de vos cris que vous êtes philosophe.

Alors, bon, imaginez Leibniz. Alors avec tout ce qui arrive ici, quoi, il y a quelque chose d'effarant. C'est le philosophe [15 :00] de l'ordre ; bien plus, de l'ordre et de la police, au sens, au sens... en tous les sens du mot police. Au premier sens du mot police surtout, à savoir la bonne organisation, l'organisation ordonnée de la cité. C'est un philosophe de l'ordre. Il ne pense qu'en termes d'ordre. En un sens, on dirait aujourd'hui qu'il est extrêmement réactionnaire, c'est l'ami de l'ordre. Mais très étrangement dans ce goût de l'ordre et pour fonder cet ordre, il se livre à la plus démente, à la plus folle création de concepts à laquelle on ait pu assister en philosophie. Des concepts échevelés, les concepts les plus exubérants, les plus désordonnés, les plus complexes pour [16 :00] justifier ce qui est. Très bizarre. Il faut que chaque chose ait une raison. Bon.

En effet, il y a deux sortes de philosophes, si vous acceptez cette première définition, la philosophie, ça serait l'activité qui consiste à créer des concepts, il y a toutes sortes de philosophes, mais il y a comme deux pôles: il y a ceux qui font une création – et l'un n'a aucun avantage sur l'autre -- il y a ceux qui font une création de concepts très sobre, c'est-à-dire, si vous voulez, ils créent des concepts au niveau de telle singularité bien distinguée des autres, et finalement, moi je rêve d'une espèce de quantification des philosophes où on les quantifierait d'après le nombre de concepts qu'ils ont signés, qu'ils ont inventés. Alors, si je me dis: Descartes, bon, je me dis Descartes, très bien. Ça, c'est le type d'une création de concept très sobre. Vous comprenez, il ne faut pas exagérer, le cogito, on peut toujours historiquement, l'histoire [17 :00] du cogito, on peut toujours historiquement trouver toute une tradition, des précurseurs, etc. mais ça n'empêche pas qu'il y ait quelque chose signé Descartes dans le concept cogito, à savoir -- une proposition peut exprimer un concept -- la proposition: «Je pense

donc je suis», dans la mesure où elle a un sens très curieux, très étonnant, c'est un véritable concept nouveau. C'est la découverte de la subjectivité pensante. La découverte de la subjectivité, eh ben, c'est un concept, la subjectivité. C'est signé Descartes.

Alors, on pourra toujours chercher chez Saint-Augustin, s'il y a quelque chose qui avait préparé ça, bien sûr, il y a une histoire des concepts, mais ça n'empêche pas que c'est signé Descartes. Descartes, ce n'est pas qu'on en a vite fait le tour, mais c'est qu'on peut lui assigner, à mon avis, cinq ou six concepts. C'est énorme d'avoir inventé cinq ou six concepts, mais je dirais que c'est une création sobre. Et puis il en y a d'autres comme ça tout ça, [18 :00] les philosophes sobres, et puis il y a les philosophes exaspérés, les philosophes [*mot non intelligible*]. Alors eux, chaque concept couvre un ensemble de singularités, et puis il leur en faut toujours d'autres, toujours d'autres concepts. On assiste à une folle création de concepts. L'exemple typique, pour moi, c'est Leibniz ; il n'en a jamais fini de créer à nouveau quelque chose. Alors, c'est tout ça que je voudrais un peu vous expliquer.

Et pour l'expliquer, je dis très vite, bon, juste pour que vous ayez des points de repère, donc, c'est un philosophe allemand, bon. C'est le premier philosophe à réfléchir sur ceci : les possibilités, la puissance de la langue allemande quant au concept, quant à la philosophie, en quoi l'allemand est une langue éminemment conceptuelle, et ce n'est pas par hasard que ça [19 :00] peut être aussi une grande langue du cri. Bon, il explique ça très bien. Activités multiples – il s'occupe de tout, comme on dit –, très grand mathématicien, très grand physicien, très bon juriste, beaucoup d'activités politiques, toujours au service de l'ordre. Il n'arrête pas ; il n'arrête pas. Il va voir les gens ; il est très louche. Au besoin, il dit qu'il n'était pas allé les voir ; il y a une visite Leibniz-Spinoza (Spinoza, lui, c'est l'anti-Leibniz), il y a une visite célèbre de Leibniz à Spinoza où Leibniz se fait lire des manuscrits, on imagine Spinoza exaspéré se demandant ce que veut ce type-là. [*Rires*] Là-dessus quand Spinoza est attaqué Leibniz dit qu'il n'est jamais allé le voir, que ce n'est pas vrai ; [20 :00] quand on lui prouve qu'il était bien allé le voir, il dit que c'était pour le surveiller. [*Rires*] Abominable. Il est abominable. Voilà ; ce n'est pas le seul cas. Ce n'est pas parce qu'il est abominable qu'il y a cette folle création. Ses dates, quand même, dates : 1646-1716. C'est donc une longue vie, il est à cheval sur plein de choses.

Voilà, enfin il y a une espèce d'humour très curieux. Je ne vois que Leibniz comme ça, ayant cet humour diabolique qui consiste en ceci, et ça fait partie de son style. J'essayerai d'expliquer que son système est assez pyramidal. C'est-à-dire son système, le grand système de Leibniz a plusieurs niveaux. Aucun de ces niveaux n'est faux, ces niveaux symbolisent [21 :00] les uns avec les autres, et Leibniz est le premier grand philosophe à concevoir l'activité de la pensée comme une vaste symbolisation.

Donc tous ces niveaux symbolisent, mais ils sont tous plus ou moins proches de ce qu'on pourrait appeler provisoirement l'absolu. Or ça fait partie de son œuvre même. Je veux dire que, vous vous rappelez que beaucoup de choses sont en correspondance ou comme, à cette époque, beaucoup de choses sont écrites dans une intention déterminée pour tel ou tel public. Suivant le correspondant de Leibniz ou suivant le public auquel il s'adresse, il va présenter tout son système à tel niveau. Imaginez que ce système soit fait de niveaux plus ou moins contractés ou plus ou moins détendus [22 :00] ; pour expliquer quelque chose à quelqu'un, il va s'installer à tel niveau de son système. Supposons que le quelqu'un soit soupçonné par Leibniz d'avoir une intelligence

médiocre : très bien, il est ravi, il s'installe au niveau parmi les plus bas de son système ; il explique tout à partir de ce niveau-là. S'il s'adresse à quelqu'un de plus intelligent, il saute à un autre niveau. Comme ces niveaux font partie implicitement des textes mêmes de Leibniz, ça fait un grand problème de commentaire. En effet, c'est un cas assez compliqué parce que, à mon avis, on ne peut jamais s'appuyer sur un texte de Leibniz si on n'a pas d'abord senti le niveau du système auquel ce texte correspond.

Par exemple, il y a des textes où [23 :00] Leibniz explique ce qu'est selon lui l'union de l'âme et du corps ; bon, c'est à tel ou tel correspondant. A tel autre correspondant, il expliquera qu'il n'y a pas de problème de l'union de l'âme et du corps car le vrai problème, c'est le problème du rapport des âmes entre elles. Les deux choses ne sont pas du tout contradictoires, c'est deux niveaux du système. Si bien que si on n'évalue pas le niveau d'un texte de Leibniz, alors on aura l'impression qu'il ne cesse pas de se contredire, et en fait il ne se contredit pas du tout. Voilà.

Donc, je voudrais déjà commencer par le plus ... une idée de fou ; je voudrais presque proposer, comme c'est très compliqué, c'est un philosophe très difficile. Je voudrais donner des titres à chaque partie de ce que j'ai à vous proposer. Donc, la [24 :00] première partie, mon grand 1), je voudrais l'appeler «une drôle de pensée», «une drôle de pensée». Pourquoi j'appelle ça «une drôle de pensée»? Parce que précisément, parmi les textes de Leibniz, il y a un petit texte que Leibniz appelle lui-même «Drôle de pensée». Donc je suis autorisé par l'auteur lui-même. Et comme Leibniz rêvait beaucoup de..., il imaginait, il a tout un côté science-fiction absolument formidable, il imaginait tout le temps des institutions. Dans ce petit texte «Drôle de pensée» il invente une institution très inquiétante – c'est un texte charmant, je crois -- qui serait l'institution suivante: il dit qu'il faudrait faire une académie des jeux. Vous savez que, à cette époque, aussi bien chez Pascal que chez les autres mathématiciens, que chez Leibniz lui-même, se monte la grande théorie des jeux et des probabilités. Leibniz est un des grands fondateurs de la théorie des jeux. [25 :00] Il est passionné par les problèmes de jeux, des problèmes mathématiques de jeux, lui-même devait d'ailleurs être très joueur. Il imagine cette académie des jeux qu'il présente comme devant être à la fois, à la fois – pourquoi à la fois? Retenez parce qu'on aura à y revenir - - suivant le point de vue où on se place pour voir cette institution, ou pour y participer, ce serait à la fois une section de l'académie des sciences, un jardin zoologique et botanique, une exposition universelle, un casino où l'on joue, et une entreprise de contrôle policier. Ce n'est pas mal s'il fait tout ça, un casino. Alors il explique, [26 :00] il monte cette petite institution ; il appelle ça «une drôle de pensée». Très joli petit texte.

Supposez que je vous raconte une histoire. Cette histoire consiste à prendre un des points centraux de la philosophie de Leibniz, et je vous la raconte comme si c'était la description d'un autre monde, et là aussi je numérote les propositions principales qui vont former une drôle de pensée. Et je dis, petit a) – c'est très important pour moi de numéroter pour que ça soit très clair. C'est donc les aspects de ce « drôle de pensée » que je vais vous raconter maintenant, au centre de la philosophie de Leibniz. –

Petit a) Nous savons tous que, jusque-là, Leibniz ne crée rien. Je dirais, il ne contemple [27 :00] que le flux de pensée. Le flux de pensée, de tous temps, charrie, entraîne avec lui un fameux principe qui a un caractère très particulier parce que c'est un des seuls principes dont on peut être sûr, et en même temps on ne voit pas du tout ce qu'il nous apporte. Il est sûr, il est certain, mais

il est vide. Ce principe célèbre c'est le principe d'identité. Le principe d'identité a un énoncé classique -- ce n'est certes pas Leibniz qui l'invente -- il y a un énoncé classique : A est A. Bon, d'accord ; c'est sûr, ça ; c'est certain. Si je dis le bleu est bleu, si je dis Dieu est Dieu -- je ne dis pas par-là même que Dieu existe [28 :00] -- Dieu entre parenthèses (s'il existe) est Dieu, le bleu est bleu, le triangle est triangle, en un sens je suis dans le sûr, je suis dans la certitude. Seulement voilà : Qu'est-ce que ça me fait penser ? Est-ce que je pense quelque chose quand je dis A est A, ou est-ce que je ne pense pas ? [Pause] Essayons quand même de dire, qu'est-ce qu'entraîne A et A, ce principe bien connu, sûrement, le principe d'identité. [Pause]

Il se présente comment ? Il se présente sous forme d'une proposition réciproque. A est A, ça veut dire: sujet A, verbe être, A [29 :00] attribut ou prédicat, il y a une réciprocity du sujet et du prédicat. Le bleu est bleu, le triangle est triangle, ou je pourrais dire : le triangle a trois angles ; trois angles ou triangle, c'est la même chose. Voilà donc des propositions vides et certaines. Est-ce que c'est tout ? Je dirais donc à cet égard, Une proposition identique est une proposition telle que l'attribut ou le prédicat est le même que le sujet et se réciproque avec le sujet. Est-ce que c'est tout ? Ce serait quand même pauvre pour parler du principe d'identité si on en restait là.

Non, je vois qu'il y a un second cas un tout petit peu plus complexe, [30 :00] à savoir que le principe d'identité peut déterminer des propositions qui ne sont pas simplement des propositions réciproques. Il n'y a plus simplement réciprocity du prédicat avec le sujet et du sujet avec le prédicat. Qu'est-ce qu'il y a d'autre ? Supposez que je dise: «le triangle a trois côtés» ; ce n'est pas la même chose que dire «le triangle a trois angles». «Le triangle a trois angles» est une proposition identique parce que réciproque. «Le triangle a trois côtés», c'est un peu différent, ce n'est pas une proposition réciproque. Il n'y a pas identité du sujet et du prédicat. En effet, « trois côtés », [31 :00] ce n'est pas la même chose que trois angles. Et pourtant il y a une nécessité dite logique. C'est une nécessité logique, à savoir que vous ne pouvez pas concevoir trois angles composant une même figure sans que cette figure ait trois côtés. Je dirais, il n'y a pas réciprocity ; il y a quoi ? Il y a inclusion. Trois côtés sont inclus dans triangle. Inhérence ou inclusion. -- C'est des mots qui constituent la logique, le vocabulaire ; comme toutes les activités, il y a terminologie. Si vous ne vous familiarisez pas avec cette terminologie, je crois que vous ne pouvez pas comprendre assez, quoi. -- [32 :00]

De même si je dis que la matière est matière, « matière est matière », c'est une proposition identique sous forme d'une proposition réciproque; le sujet est identique au prédicat. Si je dis que « la matière est étendue », c'est encore une proposition identique. [Pause] Pourquoi ? Parce que je ne peux pas penser le concept de matière sans y introduire déjà l'étendue. L'étendue est dans la matière. Ce n'est pas une proposition réciproque ; c'est d'autant moins une proposition réciproque que, inversement, peut-être, peut-être -- ça ne m'avance pas -- mais peut-être bien que je peux penser « étendue » sans rien qui la remplisse, c'est-à-dire sans matière. Ce n'est donc pas une proposition réciproque, mais c'est une proposition d'inclusion; lorsque je dis «la matière [33 : 00] est étendue», c'est une proposition identique par inclusion. Vous me suivez ? Si vous comprenez ça, vous comprenez beaucoup déjà.

Je dirais donc que les propositions identiques sont de deux sortes: ce sont les propositions réciproques où le sujet et le prédicat sont un seul et même, et les propositions d'inhérence ou

d'inclusion où le prédicat est contenu dans le concept du sujet. Vous me suivez ? Non, je vous pose une question pour être sûr que vous avez bien compris.

Si je dis «cette feuille a un recto et un verso» – non, bon, passons, [34 :00] je supprime mon exemple...

Une étudiante : Moi, j'ai une question.

Deleuze : Déjà. Ah...

L'étudiante : [*Propos inaudibles ; il s'agit de l'exemple du triangle*]

Deleuze : Si elle [la figure] est ouverte ; évidemment, si elle est ouverte... Alors, tu ajoutes « fermée ». Ce n'est pas une objection, ça.

L'étudiante : [*Inaudible*]

Deleuze : Non, je sous-entendais la définition du triangle et des trois angles constituant une figure fermée, avec les trois côtés. Donc, tu ajoutes ça ; ce n'est pas une objection. C'est un complément. Bon, vous voyez ?

Dès lors, si je cherche un énoncé plus intéressant [35 :00] du principe d'identité représenté par A est A, c'est une forme vide. Si je cherche un énoncé du principe d'identité, je dirais à la manière de Leibniz : le principe d'identité s'énonce ainsi, toute proposition analytique, toute proposition analytique est vraie. [*Pause*] Toute proposition analytique est vraie.

Qu'est-ce que veut dire analytique? D'après ce que nous venons de voir, là nous avons une définition très stricte d'analytique, d'après les exemples même que nous venons de voir, une proposition analytique est une proposition telle que soit le prédicat ou l'attribut est identique au sujet, exemple : «le triangle est triangle», [36 :00] proposition réciproque, soit proposition d'inclusion «le triangle a trois côtés», le prédicat est contenu dans le sujet au point que lorsque vous avez conçu le sujet le prédicat y était déjà. Il vous faut donc une analyse, il vous suffit d'une analyse pour trouver le prédicat dans le sujet. Voilà, bon. Jusque-là, Leibniz comme penseur original n'a pas surgi.

Petit b) [*Pause*] Leibniz surgit. [*Rires*] [37 :00] Il surgit sous la forme, encore une fois, de ce cri très bizarre. Ce cri très bizarre, voilà que je vais lui donner un énoncé plus complexe que tout à l'heure. Ce cri très bizarre, c'est que Leibniz, -- alors, à la fois, si vous voulez, ce que je suis en train de faire, ce n'est que la pré-philosophie. On ne peut pas dire qu'il y a de la philosophie dans tout ça. C'est le terrain sur lequel va s'élever une philosophie très prodigieuse. -- Leibniz arrive et dit: très bien. Le principe d'identité nous donne un modèle certain. Pourquoi un modèle certain? On l'a vu. Dans son énoncé même, toute proposition analytique est vraie si vous attribuez à un sujet quelque chose qui ne fait qu'un avec le sujet lui-même, ou [38 :00] qui se confond, ou qui est déjà contenu dans le sujet. Vous ne risquez pas de vous tromper. Donc toute proposition analytique est vraie.

Le coup de génie pré-philosophique de Leibniz, c'est de dire: eh bien, voyons la réciproque! Si toute proposition -- et là commence quelque chose d'absolument nouveau et pourtant très simple -- il fallait y penser. Et qu'est-ce que ça veut dire «il fallait y penser», qu'il fallait avoir besoin de ça, il fallait que ça réponde à quelque chose d'urgent pour lui. Qu'est-ce que c'est la réciproque du principe d'identité dans son énoncé complexe «toute proposition analytique est vraie», et comment [*mots non intelligibles*]? La réciproque pose beaucoup plus de problèmes. Leibniz surgit et dit: est-ce qu'on ne pourrait pas dire aussi, et inversement, toute proposition [39 :00] vraie est analytique ?

S'il est vrai que le principe d'identité nous donne un modèle de vérité, pourquoi est-ce qu'on achoppe sur la difficulté suivante, à savoir: il est vrai, mais il ne nous fait rien penser. On va forcer le principe d'identité à nous faire penser quelque chose; on va l'inverser, on va le retourner. Vous me direz que retourner A est A, ça fait A est A. Oui et non. Ça fait A est A dans la formulation formelle qui empêche le retournement du principe. Mais dans la formulation philosophique, qui revient exactement au même pourtant, «toute proposition analytique est une proposition vraie», si vous retournez le principe, «toute proposition vraie est nécessairement analytique», ça veut dire quoi? Chaque [40 :00] fois que vous formulez une proposition vraie, il faut bien - et c'est là qu'il y a le cri -- il faut bien, que vous le vouliez ou non, et c'est déjà le coup de tampon, signature de Leibniz, il faut bien, vous n'aurez pas le choix, il faut bien qu'elle soit analytique, qu'elle soit analytique, c'est-à-dire plusieurs choses : qu'elle soit réductible à une proposition d'attribution ou de prédication, S est T, sujet est [*mot non intelligible*], « le ciel est bleu », et que non seulement elle soit réductible à un jugement de prédication ou d'attribution, « le ciel est bleu », mais qu'elle soit analytique, c'est-à-dire que le prédicat soit ou bien réciproque avec [41 :00] le sujet ou bien contenu dans le sujet, contenu dans le concept du sujet. [*Pause*]

Est-ce que ça va de soi? Vous sentez déjà qu'il se met dans un drôle de truc ; c'est très joli de dire ça, il faut bien, il va falloir qu'il s'en tire, et ce n'est pas par goût qu'il dit ça, il en a besoin encore une fois, il en a besoin. Mais il s'engage dans un truc impossible : il lui faudra en effet des concepts complètement déments pour arriver à remplir cette tâche qu'il est en train de se donner, tâche très simple qui consiste à, et ça, on n'a pas... qui consiste à dire : bon, si toute proposition analytique est vraie, eh ben, je vous prends un mot, il faut bien que toute proposition vraie soit analytique. C'est-à-dire, en effet, je veux dire, ça ne va pas de soi, [42 :00] ça ne va pas de soi du tout que tout jugement déjà soit réductible à un jugement d'attribution. Ça ne va pas être facile à montrer. Parmi ses vertus, Leibniz est un des plus grands logiciens ; il se lance dans logique formelle, dans une combinatoire, comme il le dit lui-même, dans une analyse combinatoire qui est fantastique. Bon.

Pourquoi ça ne va pas de soi? Voilà des types de jugement. [*Pause*] «La boîte d'allumettes est sur la table», je dirais que c'est un jugement quoi? «Sur la table», c'est quoi ? C'est une détermination spatiale. Je pourrais dire que la boîte d'allumettes est «ici». «Ici», c'est quoi? Je dirais que c'est un jugement de localisation. A nouveau je redis des choses très, très simples, mais elles ont toujours été des problèmes fondamentaux de la logique. [43 :00] C'est juste pour suggérer qu'en apparence, tous les jugements n'ont pas pour forme la prédication ou l'attribution. Quand je dis «le ciel est bleu», j'ai un sujet, le ciel, et un attribut, bleu. [*Pause*] Lorsque je dis «le ciel est là-haut», ou «je suis ici», est-ce que «ici», localisation dans l'espace, est assimilable à un prédicat? Est-ce que formellement je peux ramener le jugement «je suis ici»

à un jugement du type « je suis brun » ou «je suis blond»? Pas sûr que la localisation dans l'espace soit une qualité, pas sûr du tout. [44 :00] [*Pause*]

Si je dis, autre exemple, si je dis « $2 + 2 = 4$ », c'est un jugement qu'on appelle ordinairement un jugement de relation. Ou si je dis «Pierre est plus petit que Paul», «Pierre est plus petit que Paul», c'est une relation entre deux termes, Pierre et Paul. Sans doute, j'oriente cette relation sur Pierre: si je dis «Pierre est plus petit que Paul», je peux dire «Paul est plus grand que Pierre». Bon. Où est le sujet, où est le prédicat? Est-ce que je peux traiter -- voilà exactement le problème qui a agité la philosophie depuis son début ; là encore, ce n'est pas Leibniz qui invente ça ; on verra ce qu'il invente ; mais depuis le début, depuis qu'il y a de la logique, on s'est demandé dans quelle mesure le jugement d'attribution pouvait être considéré comme [45 :00] la forme universelle de tout jugement possible, ou bien un cas de jugement parmi d'autres -- «Pierre est plus petit que Paul», est-ce que je peux traiter «plus petit que Paul» comme un attribut de Pierre? Pas sûr. Alors, je ne dis rien de plus parce qu'on sortirait du sujet. Ce n'est pas évident du tout. Peut-être qu'il faut distinguer des types de jugements très différents les uns des autres, à savoir: jugement de relation, jugement de localisation spatio-temporelle, jugement d'attribution, et bien d'autres encore. Quoi d'autre encore ? Par exemple, les jugements d'existence. Si je dis «Dieu existe», est-ce que je peux le traduire formellement sous la forme de «Dieu est existant», existant [45 :56 ; *changement de cassette ; le texte suivant a été suppléé par la transcription de WebDeleuze*] : étant un attribut? Est-ce que je peux dire que «Dieu existe» est un jugement de la même forme que «Dieu est tout puissant»? Sans doute pas, car je ne peux dire «Dieu est tout puissant» qu'en rajoutant «oui, s'il existe». Est-ce que Dieu existe? Est-ce que l'existence est un attribut? [*Fin du texte suppléé*] Pas sûr.

Partie 2

Vous voyez donc [46 :00] qu'en lançant l'idée que toute proposition vraie doit être d'une manière ou d'une autre une proposition analytique, c'est-à-dire identique, Leibniz se donne déjà une tâche très dure; il s'engage à montrer de quelle manière [que] toutes les propositions peuvent être ramenées au jugement d'attribution, à savoir les propositions qui énoncent des relations, les propositions qui énoncent des existences, les propositions qui énoncent des localisations, et que, à la limite, ici, exister, être en relation avec, peuvent être traduits comme l'équivalent d'attribut du sujet. Bon. [47 :00] Doit surgir dans votre cerveau l'idée d'une tâche infinie. Bon, mais continuons.

Voilà que, supposons que Leibniz y arrive ; quel monde va en sortir, quel monde très bizarre? Qu'est-ce que c'est que ce monde où je peux dire «toute proposition vraie est analytique»? Vous vous rappelez bien – on ne comprend plus rien sans ça -- qu'*analytique*, c'est une proposition où le prédicat est identique au sujet ou bien est inclus dans le sujet. Ça va être bizarre, un tel monde. Pour le moment, je termine ce petit b) en disant, eh ben, qu'est-ce que c'est que la réciproque du principe d'identité?

Le principe d'identité, [48 :00] c'est donc toute proposition vraie est analytique; non, merde, toute proposition analytique est vraie. Leibniz dit qu'il faut un autre principe, il faut un autre principe, c'est la réciproque: toute proposition vraie est nécessairement analytique, et Il lui donnera un nom très beau – le mot existait déjà mais il n'a jamais été pris dans cette extension –

il l'appellera « principe de raison suffisante ». Pourquoi « de raison suffisante », et pourquoi est-ce qu'il pense être en plein en sa question, dans son cri à lui? « Il faut bien que tout ait une raison. ». C'est que le principe de raison suffisante doit s'énoncer ainsi ou peut s'énoncer ainsi [49 :00] – ce serait une autre formulation mais ça serait la même chose -- : quoiqu'il arrive à un sujet, que ce soient des déterminations d'espace et de temps, de relation, événement, quoiqu'il arrive à un sujet, il faut bien que ce qui lui arrive, c'est-à-dire ce qu'on dit de lui avec vérité, il faut bien que tout ce qui se dit d'un sujet soit contenu dans la notion du sujet. Il faut bien que tout ce qui arrive à un sujet soit déjà contenu dans la notion du sujet.

Evidemment, la notion de «notion» va être essentielle. Il faut bien que «bleu» soit contenu dans la notion du ciel. Pourquoi c'est ça le principe de raison suffisante? Parce que [50 :00] s'il en est ainsi, chaque chose a une raison, chaque chose a une raison ; la raison, c'est précisément la notion même en tant qu'elle contient tout ce qui arrive au sujet correspondant. Dès lors, dès lors, tout a une raison. Raison égale la notion du sujet en tant que cette notion contient tout ce qui se dit avec vérité de ce sujet. [Pause]

Voilà le principe de raison suffisante qui est donc juste la réciproque du principe d'identité. Voilà ma première question ; je n'essaie pas de débrouiller tout ça ; voyez qu'il a des tâches devant lui, il a beaucoup à faire ; il faudrait qu'il justifie tout ça. [51 :00] Il justifie justement en faisant son système. Donc, je demande juste, plutôt que de chercher des justifications abstraites, quel bizarre monde va naître de ça? Un monde très bizarre, un monde avec des couleurs très bizarres si je reprends ma métaphore avec la peinture, qui fera qu'un tableau est signé Leibniz. Toute proposition vraie doit être analytique, c'est-à-dire encore une fois, tout ce que vous dites avec vérité d'un sujet doit être contenu dans la notion du sujet. Sentez, sentez que ça devient déjà fou, il en a pour la vie à travailler parce que ça implique une certaine théorie de la notion. Qu'est-ce que ça veut dire, la notion d'un sujet? Ça, c'est signé Leibniz, la notion d'un sujet. Personne ne parle d'une notion d'un sujet. Très, très curieux comme notion, ça. Ça implique un concept d'un concept, une idée de la notion très particulière. [52 :00] Tout comme il y a une conception hégélienne du concept, il y a une conception leibnizienne du concept. Bon, attendons.

[c)] Encore une fois mon problème, c'est quel monde va surgir, et dans ce petit c) je voudrais commencer à montrer que, à partir de là, Leibniz va créer des concepts hallucinants, vraiment hallucinants. D'ailleurs, ce n'est pas faux ; c'est vraiment un monde hallucinatoire. Si vous voulez penser les rapports de la philosophie à la folie, par exemple, il y a des pages très faibles, il me semble, faibles de Freud sur le rapport intime de la métaphysique avec le délire. C'est un sujet très intéressant, mais je crois qu'on ne peut saisir la positivité de ces rapports que par une théorie du concept, et notamment, la direction où je voudrais aller, ce serait le rapport du concept avec le cri, eh oui, je me dis, il y a bien quelque chose. [53 :00] Je voudrais vous faire sentir cette présence d'une espèce de folie conceptuelle dans cet univers de Leibniz tel qu'on va le voir naître. Car petit c) bon, que vous le vouliez et ou pas, il faut ... Alors c'est une douce violence, laissez-vous aller. Il ne s'agit pas de discuter. Comprenez la bêtise de ceux qui disent « pourquoi il dit tout ça parce que il faisait tout un... une remarque » ; comprenez la bêtise des objections.

Je fais une parenthèse pour compliquer. Si vous êtes savant, vous savez qu'il y a un philosophe postérieur à Leibniz qui a dit que la vérité, c'est celle des jugements synthétiques. C'est Kant. Il s'oppose à Leibniz. D'accord! Qu'est-ce que ça peut nous faire? Il ne s'agit pas de dire qu'ils ne

sont pas d'accord l'un avec l'autre. Quand je dis ça, même si je ne m'explique pas, je crédite Kant d'avoir inventé un nouveau concept qui est le jugement synthétique. [54 :00] Il fallait l'inventer, ce concept, et c'est Kant qui l'invente. Dire « il n'est pas d'accord avec Leibniz, » les philosophes se contredisent c'est une phrase de débile, c'est comme si vous disiez que Velasquez n'est pas d'accord avec Giotto, c'est vrai – c'est un non-sens, ce n'est même pas vrai, c'est un non-sens. Ça ne veut rien dire. Alors, revenons à ce monde bizarre qui devrait commettre [*mots inaudibles*].

Toute proposition vraie doit être analytique, c'est-à-dire telle qu'elle attribue quelque chose à un sujet et que l'attribut doit être contenu dans la notion du sujet. Prenons un exemple. Ça veut dire quoi ? Je ne me demande pas si c'est vrai, je me demande : qu'est-ce que ça veut dire ? Prenons un exemple [55 :00] de proposition vraie. Une proposition vraie, ça peut être une proposition élémentaire concernant un événement qui a eu lieu. Ça, c'est vrai. Prenons les exemples de Leibniz lui-même ; peu importe si vous croyez ou pas à ces choses-là. «César a franchi le Rubicon», il a franchi le Rubicon, César : c'est une proposition. Elle est vraie ou nous avons de fortes raisons de supposer qu'elle est vraie. Ou bien, «Adam a péché» ; voilà une proposition hautement vraie. «Adam a péché», qu'est-ce que vous voulez dire à ça ? Ben oui, il a péché. [*Pause*] Voilà. [56 :00] « Alexandre a fait ceci, ou cela ».

Vous voyez que toutes ces propositions choisies par Leibniz comme exemples fondamentaux, ce sont des propositions événementielles ; il ne se donne pas la tâche facile. Il va nous dire ceci : puisque cette proposition est vraie, il faut bien, que vous le vouliez ou pas, c'est toujours son cri, il faut bien que le prédicat «franchir le Rubicon» -- entre parenthèses, on réagit tout de suite ; on a envie d'une objection, mais ces objections, il faut tous se les garder ; il faut attendre, le moment qu'il va donner une réponse à cette objection ; « franchir le Rubicon », c'est un prédicat ; on voit bien que dans « le ciel est bleu », bleu, à la rigueur, est un prédicat ; d'accord et encore, il faudrait voir, mais ça paraît être un prédicat ; mais « franchir le Rubicon », c'est un prédicat, ça, c'est un attribut du même type que « le ciel est bleu », pas sûr ; bon, on nous dit. [57 :00] -- Il faut bien que « franchir le Rubicon » soit un attribut ou un prédicat du sujet César ; il faut bien que cet attribut, si la proposition est vraie, or elle est vraie, il faut bien que ce prédicat soit contenu dans la notion de César, pas dans César lui-même, dans la notion de César, si dans la proposition, elle ne serait pas vraie.

Bon, on part de là. C'est une idée très simple. La notion du sujet contient tout ce qui arrive à un sujet, c'est-à-dire tout ce qui se dit du sujet avec vérité. Donc, « Adam a péché », péché à tel moment appartient à la notion d'Adam. Ça fait rêver, eh ? Franchir le Rubicon appartient à la notion de César, très bien. [58 :00] Je dirais que là, Leibniz lance un de ses premiers grands concepts, le concept d'inhérence. Tout ce qui se dit avec vérité de quelque chose est inhérent à la notion de ce quelque chose. C'est donc le premier aspect de la raison suffisante, c'est le développement de la raison suffisante. Bien. Seulement voilà, on ne peut plus s'arrêter, et quand on dit ça, écoutez-moi bien.

Petit d), et je voudrais justement que ces rubriques soient très, très simples pour que vous ne perdiez pas le fil. Vous tenez bien l'idée : la notion de César doit comprendre, contenir tout ce qui arrive à César, c'est-à-dire tout ce que vous lui attribuez avec vérité. [59 :00] Petit d) Leibniz dit, voilà, je suis lancé, je ne peux plus m'arrêter, et ça, c'est aussi un cri du philosophe, ne

l'arrêtez pas. Quand on a commencé dans le domaine du concept, on ne peut pas s'arrêter, sauf certains, sauf les prudents, sauf les philosophes sobres.

Dans le domaine des cris – je voudrais faire un tableau des cris de la philosophie -- dans le domaine des cris, il y a un cri fameux d'Aristote. Le grand Aristote qui, d'ailleurs, a exercé sur Leibniz une très forte influence, lâche à un moment dans la *Métaphysique* une formule très belle: [60 :00] « il faut bien s'arrêter », « il faut bien s'arrêter », c'est encore plus beau en Grec, alors je le dis pour ceux qui ont fait un petit peu de Grec, *ananké mê stênai, ananké mê stênai*. C'est un grand cri, ça. « Il faut bien s'arrêter ». C'est le philosophe devant le gouffre de l'enchaînement des concepts, « il faut bien s'arrêter quelque part. » Leibniz, lui, s'en fout, il ne s'arrête pas, il ne s'arrête pas, c'est comme ça ; il sent le besoin. Il y a des gens qui ressentent le besoin de s'arrêter qui n'ont pas moins de génie. Il y a d'autres qui ne s'arrêtent jamais. Alors, pourquoi il ne peut pas s'arrêter? Parce que reprenez la proposition petit c), on a notre petit c là ; tout ce que vous attribuez à un sujet doit être compris, contenu dans la notion de ce sujet. Bien. Mais ce que vous attribuez avec vérité à un sujet quelconque dans le monde, que ce soit César, [61 :00] tout sujet [*mots incompréhensibles*], il suffit que vous lui attribuez une seule chose avec vérité pour que vous vous aperceviez avec effroi que, dès ce moment-là, vous êtes forcé de fourrer dans la notion du sujet, non seulement la chose que vous lui attribuez avec vérité, mais la totalité du monde.

Pourquoi? En vertu d'un principe qui n'est pas du tout le même, qui est le principe bien connu qui n'est pas du tout le même – ça, on verra ça plus tard -- que celui de raison suffisante ; en vertu d'un principe beaucoup plus plat qui est le simple principe de causalité. Car enfin, le principe de causalité va à l'infini, c'est même son propre. Et c'est un infini très particulier puisque en fait il va à l'indéfini. A savoir que le principe de causalité dit que toute chose a une cause, ce qui est très différent de toute chose a une raison. [62 :00] Raison et cause, ce n'est pas pareilles. S'il y a deux mots, c'est que ce n'est pas la même chose ; une cause, ce n'est pas une raison. [*Pause*] Toute chose a une cause, bon, d'accord. Mais la cause, c'est une chose, et elle a à son tour une cause, etc., etc. Je peux faire la même chose dans l'autre sens, [*Pause*] à savoir que toute cause a un effet et, puis, cet effet est à son tour cause d'effets. C'est donc une série indéfinie de causes et d'effets.

Quelle différence y-a-t-il entre la raison suffisante et la cause? On comprend très bien. La cause n'est jamais suffisante. Il faut dire que le principe de causalité pose une cause nécessaire, mais pas suffisante. Il faut distinguer la cause nécessaire et la raison suffisante. [63 :00] Qu'est-ce qui les distingue de toute évidence ? C'est que la cause d'une chose c'est toujours autre chose. [*Pause*] La cause d'une chose est toujours autre chose. La cause de A, c'est B, la cause de B c'est C, etc., série indéfinie des causes. La raison suffisante, ce n'est pas du tout autre chose que la chose. La raison suffisante d'une chose, ce n'est pas autre chose que la chose, on l'a vu ; c'est la notion de la chose. Donc la raison suffisante exprime le rapport de la chose avec sa propre notion tandis que la cause exprime le rapport de la chose avec autre chose. Voilà, c'est limpide... Oui ?

Un étudiant : Alors si j'ai compris, [*propos incompréhensibles*] [64 :00]

Deleuze : ... que le principe d'identité, elle est vide ? Et oui, il va se grossir... Absolument, et ce n'est pas fini encore.

Donc petit d) [*ordre de Deleuze ; il semble qu'il continue avec le même point*] Si vous dites que tel événement est compris dans la notion de César, «franchir le Rubicon» est compris dans la notion de César, vous ne pouvez pas vous arrêter, en quel sens? C'est que, de cause en cause et d'effet en effet, c'est à ce moment-là la totalité du monde qui doit être compris dans la notion de tel sujet. Ça devient curieux, voilà que le monde passe à l'intérieur de chaque sujet, ou de chaque notion de sujet. En effet, franchir le Rubicon, ça a une cause ; cette cause a elle-même de multiples causes, [65 :00] de cause en cause, en cause de cause et en cause de cause de cause. C'est toute la série du monde qui y passe, du moins la série antécédente. Et en plus, franchir le Rubicon, ça a des effets. Si j'en reste à de gros effets: instauration d'un empire romain. L'empire romain à son tour ça a des effets, nous dépendons directement de l'empire romain. L'empire romain, à son tour, a des effets. Nous dépendons directement de ces effets, nous qui sommes des enfants de l'empire romain. De cause en cause et d'effet en effet, vous ne pouvez pas dire tel événement est compris dans la notion de tel sujet sans dire que, dès lors, le monde entier est compris dans la notion de tel sujet.

Un étudiant : Vous n'avez pas l'impression que vous faites tout le contraire de ce que fait Henri Bergson, quand il parle de la [*mot inaudible*], par exemple. [66 :00]

Deleuze : Oui, oui, oui... mais il faut se demander... Henri Bergson n'est pas un philosophe de la taille de Leibniz, mais il faudrait se demander, en revanche, quand Henri Bergson fait quelque chose, lui, c'est à partir de quel système de concepts il le fait? Or il a un système de concepts très simple ; c'est un des philosophes les plus sommaires du monde. C'est très, très simple, le schéma de concepts chez Henri Bergson. Il faut comprendre qu'il n'est pas Leibnizien ; il n'est pas Leibnizien. Mais, là, je parle pour, dans je ne sais quel espoir que certains entre vous se retrouvent Leibnizien, enfin, [*quelques mots indistincts*] à votre goût, à votre goût. Mais « à votre goût », ça ne veut pas dire comme ça les goûts et les couleurs ; c'est à votre cri, d'après ce dont vous avez besoin. Or, là, il y a bien un caractère pas éternel, il y a bien un caractère transhistorique de la philosophie. Les concepts de Leibniz, il faut, à coup sûr, un Leibnizien actuel, qu'est-ce que ça veut dire ? Il faudrait que je pose cette question, qu'est-ce que ça veut dire être Leibnizien en 1980? Mais, il y en a bien ; [67 :00] enfin, c'est possible qu'il y en ait. Eh ben, je crois que c'est possible de trouver une réponse, pourquoi et comment quelqu'un aujourd'hui peut être Leibnizien, sous quelle forme renouveler, etc.

Donc, petit d), j'en suis là. Si vous avez dit, conformément au principe de raison suffisante, que ce qui arrive à tel sujet, ce qui le concerne personnellement donc, ce que vous attribuez de lui avec vérité, avoir les yeux bleus, avoir les cheveux blonds, franchir le Rubicon, etc., appartient à la notion du sujet, c'est-à-dire est compris dans cette notion du sujet, vous ne pouvez pas vous arrêter, il faut dire que ce sujet contient le monde entier. Ça n'est plus le concept d'inhérence ou d'inclusion, qui correspondait au petit c) ; c'est le concept d'*expression* qui, chez Leibniz, est un concept fantastique, et qu'il exprime sous la forme: [68 :00] la notion du sujet exprime la totalité du monde. La notion du sujet exprime la totalité du monde [*Pause*] parce que, enfin, il faut en dire un peu plus.

Ça commence à devenir fou parce que, à ce moment-là, « la notion du sujet exprime la totalité du monde », bon, d'accord, voilà que César exprime la totalité du monde parce que, vous voyez, sa propriété, son propre «franchir le Rubicon» s'étend à l'infini en arrière et en avant par le double

jeu des causes et des effets. Mais alors, il est temps de parler pour notre compte, peu importe ce qui nous arrive et l'importance de ce qui nous arrive. Il faut bien dire que c'est [69 :00] chacun de nous, ou du moins que c'est chaque notion de sujet qui contient ou exprime la totalité du monde, c'est-à-dire vous, chacun de vous, moi, tout comme César. Ni plus ni moins. Ça se complique, pourquoi ça se complique? Parce que, à ce moment-là, grand danger: si chaque notion individuelle, si chaque notion de sujet exprime la totalité du monde, ça veut dire qu'il n'y a qu'un seul sujet, un sujet universel, et que vous, moi, César on ne serait que des apparences de ce sujet universel. Ce serait une possibilité de dire ça: il y aurait un seul sujet qui exprimerait le monde. [Pause] [70 :00]

Pourquoi ce serait ruineux ? Pourquoi Leibniz ne peut-il pas dire ça? Pourquoi qu'une fois on a commencé dans les concepts, vous savez, on a des choix ? Il y a des moments de choix, et puis il y a des moments où il n'y a pas de choix, il ne peut pas dire ça. Il ne peut absolument pas dire ça. Ce serait se renier. Pourquoi ? Parce que tout ce qu'il a fait précédemment avec le principe de raison suffisante, tout ce qu'on a vu, tous les paragraphes précédents, toutes les petites rubriques, a, b, c, d, ça allait dans quel sens? Ça allait dans un truc extraordinaire si on le dit abstraitement. C'était, à mon avis, la première grande réconciliation du concept et de l'individu. Leibniz était en train de construire un concept du concept tel que le concept et l'individu devenaient enfin adéquats l'un à l'autre. [Pause] [71 :00]

Vous me direz, pourquoi? Que le concept aille jusqu'à l'individuel, pourquoi est-ce nouveau, ça? C'est nouveau parce que jamais personne n'avait osé, ou du moins, c'était très timide quand un auteur risquait ça. Pourquoi ? Parce que pour tout le monde, le concept, c'est quoi? Ça se définit par l'ordre de la généralité. Il y a concept quand il y a une représentation qui s'applique à plusieurs choses, mais que le concept et l'individu s'identifient, ça, jamais on n'avait fait ça, jamais. Jamais une voix n'avait retenti dans le domaine de la pensée pour dire que le concept et l'individu, c'est la même chose. [72 :00] On avait toujours distingué un ordre du concept qui renvoyait à la généralité et un ordre de l'individu qui renvoyait à la singularité.

Bien plus, on avait toujours considéré comme allant de soi que l'individu n'était pas comme tel compréhensible par le concept. On avait toujours considéré que le nom propre n'était pas un concept. En effet, «chien» est bien un concept, «Médor» n'est pas un concept. Il y a bien une canéité de tous les chiens, comme disent certains logiciens dans un langage splendide, il y a bien une canéité de tous les chiens, mais il n'y a pas une médorité de tous les Médors. [Rires] Leibniz est le premier à dire que les concepts sont des noms propres, c'est-à-dire que les concepts sont des notions [73 :00] individuelles. Il y a un concept de l'individu comme tel.

Donc, vous voyez que Leibniz ne peut pas [Pause] – il ne peut pas, il n'a pas le choix là – il ne peut pas se rabattre sur la solution : puisque toute proposition vraie est analytique, le monde est donc contenu dans un seul et même sujet qui serait un sujet universel. Il ne peut pas [Pause] puisque son principe de raison suffisante impliquait que ce qui était contenu dans un sujet – donc ce qui était vrai, ce qui était attribuable à un sujet – était contenu dans un sujet à titre de sujet individuel. [Pause] [74 :00] Donc il ne peut pas se donner une espèce d'esprit universel. Il faut qu'il reste fixé à la singularité, à l'individu comme tel. Et en effet, ce sera une des grandes originalités de Leibniz ; c'est la formule perpétuelle chez lui: la substance – et pour lui, il n'y a pas de différence entre substance et sujet ; pour d'autres philosophes, il y a une différence mais

pour lui, il n'y en a aucune -- la substance est individuelle. C'est la substance César, c'est la substance vous, la substance moi, c'est la substance Adam, etc.

Alors, question, question urgente dans mon petit d) puisqu'il s'est barré la voie d'invoquer un esprit universel dans lequel le monde sera inclus, d'autres philosophes invoqueront un esprit universel. Il y a même un texte très court de Leibniz, très beau, qui a comme titre [75 :00] *Considérations sur l'esprit universel*, où il va montrer en quoi il y a bien un esprit universel, Dieu, mais que ça n'empêche pas que les substances soient individuelles. Donc irréductibilité des substances individuelles.

Alors, qu'est-ce qui distingue... ? Puisque chaque substance exprime le monde, ou plutôt, comme il dit, chaque notion substantielle, chaque notion d'un sujet – notion de César, notion d'etc. -- puisque chacune exprime le monde, vous exprimez le monde, de tout temps, vous vous rendez compte ? On se dit, on n'a pas fini ; en effet, il en a pour la vie parce que tout lui fait objection. Mais alors ? Mais alors ? Et ça lui tombe sur le dos tout de suite : alors, la liberté ? Si tout ce qui arrive à César est compris dans la notion individuelle de César, si le monde entier est compris dans la notion universelle de César, [76 :00] César, en franchissant le Rubicon, ne fait que dérouler – mot curieux qui arrive tout le temps chez Leibniz ; en Latin, c'est très joli : *deolvere*, dérouler, ou expliquer ; vous voyez ? C'est des mots très riches ; expliquer, dérouler, *deolvere*, *explicare*, c'est quoi ? C'est à la lettre déplier ; *explicare*, cela avait toujours voulu dire une chose très, très simple. C'est déplier ; vous dépliez un tapis. Un tapis est roulé, vous le dépliez. Vous l'expliquez. C'est la même chose: expliquer, développer, dérouler. Donc franchir le Rubicon, l'événement franchir le Rubicon, ne fait que dérouler quelque chose qui était compris de tous temps dans la notion de César. [77 :00] Vous voyez que c'est un vrai problème.

César franchit le Rubicon en telle année ; alors ça, c'est vrai, franchir en telle année. Mais qu'il franchisse le Rubicon en telle année, c'était compris de tout temps dans sa notion individuelle. Bon, où [est-ce] qu'elle est, notion individuelle ? Elle est éternelle. Il y a une vérité éternelle des événements datés. Alors, et la liberté ? Qu'est-ce que vous faites de la liberté ? Tout le monde lui tombe dessus. La liberté, c'est très dangereux en régime chrétien. Qu'est-ce que vous faites avec la liberté ? Alors Leibniz fera un petit opuscule, *De la liberté*, où il expliquera ce que c'est que la liberté. Ça va être une drôle de chose la liberté chez lui. Pour le moment, on laisse [ça de côté]

Mais qu'est-ce qui distingue un sujet d'un autre ? Ça, on ne peut pas le laisser pour le moment, sinon notre courant est coupé. Qu'est-ce qui va distinguer [78 :00] vous de César puisque l'un comme l'autre, vous exprimez la totalité du monde, présent, passé et à venir ? C'est curieux ce concept d'expression. Eh ben, voilà, c'est là qu'il lance une notion d'une richesse...

Alors là, je dois faire un petit e), un petit e) puisque c'est un nouveau concept. Alors, il dit, ce n'est pas difficile ce qui distingue une substance individuelle d'une autre. Il faut que ce soit d'une certaine manière, irréductible. C'est que chacun, chaque sujet, chaque notion individuelle, chaque notion de sujet comprend la totalité du monde, exprime ce monde total, mais d'un certain point de vue. Et commence là [79 :00] une philosophie qu'il faut appeler avec son nom, le "perspectivisme". Et ce n'est pas rien. Vous me direz: qu'est-ce qu'il y a de plus banal que l'expression «un point de vue», de « mon point de vue » ? C'est ça, faire la philosophie, je crois, ça aussi. Si la philosophie c'est créer des concepts, qu'est-ce que c'est que créer des concepts ? Je

crois que c'est, en gros, c'est des formules banales. Les grands philosophes ont chacun des formules banales auxquelles, ou par rapport auxquelles, ils font des clin d'yeux. Un clin d'œil du philosophe c'est, à la limite, prendre une formule banale et se marrer, vous ne savez pas ce que je vais mettre dedans. On entend ça tout le temps ; ah tu comprends, de mon point de vue, de mon point de vue, eh ben, je ferais ceci. Ça ne va pas loin.

Faire une théorie [80 :00] du point de vue, qu'est-ce que ça implique? Est-ce que ça pouvait être fait n'importe quand? Est-ce que c'est par hasard que c'est Leibniz qui fait la première grande théorie du point de vue à tel moment, au moment où le même Leibniz crée un chapitre de géométrie particulièrement fécond, la géométrie dite projective ? [Pause] Est-ce que c'est par hasard que c'est à l'issue d'une époque où s'est élaboré, en architecture comme en peinture, toutes sortes de techniques de perspectives [Pause], et mille autres choses ? Mais, on retient juste ces deux domaines qui symbolisent avec ça: l'architecture, peinture et la perspective en [81 :00] peinture, d'une part, et d'autre part, la géométrie projective.

Comprenez où veut en venir Leibniz. Il va dire que chaque notion individuelle exprime la totalité du monde, oui, mais d'un certain point de vue. Qu'est-ce que ça veut dire? Ce n'est pas rien philosophiquement ; autant ce n'est rien banalement, pré-philosophiquement, autant là aussi il ne peut plus s'arrêter. Ça l'engage à montrer que ce qui constitue la notion individuelle en tant qu'individuelle, c'est un point de vue, donc que le point de vue est plus profond que celui qui s'y place. Il faudra bien qu'il y ait, au fond de chaque notion individuelle, un point de vue qui définit la notion individuelle. Si vous voulez, le sujet est second par rapport au point de vue. [82 :00] Eh bien, dire ça, ce n'est pas de la tarte, ce n'est pas rien.

Il fonde une philosophie qui trouvera son nom chez un autre philosophe qui tend la main à Leibniz par dessus les siècles, à savoir chez Nietzsche lorsque Nietzsche dira: ma philosophie, c'est le perspectivisme. Alors vous comprenez que cela ne veut pas du tout dire le perspectivisme, vous comprenez déjà à quel point ça peut devenir idiot ; ça devient idiot ou ça devient vraiment banal à pleurer à mourir si ça consiste à dire que, ah ben quoi, tout est relatif au sujet. « Tout est relatif au sujet », eh ben, il ne faut pas un philosophe pour dire ça, non, ça ne va pas ! Tout est relatif. Tout le monde le dit ; on peut le dire, pourquoi pas ? Ça fait partie des propositions qui ne font de mal à personne puisqu'elle [n'ont] pas de sens. [83 :00] Bon on peut toujours y aller, il faut bien, il faut bien parler, il faut bien dire quelque chose, il faut bien avoir de la conversation. On peut être amené à dire tout est relatif ; tout dépend du point de vue. Tant que je prends la formule comme signifiant tout dépend du sujet, je n'ai rien dit ; j'ai causé, comme on dit: j'ai répondu, j'ai tenu ma place dans une conversation.

Si on fait de la philosophie, il y a toujours des renversements en philosophie. Au point où en est Leibniz, ce n'est pas le point de vue qui renvoie au sujet ; c'est le point de vue qui est défini par le sujet le plus profond. Donc on ne peut pas définir le point de vue par le sujet. C'est le sujet qui doit être défini dans son caractère irréductible, c'est-à-dire singulier, dans sa singularité, dans son individualité propre, c'est lui qui renvoie à un point de vue. Ce qui me fait moi égale moi, c'est un point de vue, c'est un point de vue sur le monde. [84 :00] Donc, Leibniz ne pourra pas s'arrêter, il faudra qu'il aille jusqu'à une théorie du point de vue telle que le sujet est constitué par le point de vue et non pas le point de vue constitué par le sujet.

Pensez qu'à ce moment-là, on peut en faire des rapprochements un peu arbitraires, mais encore, je n'en sais rien. Quand bien des siècles après, quand en plein dix-neuvième siècle, un des grands romanciers américains célèbres, à savoir Henry James, conçoit le roman et renouvelle les techniques du roman par un perspectivisme, par une mobilisation des points de vue, là aussi chez James, ce n'est pas les points de vue qui s'expliquent par les sujets, c'est l'inverse, c'est les sujets qui [85 :00] s'expliquent par les points de vue.

Une analyse des points de vue comme raison suffisante des sujets, voilà la raison suffisante du sujet. La notion individuelle, c'est le point de vue sous lequel l'individu exprime le monde. C'est beau et c'est même poétique. Pourquoi c'est poétique ?

Un étudiant : [*Propose inaudibles ; commentaire sur le point de vue dans les romans policiers*]

Deleuze : Pourquoi pas ? Quels romans policiers ?

L'étudiant : Je ne sais pas. [*Nom inaudible*], par exemple.

Deleuze : Oui, mais c'est James qui...

L'étudiant : Ah oui, d'accord [*Propos inaudibles*] ... Il est lié à un point de vue ; tout est une technique du point de vue. [86 :00]

Deleuze : Oui, d'accord.

L'étudiant : Vous dites « oui, d'accord », mais [*inaudibles*] ...

Deleuze : Mais, comprenez qu'il y a énormément de romans qui ensuite se sont faits sous la forme le point de vue différent de plusieurs personnes sur un même événement. Ça fait souvent des romans extrêmement médiocres. Quelle différence est-ce qu'il y a entre ces romans faibles et un roman de James ? Je crois que c'est en partie ça ; c'est que James, et là, ce n'est pas abstrait, ça, Henry James a des techniques suffisantes pour qu'il n'y ait pas de sujet ; devient tel ou tel sujet celui qui est déterminé à être à tel point de vue. C'est le point de vue qui explique le sujet et pas l'inverse.

Or, pourquoi est-ce que c'est très poétique ? Voilà ce que nous dit Leibniz... [*Deleuze ouvre un livre*] C'est [87 :00] un beau texte ça [*Discours de métaphysique*] : « Toute substance »...

Comprenez, « toute substance individuelle », puisque la substance est individuelle pour Leibniz ; « toute substance », c'est-à-dire, César mais aussi vous, chacun de vous -- « toute substance est comme un monde entier » -- en effet, elle exprime le monde entier ; donc, toute substance, elle le contient – « est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers » - - chaque substance est un miroir de tout l'univers – donc, « chaque substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers qu'elle exprime chacune à sa façon » -- vous voyez l'individuation, « à sa façon », « chacune à sa façon » ; alors c'est là que survient la très belle métaphore qui fera succès, qui aura un grand héritage [88 :00] -- « à peu près comme une même ville » -- métaphore architecturale – « à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde » -- voyez,

c'est tellement le point de vue qui fait le sujet qu'il faudrait le commenter à la lettre les mots de Leibniz ; il passe du pluriel au singulier, « celui qui la regarde », « celui qui la regarde » change véritablement la subjectivité selon les changements du point de vue ; c'est comme une ville « qui est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde » ; alors, dans l'entrain, il continue splendidement – « Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances » -- en effet, si chacun exprime un univers et de son point de vue, il y a, à la limite, une multiplication [89 :00] d'univers suivant l'ensemble de tous les points de vue -- « Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son image. » -- Là, il parle comme un cardinal. Ce n'est pas un curé de village qui dirait les choses comme ça ; c'est un cardinal. -- « On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinie et de toute la puissance de Dieu, et limite autant qu'elle en est susceptible. » Oui, c'est évident. C'est sûr.

Donc, dans ce petit e) je dis que le nouveau concept de point de vue est plus profond que même celui d'individu et de substance individuelle. [90 :00] C'est le point de vue qui définira l'essence, l'essence individuelle. Il faut croire que, à chaque notion individuelle correspond un point de vue. Mais, comprenez, ça se complique parce que ce point de vue vaudrait de la naissance à la mort de l'individu. Ce qui nous définirait, c'est un certain point de vue sur le monde. Bon.

Je disais que Nietzsche retrouvera cette idée, et en tirera ce qu'il appelle lui-même son « perspectivisme », et il se réclame de Leibniz. Il connaissait très, très bien Leibniz. Il ne l'aimait pas mais qu'est-ce qu'il lui a pris. Il s'en réclame donc. Avant, je signale que la métaphore de la ville regardée de plusieurs points de vue, se trouve, c'est une grande idée de la Renaissance, la théorie du point de vue. On trouve notamment, il y a un auteur très, très intéressant, très curieux, un cardinal, qui est le Cardinal de Cuses, [91 :00] le Cardinal de Cuses, un très grand philosophe de la Renaissance, et ce philosophe avait fait une théorie -- Leibniz le connaît admirablement, il a beaucoup lu -- et chez lui [de Cuses], il va plus loin dans la métaphore, il invoque un portrait, un portrait baroque, maniériste d'un pape de l'époque. Vous savez, le portrait changeant d'après le point de vue, mais cette espèce de portrait, je me souviens que du temps du fascisme italien, il y avait partout en Italie, il y avait un portrait très curieux: il y avait un portrait, si l'on la voyait de face, -- là, on voit ça encore ; ça fait partie des gadgets -- ça représentait de face, ça représentait Mussolini ; si on se mettait à droite, ça représentait son gendre, et si on se mettait à gauche, ça représentait le roi. [92 :00] Voyez ? La méthode des points de vue.⁴

L'analyse des points de vue, en mathématiques, aussi, c'est dire à quel point le point de vue, c'est beaucoup plus important que le subjectif ; c'est la raison suffisante du subjectif. [Fin de la cassette] [92 :15] [Le texte suivant a été suppléé par Web Deleuze] : -- et c'est encore Leibniz qui fait faire à ce chapitre des mathématiques un progrès considérable sous le nom d'*analysis situs* -- [Fin du texte suppléé]

Partie 3

... [et] que ce soit lié à la géométrie projective, c'est évident. Sinon, ce n'est pas du tout affaire de dire que tout est subjectif, au contraire. Il y a une espèce d'essentialité, d'objectité du sujet, et l'objectité, c'est le point de vue.

Bon, là-dessus, on n'a pas dit ce que c'étaient, ces points de vue. C'est une revue de ce monde très, très bizarre. Et enfin, il faut bien que j'aïlle à petits [*mot indistinct*] parce que la métaphore... ah, non, je continue quand même. Mon point de vue, point de vue, il faut quand même le développer au juste.

Un étudiant : [*On demande la référence du texte que Deleuze a lu*]

Deleuze : *Discours de métaphysique*, paragraphe [93 :00] 7, non pas 7, ah, 9. ... C'est très amusant, tout ça.

Bon, alors qu'est-ce que ça veut dire concrètement, chacun exprime le monde, oui, mais à son propre point de vue ? Ça va devenir très bizarre ; Leibniz ne recule pas devant les concepts les plus bizarres. Parce que voilà, voilà ce que ça veut dire, chaque sujet exprime [94 :00] le monde d'un certain point de vue. Je ne peux même plus dire, comprenez, «de son propre point de vue». Si je disais «de son propre point de vue», je ferais dépendre le point de vue du sujet préalable. Or c'est l'inverse, c'est le sujet qui dépend du point de vue. Donc je peux dire, chaque sujet exprime le monde d'un point de vue, d'un point de vue déterminé. Mais qu'est-ce qui détermine ce point de vue ?

Et voilà, voilà comment il va s'en tirer, le grand Leibniz. Il va nous dire, comprenez, chacun de nous, que ce soit César ou vous-même, chacun de nous exprime la totalité du monde, seulement il l'exprime obscurément et confusément. [*Pause*] Obscurément et confusément, ça veut dire quoi dans le vocabulaire de Leibniz ? [95 :00] Ça veut dire que c'est bien en lui la totalité du monde mais sous forme de ce que Leibniz, il crée le concept, sous forme de petites perceptions, les petites perceptions. Et les petites perceptions, qu'est-ce que c'est ? Ça, c'est très bizarre. Je continue mes analogies. Est-ce par hasard que Leibniz est un des inventeurs du calcul dit différentiel ? Ce sont des perceptions infiniment petites, en d'autres termes des perceptions inconscientes. La totalité du monde est en moi à titre de perceptions inconscientes. Très, très bizarre. Bien. J'exprime tout le monde, mais obscurément et confusément, comme une ... – il appelle tout le temps cette belle expression – comme une rumeur, [96 :00] comme une clameur. Hein ? Bon, d'accord. Et alors, ça arrange quoi, ça ?

Qu'est-ce que c'est un point de vue ? On n'avance pas. Si, on avance. Pourquoi je faisais référence au calcul différentiel, on verra, plus tard on verra en détail pourquoi est-ce que c'est lié au calcul différentiel, mais sentez que les petites perceptions ou l'inconscient, c'est comme des différentiels de la conscience, c'est des perceptions sans conscience. Pour la perception consciente, Leibniz se sert d'un autre mot: l'aperception. L'aperception, -- l'apostrophe a -- l'aperception, apercevoir, c'est la perception consciente, et la petite perception, c'est la perception inconsciente, c'est la différentielle de la conscience qui n'est pas donnée dans la conscience. Bon. [97 :00] Voilà. J'exprime la totalité du monde obscurément et confusément, mais c'est vrai de tous les individus. Alors, qu'est-ce qui distingue un point de vue d'un autre point de vue ? C'est que, voilà, en revanche, il y a une petite portion du monde que j'exprime clairement et distinctement, et chaque sujet, chaque individu a sa petite portion du monde à lui ; à lui, en quel sens ? À lui, en ce sens très précis : que cette portion du monde que j'exprime clairement et distinctement, tous les autres sujets l'expriment aussi, mais confusément et obscurément.

Ce qui définit mon point de vue, c'est comme une espèce de, comment on dit, un projecteur, c'est un projecteur qui, dans la rumeur du monde obscur et confus, taille une zone [98 :00] limitée d'expression claire et distincte. Si débile que vous soyez, si insignifiants que nous soyons, nous avons notre petit truc. Prenez la pire vermine, elle a son petit monde: elle n'exprime pas grand chose clairement et distinctement, mais elle a sa petite portion. Alors, si vous me permettez tous les rapprochements même les plus arbitraires, eh bien, c'est ça que les personnages de Beckett, c'est des individus. Voilà, tout est confus, tout est rumeurs, ils ne comprennent rien, ce sont des loques; bon, il y a la grande rumeur du monde. C'est tout ; non, ce n'est pas tout. Si lamentables qu'ils soient dans leur poubelle, ils ont une petite zone à eux. [99 :00] Ce que le grand Molloy appelle «mes propriétés», il a un petit crochet, c'est quand même Beckett, il a un petit crochet, il tire ses propriétés, dans un rayon minuscule, dans un rayon d'un mètre, il ne bouge plus, il est bien incapable de bouger, il ne se lève plus, il a son petit crochet et il tire des petits trucs, quatre ou cinq propriétés, mes propriétés. C'est la zone claire et distincte qu'il exprime, qu'il exprime dans le monde. On en est tous là. Alors notre zone, elle est plus ou moins grande, et encore ce n'est pas sûr, ce n'est pas la même ; ce n'est jamais la même. Ce qui fait le point de vue, c'est quoi? Maintenant, je peux presque définir le point de vue selon Leibniz. Je dirais, c'est la proportion de la région du monde exprimée clairement et distinctement par un individu par rapport à la totalité [100 :00] du monde exprimée obscurément et confusément. C'est parfait ; il aurait dû le dire. C'est ça le point de vue.

Pour le faire comprendre, je reprends la métaphore du truc-là, -- pourquoi les mots m'échappent tout le temps ? – des projecteurs, du projecteur de Leibniz. Lui, il a une métaphore qu'il reprend tout le temps et qui est très belle. Il dit, voilà, vous êtes très près de la mer et vous écoutez le bruit de la mer, et vous entendez le bruit d'une vague. J'entends le bruit d'une vague, c'est-à-dire j'ai une aperception: je distingue une vague, le bruit d'une vague. Et Leibniz dit: vous n'entendriez pas la vague si vous n'aviez pas une petite perception inconsciente [101 :00] du bruit de chaque goutte d'eau qui glisse l'une par rapport à l'autre, et qui font l'objet de petites perceptions. Voyez, comme c'est [*mot indistinct*]. Il y a la rumeur de toutes les gouttes d'eau, et vous avez votre petite zone de clarté distincte, vous saisissez clairement et distinctement une résultante partielle, une résultante partielle de cet infini de gouttes, de cet infini de rumeur, et vous en faites votre petit monde à vous, vous en faites votre propriété à vous.

Le héros de Beckett dans sa boîte à ordures, qu'est-ce qu'elle dessine, la boîte à ordures, où il se baisse de plus en plus jusqu'à mettre des [*mot indistinct*] sur sa tête et puis, voilà ? Il va jusqu'au bout, jusqu'au bout [102 :00] il garderait, mais de plus en plus rétrécie, il gardera sa petite zone d'expression claire et distincte. Il ne peut pas faire autrement. Il gémit ; il voudrait ne plus en avoir. Alors, au contraire, un héros de progrès, vous comprenez, les héros du progrès, eux, ils ne cessent d'étendre leur zone d'expression claire et distincte. Et je peux dire au moins ce que c'est, un point de vue. Bien.

Un étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : Tu vas voir comment ça se font... tu vas voir. C'est de plus en plus beau. Alors, chacun, bon, comme ça, comprenez ? Oui, vous êtes des points de vue, je suis un point de vue, tout ça. Chacun sa petite zone. Alors qu'est-ce qui se passe, en effet, quand ... pour concevoir ça, déjà il faut concevoir ça plein de... ça doit susciter toutes sortes de présentations à vous. Par

exemple, j'ai ma petite zone d'expression [103 :00] claire et distincte. Il y a, par exemple, des gens qui ne comprennent rien à ce que je dis, hein ? [*Rires*] Bon. Et inversement, moi aussi, il y a des gens qui peuvent me parler, ils peuvent me dire des choses, moi, qu'est-ce qu'ils disent, qu'est-ce que... ? Rien, je ne comprends rien à ce qu'ils disent. Je dis, il fait beau, il fait beau aujourd'hui. Il dit, quoi ? Qu'est-ce qui se passe ? Au contraire, des gens, chacun de nous est comme ça, il y a un nombre d'amis qui ont un langage commun. Bon, c'est la fête quand il y a quelqu'un avec qui on a langage commun. Quand vous choisissez des cours, quand vous suivez des cours, ça veut dire quoi ? Ça veut dire une chose très simple : c'est qu'il y a un minimum de langage au moins virtuel en commun avec le type que vous allez écouter. Sinon, on va chercher un autre, et vous n'avez pas la paix tant que vous ne l'avez pas trouvé. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Eh ben, ce n'est pas compliqué.

Chaque notion individuelle [104 :00] a son point de vue, c'est-à-dire de ce point de vue prélève sur l'ensemble du monde qu'il exprime une portion déterminée d'expression claire et distincte. Deux substances individuelles étant données, deux individus étant donnés, vous avez deux cas : ou bien leurs zones ne communiquent absolument pas, et ne symbolisent pas l'une avec l'autre – il n'y a pas seulement des communications directes, on peut concevoir qu'il y ait des analogies – et à ce moment-là, on n'a rien à se dire ; ou bien c'est comme deux cercles qui se coupent : il y a une toute petite zone commune ; alors là on peut faire quelque chose ensemble. Oui, oui, il y a de larges pans qui ne sont pas communs du tout. Voyez, c'est donc toutes sortes de cercles ; ils sont des zones d'expression claires et distinctes dont les uns se coupent [105 :00] et les autres sont extérieurs les uns aux autres.

Si bien que, en effet, Leibniz peut dire avec une grande force qu'il n'y a pas deux substances individuelles identiques, parce qu'il n'y a aucune... il n'y a pas deux substances individuelles qui aient le même point de vue ou qui aient exactement la même zone d'expression claire et distincte. Et enfin, le coup de génie de Leibniz pour en finir avec cette conception du point de vue : qu'est-ce qui va définir la zone d'expression claire et distincte que j'ai ? J'exprime la totalité du monde, mais je n'en exprime clairement et distinctement qu'une portion réduite, une portion finie. Ce que j'exprime clairement et distinctement, et là, c'est comme une déduction de la notion, ce que j'exprime clairement et distinctement, nous dit Leibniz, c'est ce qui a trait à mon corps. [106 :00] C'est la première fois que la notion de corps intervienne. On verra pourquoi, on verra comment, on verra ce que ça veut dire ce corps, mais ce qui a trait à mon corps, ce que j'exprime clairement et distinctement, c'est ce qui concerne mon corps, c'est ce qui affecte mon corps.

Alors, c'est bien forcé que je n'exprime pas clairement et distinctement le passage du Rubicon – ça, ça concernait le corps de César. Ça ne concerne pas mon corps. Alors je peux, par piété, aller mettre mes pieds dans les pieds de César, c'est-à-dire passer le Rubicon, mais enfin moi, je passe le Rubicon, ça ne fera pas l'empire romain. [*Rires*] Ça serait une manière de... ça serait comme si je peignais César en train de passer le Rubicon. C'est du domaine des images. Mais, en revanche, il y a quelque chose qui concerne mon corps et que je suis seul à exprimer clairement et distinctement, [107 :00] sur fond de cette rumeur qui couvre tout l'univers. C'est beau, hein ? – Vous n'en pouvez plus ? --

Petit f) et on s'arrêtera là, petit f, ça va être le dernier grand concept de ce monde bizarre. C'est que... [Interruption dans la salle ; Deleuze dit : Non, non, non] C'est que, c'est que...
comprenez –

[Deleuze parle à voix basse à quelqu'un près de lui, puis dit] : Quelle heure il est ? ... Une heure vingt-cinq ?

Une étudiante : Midi vingt-cinq. [Rires]

Deleuze : Alors, comprenez, il y a quand même une difficulté dans cette histoire de la ville parce que, enfin – c'est juste un dernier effort – parce que la ville, elle est vue de différents points de vue, d'accord. Le promeneur parcourt la ville et la voit de différents points de vue. Très bien. [108 :00] Ces points de vue préexistent au sujet qui s'y place, très bien, à la rigueur. A ce moment-là, le secret du point de vue est mathématique ; il est géométrique. C'est un géométral, et ce n'est pas un psychologique, [Pause] évidemment, ou du moins, c'est un psycho-géométral. [Pause] Leibniz, c'est un homme de notion, ce n'est pas un homme de psychologie, mais ça n'empêche pas que, d'une certaine manière, je peux dire, et même tout me pousse à dire que la ville existe hors des points de vue. Mais dans mon histoire de monde exprimé, tel qu'on est parti, il y avait le problème dont on est parti, le monde n'a aucune existence hors des points de vue qui l'expriment [109 :00] -- *qui* l'expriment, l'apostrophe – le monde n'existe pas en soi. Le monde, c'est uniquement l'exprimé – voilà ce qu'il faut dire et Leibniz le dit souvent – le monde, c'est l'exprimé commun de toutes les substances individuelles, mais l'exprimé n'existe pas hors de ce qui l'exprime, de *ce qui* l'exprime, de ce qui l'apostrophe exprime. [Pause] C'est donc autre chose que des regards sur la ville.

En effet, le monde est contenu, le monde entier est contenu dans chaque notion individuelle, mais il n'existe que dans cette inclusion. Il n'a pas d'existence au dehors. [110 :00] C'est en ce sens que Leibniz sera souvent, et pas à tort, mis du côté des idéalistes. Il n'y a pas de monde en soi, le monde n'existe que dans les substances individuelles qui l'expriment. C'est l'exprimé commun de toutes les substances individuelles. Ça va être un rude problème, ça. C'est l'exprimé commun de toutes les substances individuelles, mais l'exprimé n'existe pas hors des substances qui l'expriment. Voyez ? Qu'est-ce qui distinguent ces substances ? C'est qu'elles expriment toutes le même monde, mais elles n'expriment pas la même portion claire et distincte. Ça s'arrange, ça ; c'est comme un jeu des échecs. -- Leibniz ne cesse de comparer le monde avec un jeu des échecs. Ça fait partie de sa théorie des jeux. – Bon, alors [111 :00] le monde n'existe pas. Ça c'est, comprenez, voilà, une expression telle que ce qu'elle exprime n'existe pas hors de ce qui l'exprime. C'est la complication du concept d'expression chez Leibniz.

Bien, alors, qu'est-ce que ça va donner, ça, cette dernière difficulté ? [Pause] Voyez, encore faut-il que toutes les notions individuelles expriment le même monde. D'accord ; ce monde n'existe pas hors des notions individuelles qui l'expriment. D'accord, mais elles n'expriment pas des mondes différents. Elles expriment clairement et distinctement des portions différentes du monde, mais elles expriment le même monde. Alors c'est curieux, [112 :00] c'est curieux parce qu'en vertu du principe d'identité – par-là, on retrouve notre début -- en vertu du principe d'identité, je pouvais dire que [Pause] le principe d'identité me permet de déterminer ce qui est contradictoire, c'est-à-dire ce qui est impossible, ce qui est impossible une fois dit que le

principe d'identité, c'est A est A, ce qui est impossible, c'est A n'est pas A. C'est contradictoire. Exemple: un cercle carré. Un cercle carré, c'est un cercle qui n'est pas un cercle. Le principe d'identité me rappelle qu'un cercle est un cercle. [Pause]

Donc à partir du principe d'identité, je peux avoir un critère de la contradiction. [Pause] [113 :00] $2 + 2$ égalent 5 ; je peux démontrer selon Leibniz – il y a bien d'autres auteurs qui pensent que ce n'est pas du domaine de la démonstration – mais selon Leibniz, je peux démontrer que $2 + 2$ ne peuvent pas faire 5 ; je peux démontrer qu'un cercle ne peut pas être carré. Tandis que, au niveau de la raison suffisante, telle qu'on vient d'en suivre là toutes sortes de niveaux, c'est bien plus compliqué. Pourquoi? Parce que Adam non-pécheur, César ne franchissant pas le Rubicon, ce n'est pas comme cercle carré. Adam non-pécheur, ce n'est pas contradictoire. César ne franchissant pas le Rubicon, ce n'est pas contradictoire. Sentez comme il va essayer de sauver la liberté, une fois qu'il s'est mis dans une bien mauvaise situation pour la sauver. [114 :00] Ce n'est pas du tout contradictoire ; ce n'est pas du tout impossible: Adam aurait pu ne pas pécher ; César aurait pu ne pas franchir le Rubicon, tandis qu'un cercle ne peut pas être carré – là il n'y a pas de liberté.

Bon, alors, à nouveau on est coincé ; à nouveau il va falloir à Leibniz un nouveau concept et, de tous ses concepts fous, ce sera sans doute le plus fou. Adam aurait pu ne pas pécher, donc en d'autres termes, les vérités régies par le principe de raison suffisante ne sont pas du même type que les vérités régies par le principe d'identité, pourquoi? Parce que les vérités régies par le principe d'identité sont telles que leur contradictoire est impossible, tandis que les vérités régies par le principe [115 :00] de raison suffisante ont un contradictoire possible: Adam non-pécheur est possible.

C'est même tout ce qui distingue, selon Leibniz, les vérités dites d'essence et les vérités dites d'existence. Les vérités dites d'existence sont telles que leur contradictoire est possible. Alors comment il va s'en tirer de cette nouvelle et dernière difficulté ? Adam aurait pu ne pas pécher, alors comment est-ce qu'il peut maintenir à la fois tout ce qu'Adam a fait, pécher, ou César, franchir le Rubicon, tout ce que Adam a fait, à savoir pécher, est contenu de tout temps dans sa notion individuelle et pourtant Adam non-pécheur était possible ? Il semble coincé ; à nouveau, c'est délicieux, les moments dans un système parce que là, à cet égard, les philosophes, c'est un peu comme des chats : c'est aux moments ils sont coincés qu'ils se dégagent, ou comme des poissons, [116 :00] c'est des drôles de choses conceptuellement : c'est le concept devenu poisson. Eh, ben oui.

Il va nous dire, il va nous raconter la chose suivante: que Adam non pécheur, il est parfaitement possible en soi, comme César n'ayant pas franchi le Rubicon, ou bien comme vous, enfin, choisissez, pour chaque chose, c'est possible tout ça, mais voilà, ce n'est pas contradictoire, alors c'est quoi ? Pourquoi ça ne s'est pas produit ? Ça ne s'est pas produit parce que c'est possible en soi, mais c'est impossible. Voilà qu'il crée le concept logique très étrange de compossibilité. Au niveau des existences il ne suffit pas qu'une chose soit possible pour exister, [117 :00] encore faut-il savoir avec quoi elle est compossible. Compossible, ça veut dire « être possible avec », la compossibilité.

Compossible, en d'autres termes, avec quoi Adam non-pécheur n'est-il pas compossible, alors qu'il est possible en lui-même ? Il est impossible avec le monde qui existe. En d'autres termes, Adam aurait pu ne pas pécher, oui, à condition qu'il y ait un autre monde. Vous voyez que l'inclusion du monde dans la notion individuelle, et le fait qu'autre chose était possible, il concilie le monde avec la notion de compossibilité. Adam non pécheur fait partie d'un autre monde. Cet autre monde, il aurait été possible. Ce n'est pas celui-là qui était choisi. [118 :00] Adam non-pécheur est impossible avec le monde existant. Il n'est compossible qu'avec d'autres mondes possibles qui ne sont pas passés à l'existence.

Curieux. Donc, vous voyez, ça se complique finalement. Et alors, le monde qui est passé à l'existence, qu'est-ce que c'est ? Pourquoi est-ce que c'est celui-là plutôt qu'un autre ? Leibniz explique ce qu'est, selon lui, la création des mondes par Dieu, et on voit bien en quoi c'est une théorie des jeux: Dieu, dans son entendement, conçoit une infinité de mondes possibles ; seulement ces mondes possibles ne sont pas compossibles les uns avec les autres, et forcément parce que c'est Dieu qui choisit le meilleur. [119 :00] Il choisit le meilleur des mondes possibles. Et il se trouve que le meilleur des mondes possibles implique Adam pécheur. Pourquoi ? Pourquoi ? Ça va être affreux. Ce qui est intéressant logiquement, c'est la création d'un concept propre de compossibilité pour désigner une sphère logique plus restreinte que celle de la possibilité logique. Pour exister, il ne suffit pas que quelque chose soit possible ; il faut encore que cette chose soit compossible avec les autres qui constituent le monde réel.

Alors, à ce niveau-là, il y a presque un mystère de rester sur..., mais vous devez le comprendre avec tout ce qui précède. [120 :00] Dans une formule célèbre de la *Monadologie*, Leibniz dit, les notions individuelles sont sans portes ni fenêtres, c'est une belle expression, sans portes ni fenêtres. Ça vient corriger la métaphore de la ville et du point de vue sur la ville. Sans portes ni fenêtres, ça veut dire qu'elles sont fermées, qu'il n'y a pas d'ouverture. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas d'extérieur. Le monde que les notions individuelles expriment est intérieur, est inclus dans les notions individuelles. Donc, les notions individuelles sont sans portes ni fenêtres ; tout est contenu en chacune, et pourtant il y a un monde commun, [Pause] il y a un monde commun à toutes les notions individuelles: c'est [121 :00] que ce que chaque notion individuelle inclut, à savoir la totalité du monde, elle l'inclut nécessairement sous une forme où ce qu'elle exprime est compossible avec ce que les autres expriment.

Si bien que c'est une merveille, quel monde bizarre. C'est un monde où il n'y a aucune communication directe entre les sujets. Entre César et vous, entre vous et moi, entre moi et vous, il n'y a aucune communication directe, et comme on dirait aujourd'hui, chaque notion individuelle est programmée de telle manière que ce qu'elle exprime forme un monde commun avec ce que l'autre exprime. C'est un des derniers concepts de Leibniz, un des plus étranges, qu'il appellera l'harmonie préétablie. Préétablie, [122 :00] c'est absolument une harmonie programmée. C'est l'idée, une autre métaphore très belle que l'on retrouvera aussi dans un autre contexte chez Spinoza, à savoir l'automate spirituel, et c'est en même temps le grand âge des automates, en cette fin du XVIIe siècle. Chaque notion individuelle est comme un automate spirituel, c'est à dire que ce qu'elle exprime est intérieur à elle, elle est sans portes ni fenêtres; elle est programmée de telle manière que, simplement, ce qu'elle exprime est en compossibilité avec ce que l'autre exprime. Donc, il y a bien d'autres mondes possibles, seulement ils sont impossibles avec le nôtre.

Voilà, je résume : c'était uniquement, là ce que j'ai fait aujourd'hui, c'était uniquement une description du monde de Leibniz, et encore seulement une partie de ce monde. Donc, se sont dégagées les notions suivantes successivement: premièrement, raison suffisante, concept proprement [123 :00] leibnizien ; deuxièmement, inhérence et inclusion, ou inclusion ; troisièmement, expression ou point de vue ; [*Pause*] quatrièmement, je ne sais plus quoi, dernièrement, impossibilité.⁵ Voilà on continuera la prochaine fois, mais surtout, la prochaine fois, essayez de voir s'il y a des choses sur lesquelles il faudra revenir, vous me le direz. [*Fin de la séance*] [2 :03 :37]

Gilles Deleuze

Leibniz : La Philosophie et la Création des Concepts, 1980-2

2ième séance, 22 avril 1980

Transcription originale et augmentée, à partir du vidéo YouTube,⁶ par Charles J. Stivale⁷

Partie 1

La dernière fois, comme convenu, nous avons commencé une série d'études sur Leibniz qu'il fallait concevoir comme introduction à une lecture – la vôtre, éventuelle, la vôtre – de Leibniz. Donc, pour introduire une clarté numérique, je tenais à numéroter les paragraphes pour que tout ne se mélange pas. La dernière fois, on a fait un premier paragraphe très simple qui était une espèce de présentation des concepts ou d'un certain nombre des concepts principaux de Leibniz. Ouais, à l'arrière fond de ceci, il y avait un problème correspondant à Leibniz, [1 :00] mais évidemment beaucoup plus général, à savoir, je vous le rappelle très vite : qu'est-ce que c'est au juste que de faire de la philosophie, et, à partir d'une définition très simple: faire de la philosophie, c'est créer des concepts, comme faire de la peinture c'est créer des lignes et des couleurs. Faire de la philosophie, c'est créer des concepts parce que les concepts, ce n'est pas quelque chose qui préexiste. Ce n'est pas quelque chose qui soit donné tout fait, et en ce sens, il faut définir la philosophie par une activité de création: création des concepts ou création de concepts. Or cette définition nous semblait convenir parfaitement à Leibniz qui se livre, en effet, dans une philosophie dont l'apparence est fondamentalement rationaliste, se livre à une espèce de création exubérante de concepts insolites dont il y a peu d'exemples d'autant de concepts bizarres, [2 :00] peu d'exemples.

Et dans tout ce premièrement, où j'avais essayé de faire surgir un certain nombre de ces concepts signés Leibniz, en effet, si encore une fois les concepts sont objets d'une création, alors il faut dire que ces concepts sont signés. Il y a une signature, non pas que la signature établisse un lien entre le concept et l'individu qui le crée, le philosophe qui le crée, c'est beaucoup plus, les concepts eux-mêmes qui sont des signatures. Bon, donc tout ce premier paragraphe avait fait surgir un certain nombre de concepts proprement leibniziens. Les deux principaux qu'on avait dégagés au courant de la dernière fois, et là, je ne vais plus les reprendre parce que vous comprendrez vous-mêmes, ceux qui n'étaient pas là, c'était inclusion et compossibilité. Il y a toutes sortes de choses [3 :00] qui sont incluses dans certaines choses, ou bien enveloppées dans certaines choses, inclusion, enveloppement.⁸ Puis un tout autre concept, très bizarre, celui de compossibilité: il y a des choses qui sont possibles en elles-mêmes mais qui ne sont pas compossibles avec une autre. Voilà, on avait dégagé tous ces concepts.

Aujourd'hui, je voudrais donner comme titre au second paragraphe, à cette seconde recherche sur Leibniz, je voudrais donner comme titre, «Substance, Monde et Continuité» [*Deleuze le répète*]. Si on arrive à dire ce que c'est tout ça, on verra ce qui restera. [4 :00] Ce second paragraphe a pour but ou se propose d'analyser plus précisément ces deux concepts majeurs de Leibniz: Inclusion et Compossibilité, qu'est-ce que ça veut dire ?

C'est qu'en effet, au point où on en était resté la dernière fois, on se trouve devant deux problèmes, on se trouve devant deux problèmes leibniziens. Le premier problème, c'est bien celui de l'inclusion. En quel sens? On a vu que si une proposition était vraie, il fallait que d'une manière ou d'une autre – mais j'insiste déjà sur ce « d'une manière ou d'une autre » -- il fallait que d'une manière ou d'une autre que le prédicat ou l'attribut soit contenu, soit inclus non pas -- bien qu'on puisse s'exprimer ainsi d'une manière rapide – non pas dans le sujet, [5 :00] mais dans la notion du sujet. [Pause] Si une proposition est vraie, il faut que le prédicat soit inclus dans la notion du sujet. Laissons-nous aller et on se confie à ça, comme le dit Leibniz, et si je dis à ce moment-là Adam a péché, il faut que péché, pécheur, soit contenu, soit inclus dans la notion individuelle de Adam. Il faut que tout ce qui arrive, que tout ce qui peut s'attribuer, tout ce qui se prédique – c'est une philosophie de la prédication – tout ce qui se prédique d'un sujet soit contenu dans la notion du sujet. Devant une proposition aussi étrange, dont j'ai essayé la dernière fois d'indiquer certaines raisons pour lesquelles Leibniz la soutient et la lance, [6 :00] on les retrouvera ensuite, donc, pour ceux qui n'étaient pas là la dernière fois ; cela n'a pas tellement d'importance ; vous savez, on les retrouvera d'une certaine manière – là, si on accepte cette espèce de pari de Leibniz, on se trouve tout de suite devant des problèmes.

A savoir que si un événement quelconque, si un événement quelconque qui concerne telle notion individuelle, à savoir Adam, ou César – César a franchi le Rubicon, il faut que franchir le Rubicon soit compris, contenu, inclus dans la notion individuelle de César –bon, très bien, d'accord, je suppose, on est tout prêt à dire « oui » à l'avis de Leibniz. Mais si on dit ça, encore une fois, je veux bien marquer qu'on ne peut pas s'arrêter: si une seule chose est incluse dans la notion individuelle de César, comme «franchir le Rubicon», il faut bien que d'effet en cause et de cause en effet, il faut bien que la totalité du monde soit incluse dans cette notion [7 :00] individuelle puisque, en effet, « franchir le Rubicon » a lui-même une cause qui doit à son tour être contenue dans la notion individuelle, etc., etc., etc., à l'infini, en remontant et en descendant. A ce moment-là, il faut que l'empire romain qui, en gros, découle du franchissement du Rubicon, l'instauration de l'empire romain et toutes les suites de l'empire romain, soient d'une manière ou d'une autre incluses dans la notion individuelle de César. Si bien que chaque notion individuelle sera gonflée de la totalité du monde qu'elle exprime. Elle exprime la totalité du monde. Voilà que la proposition devient de plus en plus étrange.

Or pour nous, il y a toujours des moments délicieux dans la philosophie et un des moments les plus délicieux, c'est lorsque l'extrême bout de la raison, c'est-à-dire la raison ou le rationalisme poussé jusqu'au bout de ses conséquences engendre et coïncide avec une [8 :00] espèce de délire qui est un délire de la folie. A ce moment-là, on assiste à ce défilé, à cette espèce de cortège, à ces épousailles, où c'est la même chose qui est le plus rationnel, où c'est le rationnel poussé jusqu'au bout de la raison, et qui est le délire, mais le délire de la folie la plus pure. Donc chaque notion individuelle -- vous, moi, César, peu importe, aucune... là, à ce niveau, il n'y a pas de... ce n'est pas parce que c'est un personnage historique, et pas nous, ce n'est pas ça – ça vaut pour toute notion individuelle. S'il est vrai que le prédicat est dans la notion du sujet, inclus dans la notion du sujet, il faut bien que chaque notion individuelle exprime la totalité du monde, et que la totalité du monde soit incluse dans chaque notion. On a vu que ça conduisait Leibniz à une théorie extraordinaire qui est la première grande théorie en philosophie, la première grande théorie de la perspective, ou du point de vue, puisque chaque notion individuelle sera dite exprimer [9 :00] et contenir le monde, oui, mais d'un certain point de vue qui est plus profond, à

savoir c'est la subjectivité qui renvoie à la notion de point de vue et pas la notion de point de vue qui renvoie à la subjectivité. Ça va avoir beaucoup de conséquences sur la philosophie, à commencer par l'écho que ça allait avoir sur Nietzsche dans la création d'une philosophie dite perspectiviste.

Bon, bon, bon, voyez, mais alors, le premier problème, c'est ceci: ce premier problème, à la recherche duquel je suis, bon, quand on dit que le prédicat est contenu dans le sujet, on a vu la dernière fois, ça supposait que ça soulevait toutes sortes de difficultés, à savoir est-ce que les relations peuvent être ramenées à des prédicats, est-ce que les événements peuvent être considérés comme des prédicats, etc., etc. Mais acceptons ça quand même. Que le prédicat soit contenu dans le sujet, je le comprends à la rigueur, même ça se comprend assez vite, [10 :00] indépendamment de la question de savoir si c'est vrai ou c'est faux. Mais encore une fois, cette question est tout à fait dénuée de sens puisque vérité et fausseté, ça n'a pas un rapport à un système de concepts. Donc il faut d'abord comprendre les concepts de Leibniz, et une fois qu'on les a compris, moi, je crois qu'il n'y a pas de chance qu'il se trompe. Simplement, c'est des drôle de concepts. On ne peut donner tort à Leibniz qu'à partir d'un ensemble de coordonnées conceptuelles différent de celles de Leibniz, ça va de soi.

Alors, alors, vous comprenez ? Dire qu'une proposition vraie est telle que l'attribut est contenu dans le sujet, on voit bien ce que ça peut vouloir dire à quel niveau ? On voit bien ce que ça peut vouloir dire au niveau des vérités qu'on va appeler précisément des vérités d'essences. Les vérités d'essences, du type, par exemple, soit les vérités métaphysiques, ce que Leibniz appelle vérités métaphysiques, concernant Dieu, par exemple, [11 :00] ou bien alors pour parler des choses qui vous diront plus, vérités mathématiques. Si je dis $2 + 2 = 4$, je peux concevoir -- il y aurait beaucoup à discuter là-dessus -- mais je comprends immédiatement ce que veut dire Leibniz, toujours indépendamment de la question est-ce qu'il a raison ou tort, on a tellement de peine déjà à savoir ce que quelqu'un est en train de dire que si, en plus, on se demande s'il a tort ou s'il a raison, vous comprenez, on n'a pas fini, ça n'a pas de sens.

Donc, on comprend bien chacun ce que ça veut dire. $2 + 2 = 4$ est une proposition analytique. Je rappelle qu'une proposition analytique, c'est une proposition telle que le prédicat est contenu, compris dans la notion du sujet, à savoir c'est une proposition identique ou réductible à l'identique, [12 :00] identité du prédicat avec le sujet. En effet, je peux démontrer, nous dit Leibniz, je peux démontrer, à l'issue d'une série de démarches finies, d'un nombre fini de démarches ou d'opérations, je peux démontrer que [Pause] 4, en vertu de sa définition, et $2 + 2$, en vertu de leur définition, sont identiques. [Pause] Bon. Est-ce que je peux vraiment le démontrer, et de quelle manière? Leibniz, le grand mathématicien, nous dit qu'il peut le démontrer. Bon. [13 :00] Je ne pose pas ce problème de, comment, etc.? Encore une fois, ce qui m'intéresse, c'est que, en gros on comprend ce que ça veut dire: le prédicat est compris dans le sujet, ça veut dire que, à l'issue d'un ensemble fini d'opérations, je peux démontrer l'identité de l'un et de l'autre.

Leibniz prend un exemple dans un texte, un petit texte qui s'intitule «De la liberté». Il va démontrer que tout nombre divisible par douze est par là même divisible par six. Tout nombre, comme il dit, tout nombre duodénaire est sexaire. Tout nombre divisible par douze est divisible par six. Remarquez que dans la logistique du XIXe et du XXe siècle, [14 :00] vous retrouverez

des démonstrations de ce type qui ont fait notamment la gloire de [Bertrand] Russell. La démonstration de Leibniz est très, très convaincante: il démontre d'abord que tout nombre divisible par douze, que divisible par douze – et là, il le démontre très bien – que divisible par douze égale, est identique à divisible par deux, multiplié par deux, multiplié par trois. Ce n'est pas difficile. Tout nombre divisible par douze égale divisible par deux [multiplié par] trois. Il démontre, d'autre part, que divisible par six est identique à divisible par deux-trois, multiplié par trois. Pas facile à démontrer tout ça ; ça prend beaucoup de temps, ça prend...

Par là même qu'est-ce qu'il a fait voir? Il a fait voir [15 :00] une inclusion puisque deux multiplié par trois est contenu dans deux multiplié par deux multiplié par trois. Vous me direz, ce n'est rien. Bon, c'est quand même un exemple, ça nous fait comprendre : au niveau des vérités mathématiques, on peut dire que la proposition correspondante est analytique ou identique, c'est-à-dire que le prédicat est contenu dans le sujet, à savoir, je peux faire, comprenez ce que ce que ça veut dire, ça veut dire à la lettre, que je peux faire en un ensemble, en une série finie d'opérations déterminées – ça, j'insiste là-dessus, une série finie d'opérations déterminées [Pause] –, je peux démontrer l'identité du prédicat avec le sujet, ou je peux – ce qui finalement revient au même -- faire surgir une inclusion [16 :00] du prédicat dans le sujet. Je peux manifester cette inclusion, je peux la montrer. Ou bien je démontre l'identité ou bien je montre l'inclusion.

Il a montré l'inclusion lorsqu'il a montré, par exemple -- ce qui n'est pas une identité, une identité pure ça aurait été: tout nombre divisible par douze est divisible par douze, mais vous voyez là, on en est à un autre cas de vérité d'essence: tout nombre divisible par douze est divisible par six -- cette fois-ci, il ne se contente pas de démontrer une identité, il montre une inclusion à l'issue d'une série de démarches, d'opérations limitées, finies, bien déterminées, une et puis une, dans ce cas, il y en a trois. Voilà, ça c'est les vérités d'essence. Je peux dire que l'analyse, que l'inclusion du prédicat dans le sujet [17 :00] est démontrée par analyse et que cette analyse répond à la condition d'être finie, c'est-à-dire qu'elle ne comporte qu'un nombre limité d'opérations, d'opérations bien déterminées. Eh ? Vous me direz que... Je ne sais pas ce que vous me direz, mais enfin, c'est nécessaire, croyez-moi ; faites-moi confiance. Dire que c'est nécessaire que j'insiste sur tout ça.

Mais quand je dis qu'Adam a péché, ou que César a franchi le Rubicon, c'est quoi ça? Ça renvoie non plus à une vérité d'essence, c'est très daté, César a franchi le Rubicon ici et maintenant, ça a référence à l'existence, César ne franchit le Rubicon que s'il existe. [Pause] Puis, ça se fait ici et maintenant, $2 + 2$ égale 4, [18 :00] ou tout ce qui est divisible par douze est divisible par six, ça se fait ici et maintenant, en tout temps et en tout lieu. Donc, il y a tout lieu de distinguer des vérités qu'on appellera d'existence, les distinguer des vérités d'essence.

La vérité de la proposition «César a franchi le Rubicon» ou « Adam a péché », ce n'est pas du même type que $2 + 2 = 4$. Et pourtant, en vertu des principes qu'on a vu la dernière fois, et on a vu qu'il y a de fortes raisons qui poussaient Leibniz à dire cela, pour les vérités d'existence non moins que pour les vérités d'essence, il faut bien que le prédicat soit dans le sujet et compris dans la notion du sujet; compris donc de toute éternité dans la notion du sujet, il est inclus de toute éternité que Adam péchera à tel endroit et à tel moment. C'est une vérité d'existence. Je dis non moins que pour les vérités d'essence, [19 :00] les vérités d'existence, le prédicat doit être

contenu dans le sujet, soit, mais non moins, ça ne veut pas dire de la même façon. Et en effet, on a vu, et c'est ça notre problème, c'est ça la difficulté que je voulais arriver à isoler, c'est que quelle différence, quelle première grande différence il y a entre la vérité d'essence et la vérité d'existence? Eh ben, on le sent tout de suite ; on est en mesure enfin déjà de la comprendre, de comprendre une première grande différence. À savoir, pour les vérités d'existence, Leibniz nous dit, vous savez, que même là, le prédicat est contenu dans le sujet. Il faut bien que «pécheur» soit contenu dans la notion individuelle d'Adam, seulement voilà: comme si « pécheur » est contenu dans la notion d'individuelle d'Adam, c'est le monde entier qui est contenu dans la notion individuelle d'Adam, si l'on remonte les causes et si l'on descend les effets, comme c'est le monde entier, vous comprenez [20 :00] que la proposition «Adam a péché» doit être une proposition analytique, à savoir, le prédicat « pécheur » est contenu dans le sujet, seulement dans ce cas-là, l'analyse est infinie. L'analyse va à l'infini.

Alors, on se dit, est-ce qu'il en train de se moquer de nous, Leibniz ? Il ne faut rien exclure. L'analyse va à l'infini, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire? En d'autres termes, ça semble vouloir dire ceci: pour démontrer l'identité de «pécheur» et de «Adam», ou l'identité de «qui franchit le Rubicon», « franchissant le Rubicon », et «César», il faut une série cette fois-ci infinie d'opérations. Il va sans dire que nous n'en sommes pas capables, [21 :00] ou qu'il semble que nous n'en soyons pas capables. Sommes-nous capables d'une analyse infinie? Voilà la réponse déjà de Leibniz : oui, toute proposition est analytique, seulement les propositions d'existence renvoient à une analyse infinie. Est-ce que c'est un mot comme ça ? Est-ce que c'est une manière de s'en tirer ? Est-ce que c'est une manière de, vraiment, de se moquer de nous ? L'analyse infinie, alors en vivant, je n'y arriverais pas, je ne peux pas. Mais Leibniz est très formel: non, vous ne pourrez pas, nous, hommes, nous ne pouvons pas. Alors, pour nous repérer dans le domaine des vérités d'existence, il faut attendre l'expérience. Bien, il faut attendre l'expérience, mais alors pourquoi toute cette histoire qu'il vient de dire sur les vérités analytiques, sur les propositions analytiques? Alors il ajoute: oui, mais en revanche, l'analyse infinie est non seulement possible mais faite dans l'entendement de Dieu.

Est-ce que ça nous arrange de savoir que Dieu, lui qui n'a pas de limites, qui est infini, [22 :00] il peut faire l'analyse infinie? On est content, on est content pour lui, mais à première vue, on en est au point où on se dit, mais qu'est-ce qu'il est en train de nous raconter ? Je retiens juste que, voilà ma première difficulté: qu'est-ce que c'est que l'analyse infinie? [*Pause*] Toute proposition est analytique, seulement il y a tout un domaine de nos propositions qui renvoie à une analyse infinie. Alors qu'est-ce que c'est qu'une analyse infinie ? Alors, on a un espoir: si Leibniz est un des grands créateurs du calcul différentiel ou de l'analyse infinitésimale, sans doute c'est en mathématique, et il a toujours distingué les vérités philosophiques et les vérités mathématiques et donc il n'est pas question pour nous de mélanger tout; [23 :00] mais c'est impossible de penser que, lorsqu'il découvre en métaphysique une certaine idée de l'analyse infinie, qu'il n'y ait pas certains échos par rapport à un certain type de calcul qu'il a lui-même inventé, à savoir le calcul de l'analyse infinitésimale.

Donc, voilà ma première difficulté: lorsque l'analyse va à l'infini, qu'est-ce que c'est que... de quel type ou quel est le mode de l'inclusion du prédicat dans le sujet? De quelle manière «pécheur» est-il contenu dans la notion d'Adam, une fois dit que l'identité de pécheur et d'Adam ne peut apparaître que dans une analyse infinie? Alors, qu'est-ce que veut dire analyse infinie

alors qu'il semble qu'il n'y ait d'analyse [24 :00] que sous les conditions d'une finitude bien déterminée? Comment une analyse peut-elle être infinie ? [Pause] Bon, voilà. C'est un rude problème.

Deuxième problème, deuxième problème : voyez que je viens de dégager déjà une première différence entre vérités d'essence et vérités d'existence. Je la résume : dans les vérités d'essence, l'analyse est finie ; dans les vérités d'existence l'analyse est infinie. Ce n'est pas la seule ; il y a une seconde différence. La seconde différence entre une vérité d'essence et une vérité d'existence selon Leibniz, c'est qu'une vérité d'essence est telle que le contradictoire en est impossible, à savoir qu'il est impossible que 2 et 2 ne fassent pas 4. [25 :00] Pourquoi? Pour la simple raison que je peux démontrer l'identité de 4 et de $2 + 2$ à l'issue d'une série de démarches finies. Donc $2 + 2 = 5$, on peut démontrer que c'est contradictoire et que c'est impossible tandis qu'Adam non-pécheur, Adam qui n'aurait pas péché, je prends donc le contradictoire de pécheur, non-pécheur. Adam non-pécheur, c'est possible. La preuve c'est que, suivant le grand critère de la logique classique – et à cet égard Leibniz reste tout à fait dans la logique classique –, je ne peux rien penser lorsque je dis $2 + 2 = 5$; je ne peux pas penser l'impossible, pas plus que je ne pense quoi que ce soit selon cette logique que quand je dis cercle carré. Je ne peux pas penser $2 + 2 = 5$ [26 :00], mais je peux très bien penser un Adam qui n'aurait pas péché.

Les vérités d'existence sont dites des vérités contingentes. César aurait pu ne pas franchir le Rubicon. On a vu la dernière fois qu'elle était la réponse, à cet égard, splendide de Leibniz, enregistre cette seconde différence des vérités d'existence et des vérités d'essence, et sa réponse va être, oui, bien sûr, Adam aurait pu ne pas pécher, César aurait pu ne pas franchir le Rubicon, etc., etc. Un Adam non-pécheur était possible. [Pause] Seulement voilà, ce n'était pas compossible avec le monde existant. Un Adam non-pécheur enveloppait un autre monde. Ce monde était possible en lui-même, il aurait été possible [27 :00], ce monde était possible, un monde où Adam – comprenez ce que ça veut dire, Adam ; ça veut dire le premier homme – un monde où le premier homme n'aurait pas péché est un monde logiquement possible, seulement il n'est pas compossible avec notre monde. C'est-à-dire, Dieu a choisi – là, il va y avoir une notion très insolite de Leibniz, ça va être le choix – dans une perspective leibnizienne, Dieu a choisi un monde tel que Adam pèche. En d'autres termes, Adam-non pécheur impliquait un autre monde: ce monde était possible mais il n'était pas compossible avec le nôtre.<

Alors, pourquoi est-ce que Dieu a choisi ce monde où Adam pèche et ce qui a fait tout notre malheur? Eh bien, Leibniz va l'expliquer. Mais ce que je veux dire, c'est que, comprenez donc, [28 :00] à ce niveau, la notion de compossibilité devient très étrange ; qu'est-ce que c'est que cette relation, qu'est-ce que c'est que cette relation de compossibilité ? Qu'est-ce qui va me faire dire que deux choses sont compossibles et que deux autres sont impossibles? Par exemple, si Adam n'avait pas péché, ça appartient à un autre monde que le nôtre, cet Adam non-pécheur, mais du coup, César n'aurait pas franchi le Rubicon non plus. Vous me direz, tant mieux, ça ne fait rien. Ça aurait été un autre monde possible. Les deux ne sont pas compossibles. Qu'est-ce que c'est cette relation de compossibilité très insolite?

Comprenez que c'est peut-être la même question que, qu'est-ce que c'est que l'analyse infinie? Mais elle n'a pas le même aspect. Et voilà qu'on peut en tirer un rêve, on peut en tirer un rêve, [29 :00] alors on peut faire ce rêve, on peut le faire à bien des niveaux. Imaginez ceci : vous

rêvez, et une espèce de sorcier est là qui vous fait entrer dans un palais; vous me suivez ? Ce palais... -- alors, je précise parce que, sinon, vous n'allez pas m'écouter : je ne fais que raconter un texte célèbre de Leibniz dont je donnerai la référence tout à l'heure, très beau texte, qui est le rêve d'Apollodore ; il invente un rêve comme ça – voilà qu'Apollodore va voir une déesse, et la déesse l'amène à un palais, et en regardant mieux, ce palais est composé de plusieurs palais. Leibniz adore ça, des boîtes qui contiennent des boîtes. Dans un très beau texte qu'on aura à voir, il explique, [30 :00] à voir, il explique que dans l'eau, il y a plein de poissons et que dans les poissons il y a de l'eau et dans l'eau de ces poissons il y a des petits poissons de poissons: c'est toujours l'analyse infinie. L'image du labyrinthe le poursuit. Il ne cesse de parler du labyrinthe du continu, le labyrinthe du continu.

Bon, alors voilà, on l'amène devant un palais, et je m'aperçois que ce palais est composé de palais, et il a une forme de pyramide, la pointe vers le haut, et il n'a pas de fin. Et je m'aperçois que chaque section de la pyramide constitue un palais. Puis, je regarde de plus près et, puis là-dedans, c'est exactement comme les aquariums qui sont empilés ; je m'approche, et dans ces aquariums, il y a mille petits poissons, quoi. Et je regarde mieux, et c'est bizarre, [Pause] [31 :00] à la section de ma pyramide la plus haute, plus près de la pointe, je vois un personnage qui fait ceci, il fait telle chose. Juste en dessous, je vois le même personnage qui fait tout autre chose en un autre lieu. En dessous encore, voyez, comme si toutes sortes de pièces de théâtre se jouaient, alors complètement différentes, se jouaient simultanément, dans chacun des palais, avec des personnages qui ont des segments communs. D'où ça vient, ces segments communs ? C'est un texte célèbre, un gros livre de Leibniz qui s'intitule *La Théodicée*, à savoir la justice de Dieu, la justice divine. [32 :00]

Or, voilà, à chaque niveau, vous comprenez, ce qu'il veut dire, c'est que à chaque niveau, c'est un monde possible. Dieu a choisi de faire passer à l'existence le monde extrême le plus proche de la pointe de la pyramide. Sur quoi s'est-il guidé pour choisir ça? On verra, il ne faut pas précipiter car ce sera un rude problème, quels sont les critères du choix de Dieu. Mais, une fois dit qu'il a choisi tel monde, ce monde impliquait Adam pécheur; dans un autre monde, ou bien on peut concevoir Adam péchant, tout ça simultanément ; dans cette version du rêve, tout est simultané : il y a Adam péchant, mais péchant d'une toute autre manière. [On peut] concevoir, une variante, c'est des variantes ; alors, ça, c'est des variantes très intéressantes, ou bien on peut concevoir Adam péchant [33 :00] pas du tout. Il y a chaque fois un monde ; c'est déroulé, tous ces mondes, simultanément. Chacun d'eux est possible. Ils sont impossibles les uns avec les autres, un seul peut passer à l'existence.

Or tous tendent de toutes leurs forces à passer à l'existence. La vision que Leibniz nous propose de la création du monde par Dieu devient très stimulante. Il y a tous ces mondes qui sont dans l'entendement de Dieu, et qui chacun pour son compte presse à une prétention à passer du possible à l'existant. Ils ont un poids de réalité, en fonction de leurs essences, en fonction des essences qu'ils contiennent ; ils tendent à passer à l'existence. Et ce n'est pas possible. Pourquoi ? Parce que tous ces mondes sont possibles, chacun pour soi, mais ils ne sont pas compossibles les uns avec [34 :00] les autres. D'où l'existence est comme un barrage. Une seule combinaison passera. Laquelle? Vous sentez déjà la réponse splendide de Leibniz: ce sera la meilleure! Qu'est-ce que veut dire « la meilleure » ? Peut-être pas en vertu d'une théorie morale, mais en

vertu d'une théorie des jeux. Et ce n'est pas par hasard que là aussi, Leibniz est un des fondateurs de la statistique et du calcul des jeux. Bon, enfin, ça va se compliquer, tout ça.

Alors, voilà, qu'est-ce qu'il y a à en tirer ? Qu'est-ce que c'est que cette relation de compossibilité? Je remarque juste qu'un auteur célèbre aujourd'hui est leibnizien. Quant à la question, qu'est-ce que c'est alors ? Je disais déjà la dernière fois, qu'est-ce que ça veut dire quelqu'un, par exemple, en 1980 peut dire « je suis leibnizien? », ou s'il ne le dit pas, c'est pareil parce qu'on sait. Alors qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? Qu'est-ce que ça peut vouloir dire quelqu'un qui dit aujourd'hui que [35 :00] « je suis hégélien » ou « je suis spinoziste » ? Moi, je crois que ça veut toujours dire deux choses, une pas très intéressante et une très, très intéressante. Si j'en reviens à ce que je disais rapidement la dernière fois sur le rapport du concept philosophique avec le cri, c'est que, d'une certaine manière, le concept, c'est précisément, est dans un rapport spécial avec le cri.

Eh bien, je dis, il y a une manière pas intéressante d'être leibnizien ou d'être spinoziste aujourd'hui, c'est presque par nécessité de métier ; bon, il y a des types qui travaillent sur un auteur, voilà bon, ça ne règle rien. Je ne veux pas dire que ce soit mal parce que travailler sur un auteur, ça suppose qu'il y ait des raisons, pourquoi cet auteur plutôt qu'un autre, pourquoi est-ce qu'un tel, pourquoi est-ce qu'un tel commentateur s'est senti bien à commenter un philosophe plutôt qu'un autre ? Mais il y a une autre manière d'être ou de se réclamer d'un philosophe. Bon, c'est des types... Cette fois-ci, [36 :00] c'est presque non professionnel. Et ce que je trouve de formidable pour la philosophie, c'est lorsqu'un non-philosophe se découvre une espèce de familiarité que je ne peux plus nommer conceptuelle, mais saisit immédiatement une espèce de familiarité entre ses propres cris à lui et les concepts du philosophe. Il n'a pas besoin d'être philosophe pour ça. Il peut l'être ; il peut être philosophe. Par exemple, je pense à une lettre tardive de Nietzsche qui, pourtant, avait lu Spinoza très tôt, et qui dit, « je viens de relire Spinoza, je n'en reviens pas! Je n'en reviens pas! J'ai compris enfin, j'ai compris, c'est mon type. Je n'ai jamais eu une relation avec un philosophe comme celle que j'ai eue avec Spinoza. »

Et ça m'intéresse encore plus quand c'est des non philosophes. Quand un romancier comme le romancier anglais, [D.H.] Lawrence dit en quelques lignes le bouleversement que lui donne Spinoza, là il y a quelque chose [37 :00] d'intéressant parce qu'il ne devient pas philosophe pour ça, Dieu merci. Il saisit quoi? Qu'est-ce que ça veut dire? Lorsque Kleist se découvre, il tombe sur Kant, à la lettre, il n'en revient pas. Qu'est-ce qui se passe ? Qu'est-ce que c'est que cette communication-là? Je veux dire que cette communication-là, s'il peut se faire entre un grand poète ou un grand littérateur et un philosophe, elle peut se faire aussi entre, il me semble, entre quelqu'un d'inculte et un philosophe. Je crois que Spinoza a secoué beaucoup d'incultes, par exemple. C'est très curieux, ça.

Alors je dis, prenons, puisqu'on en est à Leibniz, qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Il y a un auteur bien connu [38 :00] aujourd'hui, un Argentin, qui s'appelle Borges – comment est-ce que ça se prononce en... [français] ? [Un étudiant lui répond], Borges ?... entre les deux, ça doit se prononcer ni l'un, ni l'autre – enfin, vous voyez cet auteur qui est un auteur, en effet, après tout extrêmement savant, quoi, et lui, il a beaucoup lu. Mais, ayant beaucoup lu, vous voyez ses schémas, c'est, voilà, il est sur deux trucs toujours: le livre qui n'existe pas, qui va être traité comme un livre existant, qui va être écrit et raconté comme un livre existant, et le labyrinthe. Il

n'a pas de peine à montrer que c'est la même chose, que le livre qui n'existe pas et le labyrinthe, c'est pareil. Or, je dis que parce que, c'est une évidence, à travers toute son œuvre, Borges est fondamentalement et [39 :00] profondément leibnizien. C'est vrai de toute son œuvre, mais encore une fois, je prends un exemple, et je vous [y] renvoie parce que cela lui donne un côté moderne, une espèce de conte policier. Il aime bien les histoires policières, Borges, mais Leibniz aussi. Dans un livre de Borges intitulé *Fictions*, vous trouvez une nouvelle qui s'appelle, qui a un joli titre, «Le jardin aux sentiers qui bifurquent», très beau texte. Alors, je lis très rapidement quelques passages ; je résume l'histoire : c'est un espion chinois... Vous allez voir ; vous pouvez, vous vous rappelez, vous gardez dans votre tête le rêve de tout à l'heure, le rêve de la *Théodicée*, le fameux rêve de la *Théodicée*.⁹

Eh ben, voilà, cette fois, c'est un espion chinois qui travaille pour les Allemands. [Pause] ... -- Non, je me trompe. [40 :00] Ce n'est pas celui-là. [Rires] ... Est-ce que c'est celui-là ? Ah, non, non, je ne sais plus... Si, si, si, si, c'est celui-là. Oui – Donc, un espion chinois qui travaille pour les Allemands. Il est poursuivi par un Irlandais qui veut sa peau. – Vous me suivez, eh ? – Il sait qu'il va y passer. Pourquoi il le sait ? Tiens, ça nous intéresse parce que c'est écrit de tout temps, c'est écrit de tout temps. Bon. C'est écrit dans sa notion individuelle à lui, que l'Irlandais aura sa peau. Il se dit, « oh ben, je peux gagner peut-être dix minutes, un quart d'heure, deux heures, un jour, mais c'est tout. » Il s'enfuit, et il arrive dans une maison. Quelqu'un lui ouvre la porte et lui dit, « Eh ben, ça tombe bien, je suis sinologue ». [41 :00] Alors, il entre, et l'espion chinois lui dit, « Mais, vous savez, mon grand ancêtre, vous devez le connaître, mon grand ancêtre chinois est celui qui est célèbre à la fois pour avoir construit un labyrinthe qu'on n'a jamais retrouvé et pour avoir écrit un livre infini qu'on n'a jamais retrouvé. » Vous voyez, c'est le thème perpétuel de Borges, le livre infini et le labyrinthe, j'ajoute, le livre infini et le labyrinthe du continu. Voilà.

Alors, ils parlent, ils parlent, et le sinologue lui explique, il dit, « Moi, j'ai compris ce que voulait faire votre ancêtre. Personne n'a retrouvé le labyrinthe ; personne n'a vu le livre, mais moi, j'ai très bien compris ». [Deleuze cite Borges et lit] « Je pensais à un labyrinthe de labyrinthes, à un sinueux [42 :00] labyrinthe grandissant qui embrassait le passé et l'avenir et qui comprendrait les astres en quelque sorte ». Bon, on le voit, il n'y a pas à se forcer vraiment. C'est la même signature ; c'est signé Borges, mais c'est signé aussi bien Leibniz ; mais je peux trouver dans la *Théodicée* des phrases exactement semblables à ça. C'est «Le jardin aux sentiers qui bifurquent».

Alors, qu'est-ce que c'est «Le jardin aux sentiers qui bifurquent» ? Eh bien, [Pause ; Deleuze se prépare à lire de nouveau] : « Le livre est un vague amas de brouillons contradictoires. Je les examinai naguère. Au troisième chapitre, le héros meurt. Au quatrième chapitre, il est vivant. » [Pause] [43 :00] « J'ai reçu une note » -- c'est toujours le sinologue qui parle ; d'après cette note, [qui] était écrit par le vieux philosophe – « 'je laisse aux nombreux avenir, non à tous, mon jardin aux sentiers qui bifurquent.' Je compris presque sur-le-champ. 'Le jardin aux sentiers qui bifurquent' était le roman chaotique du vieux Chinois. La phrase 'nombreux avenir' » -- « je laisse aux nombreux avenir mon jardin aux sentiers qui bifurquent » -- « la phrase 'nombreux avenir' me suggéra l'idée de la bifurcation dans le temps, non pas dans l'espace. Une nouvelle lecture générale de l'ouvrage confirma cette théorie.¹⁰ Dans toutes les fictions » -- c'est le passage essentiel – « Dans toutes les fictions, chaque fois que diverses solutions se présentent, l'homme en adopte une et élimine les autres. » [44 :00] -- Par exemple, si quelqu'un meurt, bon ben, il meurt ; on adopte, on prend cette hypothèse-là. – « Dans la fiction du presque inexplicable

Ts'ui Pen » -- c'est l'ancêtre chinois – « il les adopte toutes simultanément » -- il les adopte toutes simultanément – « Il crée ainsi divers avenir, divers temps qui prolifèrent aussi et qui bifurquent, de là, les contradictions du roman. Fang, par exemple, » [*Deleuze se répète*] « Fang, par exemple, détient un secret. Un inconnu frappe à sa porte. Fang décide de le tuer » -- entre parenthèses, c'est la même situation que celle que la nouvelle est en train de raconter – « Fang décide de le tuer. Naturellement, il y a plusieurs dénouements possibles : [*Deleuze dit*] « Deux points »] Fang peut tuer l'intrus ; l'intrus peut tuer Fang ; tous les deux peuvent réchapper ; tous deux peuvent mourir, etc. Dans l'ouvrage du grand Ts'ui Pen, [45 :00] tous les dénouements se produisent ; chacun est le point de départ de d'autres bifurcations ».

Bon. C'est absolument le monde de Leibniz ; c'est le monde des compossibilités. Mais, est-ce que c'est tellement étonnant, d'ailleurs ? L'idée du philosophe chinois comme ayant à faire avec le labyrinthe, c'est une idée de contemporains [de Leibniz]. Ça apparaît en plein XVIIe siècle. Il y a un texte célèbre d'un philosophe contemporain de Leibniz, à savoir qui s'appelle Malebranche qui est l'entretien avec le philosophe chinois, où il y a des choses très curieuses.¹¹ Leibniz aussi, il cite très souvent Confucius, il le citait beaucoup, ou l'Orient, ça le fascine. Alors que Borges imite tout ça, il a vraiment fait une espèce de copie conforme de Leibniz avec une différence essentielle ; voyez bien la différence entre Borges et Leibniz, et il n'y en a qu'une : [46 :00] c'est que, pour Leibniz, -- mais j'ai peur là que ce ne soit Borges qui ait raison – pour Leibniz, tous les mondes différents, tous ces différents mondes où tantôt Adam pêche de telle manière, Adam pêche de telle autre manière, Adam ne pêche pas du tout, etc., toute cette infinité de mondes, ils s'excluent... [*Fin de la cassette*] [46 :26] [*Le texte suivant est suppléé grâce à l'enregistrement de Web Deleuze* : les uns des autres, ils sont impossibles les uns avec les autres, si bien qu'ils conservent un principe de disjonction très classique: c'est ou bien ce monde-ci, ou bien un autre. Tandis que Borges met toutes ces séries impossibles dans le même monde. Ça permet une multiplication des effets. Leibniz n'aurait jamais admis que les impossibles fassent partie d'un même monde.

Partie 2

Pourquoi? J'énonce juste – [*Fin du texte suppléé*] nos deux difficultés: la première difficulté, c'est « qu'est-ce que c'est qu'une analyse infinie? », et deuxièmement, c'est comme nos deux labyrinthes, labyrinthe de l'analyse infinie et labyrinthe de la compossibilité, « qu'est-ce que c'est que cette relation d'impossibilité? » puisque, encore une fois, la plupart des commentateurs de Leibniz, à ma connaissance en tout cas, tentent finalement, d'une manière plus ou moins compliquée, de ramener la compossibilité [47 :00] au simple principe de contradiction. Finalement il y aurait une contradiction entre Adam non-pécheur et notre monde. Mais là, la lettre de Leibniz nous paraît déjà d'une telle nature, la lettre de ce qu'il écrit, que ce n'est pas possible. Ce n'est pas possible puisque, encore une fois, Adam non-pécheur n'est pas contradictoire, n'est pas contradictoire en soi et que la relation de compossibilité est absolument irréductible à la simple relation de possibilité logique. Donc essayer de découvrir une contradiction logique, ce serait encore une fois ramener les vérités d'existence aux vérités d'essence. Là, je ne crois pas qu'on puisse... Dès lors, ça va être très difficile d'essayer de définir la compossibilité.

Donc, toujours dans ce paragraphe sur la substance, le monde et la continuité, je voudrais poser la question de qu'est-ce que c'est qu'une analyse infinie? Et là, je vous demande [48 :00], aujourd'hui je vous demande beaucoup de patience. Ensuite, ça s'éclaircira parce que je reprends un thème que j'ai dit la dernière fois, à savoir que : les textes de Leibniz, il faut s'en méfier beaucoup puisque c'est des textes toujours adaptés à des correspondants, un public donné, et que si je reprends son rêve, il faudrait le varier, et une variante du rêve serait que, même à l'intérieur du même monde, il y a des niveaux de clarté ou d'obscurité tels que le monde pourrait être présenté de tel ou tel ou tel point de vue. Si bien que les textes de Leibniz il faut savoir, encore une fois, à qui il les adresse pour les juger.

Voilà une première sorte de texte de Leibniz où il nous dit que dans toute proposition le prédicat est contenu dans le sujet. Seulement il est contenu soit en acte – actuellement – soit virtuellement. Le prédicat est toujours contenu dans la notion du sujet, mais cette inhérence, [49 :00] cette inclusion, est ou bien actuelle ou bien virtuelle. Voyez, on aurait envie de dire que ça va très bien. Convenons que dans une proposition d'existence du type Adam a péché, César a franchi le Rubicon, l'inclusion n'est que virtuelle, à savoir pécheur est contenu dans la notion d'Adam, mais il n'est que virtuellement contenu, bien.

Deuxième sorte de texte: l'analyse infinie sous laquelle pécheur est contenu dans la notion d'Adam, c'est une analyse indéfinie, [*Pause*] est indéfinie, [50 :00] c'est-à-dire que je remonterais de pécheur à un autre terme, à un autre terme, à un autre terme, etc., exactement comme j'ai alors, « Adam a péché » serait du type $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 +$, etc., etc., etc., etc., à l'infini. Bon, voyez, ce serait donner un certain statut: je dirais que l'analyse infinie, c'est une analyse virtuelle, c'est une analyse qui va à l'indéfini. Il y a des textes de Leibniz qui disent ça, notamment dans le *Discours de métaphysique*, mais dans le *Discours de métaphysique*, Leibniz propose et présente la totalité de son système à usage de gens peu philosophes.

Je prends un autre texte [51 :00] qui paraît alors contredire le premier. Dans un texte réservé à un usage plus savant, le texte « De la liberté », Leibniz emploie le mot «virtuel», mais très bizarrement, ce n'est pas à propos -- et là j'y tiens beaucoup à ce texte parce qu'il permet au moins de dénoncer de fausses interprétations -- car il emploie le mot virtuel, mais pas à propos des vérités d'existence, il l'emploie à propos des vérités d'essence. Ce texte me suffit déjà pour dire qu'il n'est pas possible que la distinction vérités d'essence/vérités d'existence se ramène à ce que dans les vérités d'existence, l'inclusion soit seulement virtuelle, puisque l'inclusion virtuelle, c'est un cas des vérités d'essence. En effet, vous vous rappelez que les vérités d'essence renvoient à deux cas ; il y a deux cas de vérités d'essence: [52 :00] la pure et simple identité où l'on démontre l'identité du prédicat et du sujet, et le dégagement d'une inclusion du type, j'ai donné un exemple, tout nombre divisible par 12 est divisible par 6 ; or tout nombre divisible par 12 est divisible par 6, je démontre ou je montre l'inclusion de 2 multiplié par 2 multiplié par 3, non, de 2 multiplié par 3 dans 2 multiplié par 2 multiplié par 3, je démontre l'inclusion à la suite d'une opération, d'une série d'opérations finies. Or, c'est pour ce cas-là que Leibniz dit: j'ai dégagé une identité virtuelle. Donc il ne suffit pas de dire que l'analyse infinie est virtuelle.

Est-ce qu'on peut dire que c'est une analyse indéfinie? Non, parce qu'une analyse indéfinie ça reviendrait à dire que c'est une analyse [53 :00] qui n'est infinie que par défaut de ma

connaissance, c'est-à-dire que je n'arrive pas jusqu'au bout. Dès lors Dieu lui-même alors, Dieu avec son entendement, l'entendement de Dieu, Dieu arriverait jusqu'au bout. Est-ce que c'est ça, que lui, il n'a pas une connaissance limitée, n'est pas subordonné à des conditions limitées de la connaissance? Est-ce que c'est ça que veut dire Leibniz ? Réponse formelle : Là encore, non, ce n'est pas possible que Leibniz veuille dire ça. Ce n'est pas possible qu'il veuille dire ça parce que l'indéfini, ça n'a jamais existé chez Leibniz. Je crois que là, il y a des notions qui sont incompatibles, qui sont des anachronismes, quoi. Indéfini, ce n'est pas un truc de Leibniz. On ne peut rien interpréter dans les textes de Leibniz à partir de la notion de l'indéfini. [Pause]

Qu'est-ce que c'est l'indéfini en toute rigueur? Quelles différences y a-t-il entre l'infini et l'indéfini ? L'indéfini, [54 :00] c'est le fait – je donne une définition très lourde, il me semble, mais qui essaie d'être rigoureuse – c'est le fait que je puisse toujours ou que je doive toujours passer d'un terme à un autre terme, toujours, sans arrêt, mais sans que le terme suivant auquel j'arrive ne préexiste. C'est ma propre démarche qui consiste à faire exister. Si je dis $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$, etc., etc., il ne faut pas croire que le «etc.» préexiste ; c'est ma démarche qui chaque fois le fait surgir, c'est-à-dire que l'indéfini existe dans une démarche par laquelle je ne cesse de repousser la limite que je m'oppose. Rien ne préexiste. [55 :00] C'est ce que Kant plus tard exprimera ; Kant, à ma connaissance, sera le premier philosophe à donner un statut à l'indéfini, et ce statut, ce sera précisément que l'indéfini renvoie à un ensemble qui n'est pas séparable de la synthèse successive qui le parcourt, ce n'est pas séparable de la synthèse successive qui le parcourt, c'est-à-dire les termes de la série indéfinie ne préexistent pas à la synthèse qui va d'un terme à un autre. Bien.

Leibniz ne connaît pas ça, et en plus, ça lui paraît, l'indéfini, ça lui paraît purement conventionnel ou symbolique – pourquoi? Parce que s'il y a quelque chose... Si on essaie de dire, qu'est-ce qui fait l'air de famille des philosophies du XVIIe siècle, il y a un auteur qui l'a très bien dit quand il s'en est... il ne s'en est pas beaucoup occupé mais, c'est Merleau-Ponty. Merleau-Ponty a une très belle formule ; il a fait un petit texte sur les philosophies classiques [56 :00] du XVIIe, des philosophies dites classiques,¹² et il essaie de les caractériser d'une manière vivante, et il disait que ce qu'il y a d'incroyable dans ces philosophies, et ce dont on a fait complètement, complètement le secret, c'est une manière innocente de penser à partir de l'infini et en fonction de l'infini. C'est ça, le siècle classique, une manière innocente de penser à partir de l'infini. Je dirais, pourquoi cette phrase de Merleau-Ponty me semble-t-elle très, très intelligent ? Parce que c'est beaucoup plus intelligent que de nous dire que c'est une époque où encore la philosophie est mêlée à la théologie, parce que c'est bête de dire ça. Il faut dire que si la philosophie est encore mêlée à la théologie au XVIIe siècle, c'est précisément parce que la philosophie n'est pas séparable à ce moment-là d'une manière innocente de penser en fonction de l'infini.

Or, l'infini, c'est quoi ? Quelles différences y a-t-il entre l'infini [57 :00] et l'indéfini? C'est que l'indéfini, c'est du virtuel: en effet, le terme suivant ne préexiste pas avant que ma démarche ne l'ait constitué. C'est du virtuel. L'infini, c'est de l'actuel, il n'y a d'infini qu'en acte. Alors il peut y avoir toutes sortes d'infinis. Pensez à Pascal. [Une petite remarque indistincte] C'est un siècle qui, à force précisément d'avoir une manière innocente de penser en fonction de l'infini, ne cessera de distinguer des ordres d'infinis, et la pensée des ordres d'infinis est fondamentale dans tout le XVIIe siècle. Et il faudra attendre pendant très longtemps, elle nous retombera

dessus, cette pensée, elle nous retombera dessus à la fin du XIXe et au XXe siècle précisément avec la théorie des ensembles dits infinis. Avec les ensembles infinis, on retrouve quelque chose qui travaillait mais du fond – on le retrouve sur d'autres bases, d'accord – mais on retrouve [58 :00] quelque chose qui travaillait le fond de la philosophie classique, à savoir la distinction des ordres d'infinis.

Or qui sont les grands noms dans cette recherche sur les ordres d'infinis ? C'est des grands noms de la philosophie classique, c'est évidemment Pascal, c'est évidemment Pascal. C'est Spinoza avec un texte fondamental qui est la fameuse lettre sur l'infini où il distingue toutes sortes d'ordres de l'infini,¹³ et c'est Leibniz qui va subordonner tout un appareil mathématique à l'analyse de l'infini et les ordres d'infinis. A savoir, dans quel sens peut-on dire qu'un ordre d'infinis est plus grand qu'un autre? Qu'est-ce que ça veut dire, un infini qui est plus grand qu'un autre infini? etc., etc., manière innocente de penser à partir de l'infini, mais pas du tout confusément puisqu'on introduit toutes sortes de distinctions.

Or je dis, l'analyse de Leibniz, dans le cas des vérités d'existence, elle est évidemment infinie. [59 :00] Elle n'est pas indéfinie. Donc, quand il emploie les mots de virtuel, quand il emploie bien plus, il y a un texte formel, il y a un texte formel qui donne raison à cette interprétation que j'essaie d'esquisser, c'est un texte tiré de « De la liberté » où Leibniz dit exactement ceci: « quand il s'agit d'analyser l'inclusion du prédicat pécheur dans la notion individuelle Adam, [Pause] Dieu certes » -- là de Leibniz, je cite par cœur, presque par cœur – « Dieu certes voit, non pas la fin de la résolution, fin qui n'a pas lieu ». En d'autres termes, même pour Dieu, il n'y a pas de fin à cette analyse.

Alors, [60 :00] vous me direz que c'est de l'indéfini, même pour Dieu? Non, ce n'est pas de l'indéfini puisque tous les termes de l'analyse sont donnés. Si c'était de l'indéfini, tous les termes ne seraient pas donnés, ils seraient donnés au fur et à mesure, ils seraient donnés à manière que je passe de a à b , de b à c , etc. Ils ne seraient pas donnés d'une manière préexistante. En d'autres termes, dans une analyse infinie on arrive à quel résultat ? Vous avez passage d'éléments infiniment petits les uns aux autres, vous passez d'un élément infiniment petit à un autre élément infiniment petit, l'infinité des éléments infiniment petits étant donnée. On dira d'un tel infini qu'il est actuel, et non virtuel, puisque la totalité des éléments infiniment petits est donnée. Vous me direz, mais alors, on peut arriver à la fin! Non, par nature, vous ne pouvez pas arriver à la fin puisque c'est un ensemble infini. La totalité des éléments est [61 :00] donnée, et vous passez d'un élément à un autre, et vous avez donc un ensemble infini d'éléments infiniment petits. Vous passez d'un élément à un autre: vous faites une analyse infinie, c'est-à-dire, une analyse qui n'a pas de fin, ni pour vous ni pour Dieu.

Alors, en quoi cette analyse, et qu'est-ce que vous voyez si vous faites cette analyse si vous êtes Dieu? Supposons qu'il n'y ait que Dieu qui puisse la faire. Vous vous êtes ramené à l'indéfini, vous faites de l'indéfini parce que votre entendement est limité, mais Dieu, lui, il fait de l'infini. Il ne voit pas la fin de l'analyse puisqu'il n'y a pas de fin de l'analyse, mais il fait l'analyse. Bien plus, tous les éléments de l'analyse lui sont donnés dans un infini actuel. Vous voyez ? Cela veut dire donc que pécheur est relié à Adam. Voyez, ça devient tout simple. Pécheur est un élément ; j'appelle pécheur un élément. Il est relié à la notion individuelle d'Adam par une infinité d'autres éléments actuellement donnés. [62 :00] Bon, d'accord, c'est précisément tout le monde existant,

à savoir tout ce monde compossible qui est passé à l'existence. Alors, on touche là quelque chose ; juste un peu de patience et tout va devenir très clair.

Car, suivez-moi : qu'est-ce que ça veut dire, « je fais l'analyse » ? Je passe de quoi à quoi? Je passe d'Adam pécheur à Ève tentatrice – c'est un autre élément -- d'Ève tentatrice à serpent méchant, à pomme, bon, tout ça, tous mes éléments. Tiens, tiens, tiens, bon. C'est une analyse infinie ; c'est cette analyse infinie [63 :00] qui montre l'inclusion de pécheur dans la notion individuelle Adam. Ça semble qu'on n'avance pas. Qu'est-ce que ça veut dire: élément infiniment petit? Pourquoi est-ce que le péché est un élément infiniment petit? Pourquoi la pomme est-ce un élément infiniment petit? Pourquoi franchir le Rubicon est un élément infiniment petit? Vous comprenez ? Qu'est-ce que ça veut dire, un élément infiniment petit? Il n'y a pas d'élément infiniment petit. Alors qu'est-ce que ça veut dire, un élément infiniment petit ? Un élément infiniment petit ça veut dire évidemment -- on n'a pas besoin de le dire, on a tous compris -- ça veut dire un rapport infiniment petit entre deux éléments. Il s'agit de rapports, il ne s'agit pas d'éléments.

En d'autres termes, un rapport infiniment petit entre deux éléments, qu'est-ce que ça peut être? Qu'est-ce qu'on a gagné en disant qu'il ne s'agit pas d'éléments infiniment petits, il s'agit de rapports infiniment petits entre deux éléments? Et vous comprenez que si je parle à quelqu'un qui n'a aucune idée, par exemple, du calcul différentiel, vous pouvez lui dire que c'est des éléments [64 :00] infiniment petits. Leibniz a raison. Si c'est quelqu'un qui en a une très vague connaissance, je peux lui dire, oh ben non, tu comprends bien, toi ! Voyez, je fais de la simultanéité aussi là. Ah, non, pour toi, il faudra que toi, tu ne dois pas comprendre un élément infiniment petit ; il faut que tu comprennes rapports infiniment petits entre éléments, entre éléments finis. Si c'est quelqu'un qui est très savant en calcul différentiel, je pourrais peut-être lui dire autre chose.

Alors, on en est à quoi ? L'analyse infinie qui va démontrer l'inclusion du prédicat dans le sujet au niveau des vérités d'existence, elle ne procède pas par démonstration d'une identité. Elle ne procède pas par... alors, là, on tient quelque chose : elle ne procède pas par démonstration d'une identité, même virtuelle. Ce n'est pas ça. Leibniz, [65 :00] il s'exprime comme ça pour qu'on le lâche quand on ne comprend pas ce qu'il veut dire. Mais, alors, dans un autre tiroir, il a une autre formule à vous donner: alors, c'est quoi ? L'identité, ça régit les vérités d'essence, ça ne régit pas les vérités d'existence – tout le temps il dit le contraire, mais ça n'a aucune importance, demandez-vous à qui il le dit. Mais alors, c'est quoi? Ce qui l'intéresse au niveau des vérités d'existence, ce n'est pas l'identité du prédicat et du sujet, c'est que l'on passe d'un prédicat à un autre, d'un autre à un autre, et encore d'un autre à un autre, etc., du point de vue d'une analyse infinie, c'est-à-dire du maximum de continuité. En d'autres termes, c'est l'identité qui régit les vérités d'essence, mais c'est la continuité qui régit les vérités d'existence. [*Pause*] [66 :00]

Et qu'est-ce que c'est que le monde, un monde? Un monde est défini par sa continuité. Qu'est-ce qui sépare deux mondes impossibles? C'est le fait qu'il y ait discontinuité entre les deux mondes. Qu'est-ce qui définit un monde compossible? C'est la continuité dont il est capable. Qu'est-ce qui définit le meilleur des mondes? C'est le monde le plus continu, et Dieu choisit, le critère du choix de Dieu, ce sera la continuité, à savoir, de tous les mondes impossibles les uns avec les autres et possibles en eux-mêmes, Dieu fera passer à l'existence celui qui réalise le

maximum de continuité. Bon, pourquoi le péché d'Adam est-il compris dans le monde qui a le maximum de continuité? Il faut croire que le péché d'Adam est une formidable connexion, que c'est une connexion qui assure des continuités de séries. Pourquoi, par exemple, qu'il y a une connexion de continuité directe [67 :00] entre le péché d'Adam et l'incarnation et la Rédemption par le Christ ? Alors, là, il y a comme des séries qui vont se mettre à s'emboîter par de là les différences de temps et d'espace ; il y a des séries qui vont se mettre à s'emboîter très, très bizarrement.

En d'autres termes, dans le cas des vérités d'essence, je démontrerais une identité où je faisais voir une inclusion; dans le cas des vérités d'existence, je vais témoigner d'une continuité assurée par les rapports infiniment petits entre deux éléments. Deux éléments seront en continuité lorsque je pourrais assigner un rapport infiniment petit entre ces deux éléments. Vous me direz, mais comment tu vas faire ça, assigner un rapport infiniment petit entre deux éléments ? Qu'est-ce que ça veut dire, un rapport infiniment petit, alors ? Il faut... Je suis passé de l'idée d'élément infiniment petit à un rapport infiniment petit entre deux éléments, ça ne suffit pas, rapport infiniment petit. Il ne faut pas lâcher Leibniz. Qu'est-ce que ça veut dire, [68 :00] un rapport infiniment petit entre deux éléments ? Ça ne veut rien dire. [Il faut] un effort de plus.

Ça veut dire, supposons, ça veut dire une différence, puisqu'il y a deux éléments, il y a une différence entre les deux éléments, oui. Entre le péché d'Adam et la tentation d'Ève, il y a une différence; d'accord, il y a une différence. Seulement, voilà, quelle est la formule de la continuité? La continuité, c'est quoi ? La continuité, ça serait, et l'on pourrait la définir comme l'acte d'une différence en tant qu'elle tend à s'évanouir. La continuité, c'est une différence évanouissante. Tiens, un nouveau concept de Leibniz, la différence évanouissante.

Qu'est-ce que ça veut dire qu'il y a continuité entre la séduction d'Ève et le péché d'Adam? [69 :00] C'est que la différence entre les deux est une différence évanouissante, c'est une différence qui tend à s'évanouir. Bon, ça ne s'arrange pas, vous me direz ; on est renvoyé à quoi ? Là, il y a un nouveau concept, différence évanouissante. Je dirais donc que, pour le moment, avant le dernier effort que nous avons à fournir aujourd'hui, je dirais que les vérités d'essence sont régies par le principe d'identité, les vérités d'existence sont régies par la loi de continuité, ou – cela revient au même - des différences évanouissantes. Donc entre pécheur et Adam, vous ne pourrez jamais démontrer une identité logique, mais vous pourrez démontrer – et le mot démonstration changera de sens –, [70 :00] vous pourrez démontrer une continuité, c'est-à-dire une ou des différences évanouissantes. [Pause] Si on arrive à comprendre un tout petit peu ça, alors on a tout acquis. On aura acquis le premier problème, qu'est-ce qu'une analyse infinie. Une analyse infinie, c'est une analyse du continu opérant par différences évanouissantes. [Pause]

Là-dessus, vous retenez ça dans un coin de votre tête, et il reste juste à dire, bon, mais ça veut dire quoi, continuité, différences évanouissantes ? Tout le monde sent, en effet, que ça renvoie à une certaine symbolique, symbolique du calcul différentiel ou de l'analyse infinitésimale. [71 :00] Mais c'est en même temps – là, c'est précisément le cas de création qui se fait deux fois, simultanément – c'est en même temps que Newton et que Leibniz montent le calcul différentiel. Or, l'interprétation du calcul différentiel par les catégories de différences évanouissantes, c'est le propre de Leibniz. Chez Newton, interprétation du calcul, alors que tous les deux, là vraiment, l'inventent en même temps, l'armature logique et théorique est très différente chez Leibniz et

chez Newton, et le thème de la différence infiniment petite conçue comme... ou du moins, la différentielle conçue comme différence évanouissante, c'est proprement du Leibniz, et Leibniz y tient énormément, et il y a une grande polémique entre les newtoniens et Leibniz. [72 :00]

Donc, notre question-là se rétrécit, devient : qu'est-ce que c'est que cette histoire de différence évanouissante? -- Est-ce que quelqu'un a de la craie ? J'ai un besoin urgent de la craie, un petit bout de craie [*Réponses inaudibles*] Il y en a là ? Ah bon, ah bon, ah bon. J'espérais en même temps que vous diriez, il n'y en a pas [*Rires*] ... Est-ce que quelqu'un a un torchon ? [*Bruits divers*] Si on n'a pas de torchon, je ne peux pas... Ah bon, il y a tout. -- Alors, écoutez-moi. Voyez ce symbole – je parle vraiment pour ceux... qui... Vous n'avez besoin de rien savoir, de rien, rien, rien. ... Voyez ce petit symbole, que vous l'avez rencontré dans le dictionnaire. – [*Pause ; Deleuze s'adresse à quelqu'un tout près*] Non, mais, je suis pour, je suis pour ; si vous en avez tous assez et [73 :00] que vous partiez, je préférerais que vous le fassiez en masse... [*Un étudiant : On fait une pause ? Cinq minutes ?*] Vous êtes fatigués avant... Alors, moi je reste comme ça... [*Rires*]

Encore une minute avant qu'on se repose ; je dis juste, calcul différentiel, ça veut dire quoi, ce calcul qui prétend manier l'infiniment petit ? Vous me direz aujourd'hui, aujourd'hui, aujourd'hui, qu'est-ce qui se passe ? Les équations différentielles, c'est fondamental. Il n'y a pas de physique sans équations différentielles. Même la physique comme science, elle a existé en partie au dix-septième siècle, et du Moyen Age, parce qu'il y avait des antécédents du calcul différentiel ; il y avait une espèce d'équivalent, il y avait des calculs d'exhaustion. Mais la physique scientifique n'a existé que par le calcul d'exhaustion et par le calcul différentiel. Aujourd'hui, il n'y a pas tellement de problèmes parce que... -- oh, il n'y en a plus, je ne sais pas – [74 :00] Mathématiquement, le calcul différentiel a aujourd'hui, s'est purgé de toute considération de l'infini, tout simple, mais ça s'est fait très tardivement, ça s'est fait à la fin du XIXe siècle, l'espèce de statut axiomatique du calcul différentiel où il n'est absolument plus question d'infini. Mais ça s'est fait en même temps, ça ne me sert pas tellement parce que comme la mathématique retrouve le problème de l'infini dans la théorie des ensembles, on ne peut pas dire que c'est gagné.

Mais, si je me place au moment de Leibniz, qu'est-ce que c'est ? À quoi ça sert, le calcul différentiel ? Pour bien comprendre, il y a des choses qu'il faut savoir à tout prix, parce que même si vous ne savez rien en mathématiques, mettez-vous à la place d'un mathématicien – c'est très difficile pour lui -- qu'est-ce qu'il va faire lorsqu'il se trouve devant des grandeurs ou des quantités à puissances différentes, et des équations dont les variables sont à des différentes puissances, je veux dire, une équation [75 :00] du type $ax^2 + y$? $Ax^2 + y$, [*Deleuze fait un dessin à la craie*] vous avez une quantité à la puissance 2 et une quantité à la puissance 1. Comment comparer? C'est aussi dur. Vous savez tous l'histoire des commensurables et des quantités non commensurables. Là, au XVIIe siècle, les quantités de puissances différentes ont reçu un mot voisin: c'est les quantités incomparables. Comment comparer une quantité à la puissance 2 à une quantité à la puissance 1 ? [Il n'y a] pas de moyen. Toute la théorie des équations, au XVIIe siècle, se heurte à ce problème qui est un problème le plus fondamental, même dans l'algèbre la plus simple: à quoi ça sert le calcul différentiel? Pourquoi il est inventé ? Qu'est-ce qu'ils font, ceux qui l'inventent, Newton, Leibniz ? [76 :00]

Le calcul différentiel vous permet de procéder à une comparaison directe des quantités de puissances différentes. Bien plus, il ne sert que là. Il n'y a pas de calcul différentiel appliqué à des quantités de même puissance. Le calcul différentiel -- il n'y a pas besoin de comprendre quoi que ce soit pour retenir ça et pour même pressentir ça -- le calcul différentiel trouve son niveau d'application quand vous vous trouvez devant des incomparables, c'est-à-dire devant des quantités à puissances différentes. Pourquoi? Vous avez, je reprends mon exemple, $ax^2 + y$, supposons que par des moyens quelconques, vous extrayez Δx et Δy , dx et dy . dx , c'est la différentielle de x , dy c'est la différentielle de y . Voyez ? [77 :00] Qu'est-ce que c'est? On le définira verbalement, par convention : on dira que dx ou dy , c'est la quantité infiniment petite supposée être ajoutée ou soustraite de x et de y . En voilà une invention! La quantité infiniment petite, c'est-à-dire que c'est la plus petite variation de la quantité considérée. Et quoi que vous disiez, si vous dites, ah bon, alors c'est un dix millionième, c'est encore plus petit. Elle est, comme on dit, inassignable ; il ne faut pas essayer de l'assigner, elle est inassignable. Elle est par convention inassignable. Vous me direz, alors quoi, $dx =$ quoi ? Eh ben, $dx = 0$; $dy =$ quoi ? [78 :00] $dx = 0$ en x , par rapport à x ; c'est la plus petite quantité, n'est-ce pas, dont puisse varier x , et ça égale zéro. $dy = 0$ par rapport à y . Comprenez ?

Commence à prendre corps la notion de différence évanouissante. C'est une variation ou une différence, dx ou dy : elle est plus petite que toute quantité donnée ou donnable. C'est la différence évanouissante, plus petite que toute quantité donnable. Voilà, c'est un symbole mathématique ; bon, ils ont d'autres symboles. En un sens, c'est fou ; en un sens c'est opératoire. C'est opératoire de quoi, puisque c'est égal à 0 ? Voilà ce qui est formidable dans le symbolisme du calcul différentiel: $dx = 0$ par rapport à x , la plus [79 :00] petite différence, le plus petit accroissement dont soit capable la quantité x ou la quantité y inassignable, inférieur à toute quantité donnée ; c'est de l'infiniment petit.

Bon, d'accord, $dx = 0$ par rapport à x , $dy = 0$ par rapport à y ; seulement, miracle ! dy sur dx n'est pas égal à zéro, et bien plus: dy sur dx a une quantité finie parfaitement exprimable. C'est des relatifs uniquement relatifs. dx n'est rien par rapport à y , dy n'est rien par rapport à x , mais voilà que dy sur dx c'est quelque chose. Stupéfiant, admirable, grande découverte mathématique. Bon, pourquoi ça ? [80 :00] Comment ça c'est quelque chose ? C'est sûrement quelque chose parce que, vous vous rappelez l'exemple dont je suis parti, $ax^2 + y$, $ax^2 + by$, mettons, $ax^2 + by + c$, par exemple vous avez deux puissances dont vous avez des quantités incomparables: y^2 et x . Si vous considérez le rapport différentiel, c'est pour ça que la différentielle n'a pas de sens ; il n'y a que des rapports différentiels. La différentielle, par nature, c'est dx ou dy , c'est 0, complètement inassignable. Mais le rapport, dy sur dx , n'est pas 0 ; lui, il est déterminé, il est déterminable. [Pause] [81 :00]

Alors, le rapport dy sur dx vous donne le moyen de comparer les deux quantités incomparables qui étaient à des puissances différentes car il opère une dépotentialisation, comme on dit, une dépotentialisation des quantités. [Pause] Donc il vous donne un moyen direct de confronter les quantités incomparables à puissances différentes. Dès ce moment-là, toutes les mathématiques, tout l'algèbre, toute la physique s'inscriront dans le symbolisme du calcul différentiel.¹⁴ Il n'y a pas d'équations en physique qui ne soient une équation différentielle. C'est avec le calcul différentiel, c'est très curieux, c'est avec le calcul différentiel, qui est le symbolisme le plus artificiel qui soit, parce qu'il consiste à mettre en rapport des zéros, [82 :00] il consiste à mettre

en rapport des zéros absolus de telle manière que le rapport de ces zéros absolus soit indéterminé et se distingue de zéro.

Eh bien, eh bien, quand vous disposez d'une telle merveille, c'est très curieux parce qu'un symbole complètement artificiel, dx ou dy , est précisément rendu possible, cette espèce de compénétration de la réalité physique et du calcul mathématique. C'est-à-dire on ne peut pas s'en tirer simplement en disant que c'est une simple convention. Car c'est sous les conditions de cette convention que la réalité physique et le calcul mathématique deviennent adéquats l'un et l'autre au point, par exemple, où les phénomènes de la chaleur, les phénomènes de la chaleur quand ils sont découverts au XIXe siècle, ne pourront l'être que dans un ensemble d'équations différentielles.

Voilà, alors [83 :00] on arrive au dernier point, le plus simple : il faudrait montrer comment ça marche. Heureusement, [il y a] un texte minuscule de Leibniz -- pas difficile pour nous, donc on pourra tout comprendre -- qui s'intitule, qui est tiré des *Écrits mathématiques* de Leibniz -- alors j'ai préféré choisir un texte qui n'était pas philosophique -- c'est trois pages, une petite note de trois pages qui s'appelle « Justification du calcul des infinitésimales » -- c'est-à-dire les calculs différentiels -- « Justification du calcul des infinitésimales par celui de l'algèbre ordinaire ». Alors ça, c'est qu'il faut que je vous explique parce que vous comprendrez tout. Ce n'est pas que ce soit la base du calcul différentiel ; c'est bien un cas où Leibniz veut montrer que le calcul différentiel, eh ben, d'une certaine manière, il a forcément déjà fonctionné avant d'être découvert, et qu'on ne pouvait pas faire autrement, qu'on ne pouvait pas faire autrement même au niveau [84 :00] de l'algèbre la plus ordinaire.

Alors comment il va montrer ça ? -- Vous voulez un peu de repos avant cet effort, ou bien... ? Un tout petit peu ? ... [On lui pose une question de référence] Quoi ? oh, là, là, les *Écrits mathématiques*, tome IV, page 104, l'édition de Gerhardt, la grande édition de Leibniz ; c'est faite évidemment par un Allemand. Elle comprend un grand nombre de volumes, et c'est l'édition Gerhardt [*Deleuze épèle le nom*]... Donc, c'est les *Écrits mathématiques*, tome IV, page 104 ... [Bruits des étudiants] 104. Bien, reposez-vous un petit peu... [Interruption de l'enregistrement] [1 :24 :51]¹⁵

Alors, alors... [Bruit des chaises et des étudiants] [85 :00] [On entend la voix de Deleuze qui s'est éloigné de sa chaise et s'est placé devant le tableau ; donc, pause, plusieurs commentaires entre Deleuze et quelques étudiants] Alors, vous voyez, vous voyez, vous comprenez... Voici une ligne droite [Rires] qui est perpendiculaire au sol ; je la nomme -- il faut que je garde les mêmes lettres que lui ; c'est son dessein à lui -- [86 :00] je la nomme A-X, d'accord ? A-X. J'assigne deux points que je nomme grand A et grand X. Ce n'est pas trop compliqué... [Quelques commentaires indistincts de Deleuze] ... Voilà, j'ai les deux points, j'ai assigné deux points. Je considère une autre droite... [Pause] que j'appelle -- qu'est-ce qu'il dit, lui ? -- mais oui, c'est E-Y ; j'assigne deux points E et Y, [87 :00] [Quelques commentaires indistincts de Deleuze] [Pause] De la ligne E-Y, je tire à partir d'un point que je nomme précisément [mot indistinct] une droite perpendiculaire, à A-X ; même chose [Pause] je tire la perpendiculaire, à A-X ; vous voyez ? [Pause] Compris ? [Quelques commentaires indistincts de Deleuze] J'appelle E-A [Pause] [88 :00] J'appelle E-A, j'appelle, oui, le point de rencontre des deux droites, je l'appelle grand C, je l'appelle C, le segment A-C.

J'appelle... [*Quelques commentaires indistincts de Deleuze*] j'appelle X, le segment A-X. Voilà tout ce que j'ai, j'écris C-E. Il ne m'échappe pas que les deux triangles – [89 :00] un rectangle, [*mot indistinct*], un perpendiculaire, l'angle droit – que ces deux triangles sont semblables. Je peux donc écrire C-E = [*mot indistinct*] [*Rires*] ... petit y. Alors, [*Deleuze se parle en ajoutant des lettres au dessin*] Donc C-X, c'est X moins C [90 :00] ... je veux dire, X moins C sur y [*Deleuze répète cette formule*], X moins C sur y = C sur [*mot indistinct*] en vertu de la similitude des deux triangles.

Alors, c'est très simple. Supposez maintenant que E-Y se déplace en restant parallèle à soi-même [*Deleuze répète cette phrase*] [*Pause*] Qu'est-ce qui va se passer ? [91 :00] C'est facile : je peux dire aussi bien que grand E et grand C tendent à coïncider en A, ou que petit e et petit c tendent à diminuer de plus en plus [*Pause*]. Voilà. A la limite, à la limite, je n'ai plus que cette figure-là : E est tombé en A... E, X, Y... [92 :00] e et c ont diminué à l'infini ; grand E et grand C coïncident en A. Qu'est-ce qui se passe à ce moment-là ? Ce qui se passe, c'est que c a diminué à l'infini au point que C coïncide avec A ; en d'autres termes, X moins C = X, dans ce cas. [*Pause*] Quand E et C coïncident avec A, je peux écrire X moins C = X... [*Fin de la cassette*] [1 :32 :54]

Partie 3

... [*Deleuze se parle au tableau, mots indistincts*] [93 :00] [*Pause*] C = 0, E = 0. Je peux donc écrire 0 sur 0 = X sur Y. [*Pause*] Et pourtant, ce ne sont pas, comme il dit, des zéros absolus. Pourquoi ? Parce que si c'étaient des zéros absolus, x serait égal à y, et x n'est pas égal à y, ni dans un cas ni dans l'autre puisque ce serait contraire aux données mêmes de la construction du problème. Vous avez le point en rectangle, x n'est pas égal à y. Dans la mesure où [94 :00] vous pouvez écrire pour ce cas x sur y égale c sur e, c et e sont des zéros. Ce sont, comme il dit dans son langage, ce sont des riens, mais ce ne sont pas des riens absolument, ce sont des riens respectivement. A savoir ce sont des riens mais qui conservent la différence du rapport. Donc c ne devient pas égal à e puisqu'il reste proportionnel à x sur y et que x n'est pas égal à y. Bon, c'est très simple. C'est ce qu'on appelle, c'est une justification, si vous voulez, conformément au titre, c'est une justification du vieux calcul différentiel, et l'intérêt de ce texte très simple, c'est que c'est une justification par l'algèbre la plus facile, par l'algèbre ordinaire, c'est-à-dire que cette justification ne met rien en cause de la spécificité du calcul différentiel. [95 :00]

Alors, le texte est très beau ; je le lis lentement puisque vous avez déjà compris : [*Deleuze lit en commentant presque chaque phrase*] «Donc, dans le cas présent, » -- donc, dans le cas présent, c'est-à-dire si la droite, si l'oblique tend vers A dans son déplacement – « Or dans le cas présent, il y aura x moins c = x. » -- Alors ça coïncide en A, et vous avez x moins c = x puisque c s'est annulé – « Vous avez x moins c = x ; supposons que ce cas est compris sous la règle générale » -- c'est déjà une phrase très importante – « Supposons que ce cas » -- où il n'y a plus qu'un seul triangle -- « est compris sous la règle générale » -- où il y avait deux triangles, vous voyez ? [96 :00] C'est une pure supposition ; c'était comme ça, une hypothèse conventionnelle – « Supposons que ce cas est compris sous la règle générale et néanmoins c et e » -- petit c et petit e – « ne seront point des riens absolument [*Deleuze répète ces mots*] puisqu'elles gardent ensemble la raison de [grand] Cx à [grand] Xy, » -- c'est-à-dire la raison de grand Cx, c'est-à-dire x [*mot indistinct*] à y – « ou celle qui est entre le sinus entier ou rayon et entre la tangente qui convient à l'angle en c, » -- c'est plus difficile [*ici, Deleuze lit assez rapidement*] « lequel angle, nous avons

supposé, est toujours demeuré le même. Car si [petit] c et [petit] e étaient des riens absolument dans ce calcul réduit au cas de la coïncidence des points [grand] C, [grand] E et [grand] A, comme un rien vaut l'autre, [97 :00] alors c et e seraient égales, » -- si petit c et petit e, écoutez bien en fonction de la figure, si petit c et petit e étaient des riens absolument dans ce calcul réduit au cas de la coïncidence des points [grand] C, [grand] E et [grand] A – « comme une fois dit que un rien vaut l'autre, » -- un rien vaut un autre rien – « petit e serait égal, et de l'équation ou analogie x sur $y = C$ sur E serait fait x sur $y = 0$ sur $0 = 1$, c'est-à-dire qu'on aurait $x = y$ ce qui est une absurdité puisque nous avons... » -- là-dessus il y a de l'eau qui est tombé sur ma page, alors je ne sais plus ce qu'on, ce que nous avons, donc je ne peux pas lire – « Donc, donc petit c et petit e ... » -- à nouveau, il y a une coupure ; c'est comme ça les manuscrits, qu'est-ce que vous voulez ? [98 :00] [*Deleuze faits quelques bruits tout en cherchant où continuer sa lecture*]

Voilà, « Ainsi l'on trouve dans le calcul de l'algèbre les traces du calcul transcendant des différences » -- c'est-à-dire du calcul différentiel -- « et ses mêmes singularités dont quelques savants se font des scrupules, et même le calcul d'algèbre ne saurait s'en passer si il doit conserver ses avantages dont un des plus considérables est la généralité qui lui est due afin qu'il puisse comprendre tous les cas. » -- Or le texte va se continuer. Finalement, il ne va pas donner beaucoup d'explications. – « C'est exactement de cette manière que je peux considérer que le repos est un mouvement infiniment petit, » -- le repos est un mouvement infiniment petit – « ou que le cercle est la limite d'une série infinie de polygones dont les côtés [99 :00] augmentent à l'infini. »

Qu'est-ce qu'il y a de comparable dans tous ces exemples? Il faut considérer le cas où il y a un seul triangle comme le cas extrême de – alors, là, ça devient très, très important – comme le cas extrême de deux triangles semblables opposés par le sommet. Alors, à cet égard, le texte est limpide. Ce qu'il a démontré dans ce texte – il ne le dit pas formellement, mais ça me paraît évident – ce qu'il a montré dans ce texte, c'est comment et dans quelles circonstances un triangle peut être considéré comme le cas extrême de deux triangles semblables opposés par le sommet. Peut-être vous sentez que là, [100 :00] on est peut-être en train de donner à «virtuel» le sens que l'on cherchait pour arranger l'ensemble des textes de Leibniz. Je pourrais dire que dans le cas de ma seconde figure où il n'y a qu'un triangle, l'autre triangle est là mais virtuellement. Il est là virtuellement puisque a contient virtuellement e et c distincts de a. Pourquoi est-ce que e et c restent-ils distincts de a lorsqu'ils n'existent plus ? e et c restent distincts de a pour une raison très simple : c'est qu'ils interviennent dans un rapport qui lui, continue à exister lorsque les termes se sont évanouis. [*Pause*] C'est de cette même manière que le repos sera considéré comme le cas particulier d'un mouvement, à savoir [101 :00] un mouvement infiniment petit. Dans ma seconde figure, xy, je dirais, le triangle... je dirais -- à la fois je prends des termes qui sont là de Leibniz, mais empruntés à un autre texte – je dirais que ce n'est pas du tout que le triangle grand E, grand A, grand C, plutôt grand C-grand E-grand A, ce n'est pas du tout que le triangle ait disparu au sens commun du mot, mais il faut dire à la fois qu'il est devenu inassignable, -- c'est curieux, cette notion d'inassignable -- et pourtant il est parfaitement déterminé puisque dans ce cas $c = 0$, $e = 0$, mais c sur e n'est pas égal à zéro. c sur e est un rapport parfaitement déterminé égal à x sur y . Donc il est déterminable [102 :00] et déterminé, mais il est inassignable. De même le repos est un mouvement parfaitement déterminé, mais c'est un mouvement inassignable; de même le cercle est un polygone inassignable et pourtant parfaitement déterminé.

Vous voyez ce que veut dire virtuel, encore une fois. Je dirais, le virtuel ne veut plus du tout dire l'indéfini – et là tous les textes de Leibniz peuvent être récupérés. Il faisait une opération diabolique: il prenait le mot virtuel, sans rien dire – c'est son droit –, sans rien dire ; il lui donnait une nouvelle acceptation tout à fait rigoureuse et tout à fait nouvelle, seulement il ne le dira pas, il le dirait dans les textes. Ça ne voulait plus dire qui va à l'indéfini, ça voulait dire inassignable et pourtant déterminé. Et ça me semble une conception du virtuel à la fois très, très nouvelle et très [103 :00] rigoureuse. Encore fallait-il avoir la technique et les concepts pour que prenne un sens cette expression un peu mystérieuse au début: inassignable et pourtant déterminé. Or encore une fois, c'est inassignable puisque c'est devenu égal à zéro, et puisque e est devenu égal à zéro. C'est donc inassignable. Et pourtant c'est complètement déterminé puisque c sur e, à savoir 0 sur 0, n'est pas égal à zéro ni à 1, c'est égal à x sur y. Voyez ? Là, je trouve, il a vraiment un génie de prof en plus, parce que, en effet, preuve qu'il réussit son coup, il savait, par exemple, comment expliquer à quelqu'un qui n'a jamais fait que de l'algèbre élémentaire ce que c'est que le calcul différentiel. [104 :00] Il ne présuppose aucune notion du calcul différentiel, et le calcul différentiel, je précise, ça serait bien autre chose, ça serait bien autre chose à manier.

Or qu'est-ce que j'en tire pour mon compte ? Tout ce qu'il nous fallait, il ne nous fallait pas tellement plus, c'est que l'idée qu'il y a continuité dans le monde, ça prend quand même un sens rudement plus concret. Il ne s'agit plus de dire simplement -- et là, il me semble aussi qu'il y a trop de commentateurs de Leibniz qui font de la théologie plus que Leibniz n'en demande: ils se contentent de dire que, eh ben, oui, l'analyse infinie, c'est dans l'entendement de Dieu. -- Et c'est vrai, c'est vrai, d'après la lettre des textes, c'est dans l'entendement de Dieu. Mais, nous, il se trouve qu'on a l'artifice, avec le calcul différentiel, on a l'artifice non pas de nous élever à l'entendement de Dieu – chose évidemment impossible -- mais le calcul différentiel nous donne un artifice tel que nous pouvons opérer une approximation bien fondée de ce qui se passe dans l'entendement de Dieu. [105 :00] Qu'est-ce qui se passe dans l'entendement de Dieu tel qu'on peut l'approcher grâce à ce symbolisme du calcul différentiel, puisque après tout, Dieu aussi opère par symbolique, pas la même, mais il opère par les symboles ? Eh ben, cette approximation de la continuité, c'est quoi ? C'est que le maximum de continuité est assuré lorsqu'un cas étant donné, le cas extrême ou [Pause]... le cas extrême ou contraire [Pause] peut être d'un certain point de vue considéré comme inclus [Pause] [106 :00] dans le cas d'abord défini.

Vous définissez le mouvement, peu importe ; vous définissez le polygone, peu importe ; vous considérez le cas extrême ou contraire, à savoir le repos, le cercle qui est dénué d'angle. [Pause] La continuité, et c'est par là qu'il y a le labyrinthe, c'est l'instauration du chemin selon lequel, ou suivant lequel le cas extrinsèque, le repos contraire du mouvement, le cercle contraire du polygone, tout ce que vous voulez, le cas extrinsèque peut être – alors là, tout doit s'éclairer comme dans un coup de foudre pour vous – je dirais, à la lettre, il y a continuité lorsque le cas extrinsèque peut être considéré [107 :00] comme inclus dans la notion du cas intrinsèque. Simplement il vient de montrer comment et pourquoi. Vous retrouvez exactement la formule de la prédication: le prédicat est inclus dans le sujet.

Le cas extrinsèque, encore une fois, comprenez bien : j'appelle «cas général intrinsèque» le concept de mouvement qui recouvre tous les mouvements. J'appelle «cas extrinsèque», par rapport à ce premier cas, le repos ou bien le cercle par rapport à tous les polygones, ou bien le triangle unique par rapport à tous les triangles combinés. Je me charge de construire un concept

[108 :00] différentiel qui implique précisément tout le symbolisme différentiel, je me charge de construire un concept qui, à la fois, correspond au cas général intrinsèque et qui, pourtant, comprend aussi le cas extrinsèque. Je dirais, là, si j'y arrive, je peux dire qu'en toute vérité le repos, c'est un mouvement infiniment petit, tout comme je dis que mon triangle unique, c'est [Pause] l'opposition de deux triangles semblables opposés par le sommet, simplement, dont l'un des deux triangles est devenu inassignable. A ce moment-là, il y a continuité du cercle au polygone, et du polygone au cercle, il y a continuité du repos au mouvement, il y a continuité des deux triangles semblables opposés par le sommet à un seul triangle.

Parenthèse : toute la géométrie, et là, croyez-moi, [109 :00] surtout que, à propos de l'État, je ne sais pas si vous vous rappelez, j'ai fait une allusion, je n'étais pas très long là-dessus, j'aurais dû l'être parce que ça serait... Quand au XIXe siècle, en plein XIXe siècle, un très grand mathématicien, qui s'appelle [Jean-Victor] Poncelet, fera, assoira la géométrie projective en son sens le plus moderne, il sera directement leibnizien.¹⁶ La géométrie projective tout entière est fondée sur précisément ce qu'on appelle, ce que Poncelet et les contemporains appelaient un axiome de continuité selon lequel, tout simple, si vous prenez, par exemple, un arc de cercle coupé par une droite en deux points, si vous faites remonter la droite, il y a un moment où elle ne touche plus l'arc de cercle qu'en un point, c'est la tangente, et un moment où elle sort du cercle, elle ne le touche plus en aucun point. L'axiome de continuité de [110 :00] Poncelet réclame la possibilité, encore une fois, de traiter le cas de la tangente comme un cas extrême, à savoir que ce n'est pas qu'un des points ait disparu, c'est que les deux points sont toujours là, mais virtuels, et quand tout sort, ce n'est pas que les deux points aient disparu, ils sont toujours là, mais les deux sont virtuels. C'est l'axiome de continuité qui permet précisément tout un système de projection, tout un système dit projectif. Bon, ça, les mathématiques en sortiront, elles garderont ça intégralement – c'est une espèce de technique très, très formidable.

Là, ils se donnent le moyen, mais alors, vous voyez sur quoi on peut presque terminer notre rude problème ; c'est quand même marrant. Enfin, je ne sais pas si vous allez être très sensible, mais il y a quelque chose d'éperdument comique là-dedans, mais ça ne va pas du tout gêner Leibniz, pas du tout. [111 :00] Il me semble, là aussi, que les commentateurs, ils se heurtent... -- mais j'ai tort de dire ça, en tout cas, je n'en sais rien -- que c'est très curieux, très, très curieux. Car on patauge depuis le début dans un domaine où il s'agit de montrer que les vérités d'existence, ce n'est pas la même chose que les vérités d'essence ou vérités mathématiques. Et pour le montrer, ou bien c'est des propositions générales pleines de génie chez Leibniz, mais qui nous laissent comme ça - l'entendement de Dieu, l'analyse infinie – et alors, c'est quoi tout ça? Et enfin quand il s'agit de montrer en quoi les vérités d'existence sont irréductibles aux vérités mathématiques, quand il s'agit de le montrer concrètement, tout ce que Leibniz dit de convaincant, c'est mathématique. C'est rigolo, non? [*Silence, et rires supprimés*]

Alors, qu'est-ce qu'il a ? Mais vous comprenez, si vous comprenez ça, vous aurez compris comment, qu'est-ce qu'il répondrait. Voilà, un objecteur de service dirait à Leibniz [112 :00] – d'ailleurs tout lui a été dit ; qu'est-ce qu'il a subi, Leibniz -- un objecteur viendrait et lui dirait, oh, mais Leibniz dit, oh, ça ne va pas la tête ? tu nous annonces que tu nous parles de l'irréductibilité des vérités d'existence, et cette irréductibilité, tu ne peux la définir concrètement qu'en utilisant des notions purement mathématiques. Alors, voilà ce que répondrait Leibniz. Il répondrait – ça dépendrait de son humeur – [*Rires*] il répondrait, comprenez bien, parce que c'est

normal parce que c'est très difficile : voilà, Leibniz en toutes sortes de textes, dit beaucoup, on m'a toujours fait dire que le calcul différentiel désignait une réalité. Il dit, Je ne l'ai jamais dit; le calcul différentiel, c'est une convention, simplement, comme il dit, c'est une convention bien fondée. C'est une notion [113 :00] déjà pas commode. Donc il tient énormément -- et ça, tous les textes de Leibniz ont toujours été très précis là-dessus -- le calcul différentiel n'est qu'un système symbolique, il ne désigne pas une réalité, il désigne une manière de traiter la réalité.

Mais, ça veut dire quoi, une convention bien fondée? Ce n'est pas par rapport à la réalité que c'est une convention, c'est par rapport aux mathématiques. Je veux dire, c'est là le contresens à ne pas faire. Convention, d'accord. Le calcul différentiel, c'est une convention, c'est du symbolisme, mais par rapport à quoi ? C'est du symbolisme par rapport à la réalité mathématique, pas du tout par rapport à la réalité réelle. C'est par rapport à la vérité mathématique que le système différentiel, que le calcul différentiel est une fiction. [114 :00] Il emploie aussi bien le mot «fiction bien fondée». C'est une fiction bien fondée par rapport à la réalité des mathématiques. En d'autres termes, le calcul différentiel mobilise des concepts qui ne peuvent pas se justifier du point de vue de l'algèbre classique, c'est évident, ou du point de vue de l'arithmétique, c'est évident. Des quantités qui ne sont pas rien et qui sont égales à zéro, c'est du non-sens arithmétique. Donc ça n'a ni réalité arithmétique, ni réalité algébrique ; c'est une fiction.

Donc, à mon avis, il ne veut pas dire du tout que le calcul différentiel ne désigne rien de réel, il l'aurait dit. Il veut dire que le calcul différentiel est irréductible à la réalité mathématique. C'est donc une fiction en ce sens, mais précisément en tant qu'il est une fiction, il peut nous faire penser l'existant, en tant qu'il est une fiction par rapport à la réalité mathématique. [115 :00] Il peut nous faire penser ce qui est irréductible à la réalité mathématique, à savoir l'existant dans sa réalité. En d'autres termes, le calcul différentiel est une espèce d'union des mathématiques et de l'existant, à savoir: c'est la symbolique de l'existant, et c'est parce qu'il est une fiction bien fondée par rapport à la vérité mathématique qu'il est dès lors un moyen d'exploration fondamental et réel de la réalité d'existence. [Pause] Dès lors, vous voyez ce que veut dire «évanouissant», puisque c'était mon point de... [départ] «Différence évanouissante», c'est lorsque le rapport continue [116 :00] alors que les termes du rapport se sont évanouis. Le rapport c sur e continue alors que grand C et grand E se sont évanouis, c'est-à-dire coïncident avec grand A. Vous avez donc construit une continuité par le calcul différentiel.

Et là, Leibniz devient beaucoup plus fort, pour nous dire: eh ben, voilà, comprenez que dans l'entendement de Dieu – là, alors, il peut vraiment refaire de la théologie avec [*mots indistincts*] – il peut nous dire, comprenez, dans l'entendement de Dieu entre le prédicat pécheur et la notion d'Adam, il y a une continuité. Il y a une continuité par différence évanouissante au point que quand il crée le monde, Dieu ne fait que calculer. [117 :00] Et quel calcul! Évidemment pas un calcul arithmétique, il n'a pas besoin de le dire. Alors là-dessus, il peut osciller aussi ; il oscillera entre deux explications.

Bref, Dieu fait le monde en calculant. Il y a la formule célèbre de Leibniz, en Latin, en Latin c'est plus joli ; c'est beaucoup plus jolie, mais en français, vous la préférez en français, ce n'est pas mal : Dieu calcule, le monde se fait, Dieu calcule, le monde se fait. Voilà, admirez la nécessité de, je crois, tout confondre dans la philosophie si vous aimez assez la philosophie.

L'idée d'un Dieu joueur – et c'est pénible dans les textes parfois parce qu'il y a trop de mélanges -- l'idée d'un Dieu joueur, on la trouve partout. Si vous dites « Dieu fait le monde en jouant », [118 :00] tout le monde a dit ça. Ce n'est pas très intéressant, très bien, on peut toujours le dire, mais ça a toujours été dit ça. Et ça ne veut jamais dire la même chose. Quand quelqu'un vous dit, « le monde n'est qu'un jeu de Dieu », « Dieu fait le monde en jouant », il ne faut pas lâcher, quelqu'un qui vous donne un secret aussi important. Il ne faut pas le lâcher ; il faut lui dire, « mais quel jeu ? » Les jeux, ça ne se ressemble pas.

Il y a un texte célèbre d'Héraclite ; alors là, on peut toujours en parler parce que quand c'est des petits bouts de phrases. Alors, il est question de l'enfant joueur qui vraiment constitue le monde. Il joue, mais à quoi? Ils jouent à quoi, les Grecs et les enfants grecs? Ils jouent à quoi ? Alors, il y a des éditions qui disent, « au tric-trac » ; il y a d'autres éditions d'Héraclite qui disent « au palais », « palais », c'est un autre jeu, bon. [119 :00] Ils peuvent dire ça, mais Leibniz ne dirait pas ça. Qu'est-ce qu'il dit quand il dit « Dieu ... » -- Quelle heure il est ? [*Réponse*] Une heure ? Oo, là, là ! Vous n'en pouvez plus ! Eh ben, j'ai presque fini. – Il ne dit pas ça, Leibniz.

Quand il s'explique sur le jeu, il prend deux explications. -- Vous allez voir pourquoi ça termine notre étude aujourd'hui – Il lance... Il avait trouvé plein de trucs dans un domaine, dans un petit domaine de mathématiques tout à fait compliqué. Le domaine de mathématiques, c'est les problèmes de pavage, à cheval sur les mathématiques et l'architecture. Les problèmes de pavage, ce n'est pas rien, les problèmes de pavage ; ça doit intéresser tout le monde, les problèmes de pavage. Une surface étant donnée, avec quelle figure la remplir complètement? Bien plus, alors, problème plus compliqué: si vous prenez [120 :00] une surface rectangulaire et que vous voulez la paver avec des cercles, vous ne la remplissez pas complètement. Avec des carrés, est-ce que vous la remplissez complètement? Ça dépend de la mesure. Avec des rectangles? Des rectangles égaux ou pas égaux? Le problème va se compliquer : à supposer deux figures, lesquelles se combinent pour remplir complètement un espace? Si vous voulez paver avec des cercles, avec quelle autre figure vous comblerez les vides? Très intéressant, ça ; on peut prévoir des choses, il y a des formules, il y a plein, plein de choses. Ou bien vous consentez à ne pas remplir tout ; voyez, c'est très lié avec le problème de la continuité. Mais, dans quels cas et avec quelles figures et quelles combinaisons de figures différentes arriverez-vous à remplir le maximum possible? [121 :00] Ça met en jeu des incommensurables, ça met en jeu des incomparables, tout ça – ça le passionne, les problèmes de pavage.¹⁷

Lui, quand il dit que Dieu fait exister et choisit le meilleur des mondes possibles, on a vu ce qu'il était en train de... ça, on verra cela plus tard parce que c'est tellement compliqué, mais on a déjà, on devance, on comprend Leibniz avant qu'il n'ait parlé maintenant parce que, qu'est-ce qu'il est en train de dire, le meilleur des mondes possibles ? Ça a été la crise du leibnizianisme, ça a été le retournement, l'anti-leibnizianisme généralisé du XVIIIe siècle: ils n'ont pas supporté l'histoire du meilleur des mondes possibles. Voltaire et tout ça, il avait raison Voltaire. C'est-à-dire qu'ils étaient arrivés avec une exigence de philosophie qui n'était évidemment pas remplie par Leibniz, notamment du point de vue de la politique. Donc, ils ne pouvaient pas pardonner à Leibniz.

Mais Leibniz, si l'on se lance dans une démarche pieuse, qu'est-ce que Leibniz voulait dire par le monde qui existe est le meilleur des mondes possibles? [122 :00] Il veut dire une chose très simple: comme il y a plusieurs mondes possibles, simplement ils ne sont pas compossibles les

uns avec les autres, Dieu choisit le meilleur, et le meilleur, c'est quoi ? Ce n'est pas celui où on souffre le moins. L'optimisme rationaliste, c'est en même temps d'une cruauté infinie; ce n'est pas du tout un monde où on ne souffrirait pas, c'est le monde qui réalise le maximum de continuités. C'est évident que, c'est évident que le cercle, si j'ose une métaphore inhumaine, mais c'est évident que le cercle souffre lorsqu'il n'est plus qu'une affection du polygone. C'est un mot même des mathématiciens, une « affection ». Lorsque le repos n'est plus qu'une affection du mouvement, imaginez la souffrance du repos. Simplement c'est le meilleur des mondes parce que c'est celui qui réalise le maximum de continuité. D'autres mondes étaient [123 :00] possibles, mais ils auraient réalisé moins de continuité. Ce monde est le plus beau, le meilleur, le plus beau, le meilleur, oui, le meilleur et le plus beau, le plus harmonieux, etc., uniquement sous le poids de cette phrase impitoyable: parce qu'il effectue le plus de continuité possible. Alors si ça se fait au prix de votre chair et de votre sang, peu importe.

Et ce qui complique tout, c'est que, comme Dieu n'est pas seulement juste, c'est-à-dire poursuivant le maximum de continuité, mais comme il est en même temps d'une coquetterie, il veut varier son monde. Alors, c'est en réalité le monde qui effectue le maximum de continuité, mais Dieu la cache, cette continuité. Il l'abrise. Il fout un segment qui devrait être en continuité avec celui-là, eh ben, le segment qui devrait être en continuité, il le met ailleurs. Pourquoi ? [124 :00] Pour cacher ses voies. On ne risque pas de s'y retrouver, nous, mais ça se fait sur notre dos, ce meilleur des mondes. Vous voyez ? Évidemment le XVIIIe siècle ne trouvera pas que c'est très, très bien, toute cette histoire de Leibniz. Mais c'est, en effet, le monde de la continuité. Alors, voyez, les problèmes du pavage expriment très bien ce choix du meilleur monde: le meilleur des mondes sera celui dont les figures et les formes rempliront le maximum d'espace-temps en laissant le moins de vide.

Deuxième explication de Leibniz, et là il est encore beaucoup plus fort: le jeu d'échecs. Si bien qu'entre la phrase d'Héraclite qui fait allusion à un jeu grec et Leibniz qui fait allusion au jeu d'échecs, il y a toute la différence qu'il y a entre les deux jeux au moment même où la formule commune «Dieu joue» pourrait [125 :00] faire croire que c'est une espèce de béatitude. Car comment est-ce qu'il conçoit le jeu d'échecs, Leibniz ? Très simple : l'échiquier, c'est un espace; les pièces, c'est des notions. Quel est le meilleur coup aux échecs, ou le meilleur ensemble de coups? Vous savez, dans tous les problèmes d'échecs, vous avez des bifurcations, comme dirait l'autre « Le jardin aux sentiers qui bifurquent ». Eh ben, le meilleur coup ou ensemble de coups, c'est celui qui fait qu'un nombre déterminé et avec des valeurs déterminées de pièces tient ou occupe le maximum d'espace, l'espace total étant détenu par l'échiquier. Il faut placer votre fou, [126 :00] votre cheval, votre... reine, vos pions de telle manière qu'ils commandent le maximum d'espace, pour que l'autre soit... [*Deleuze ne termine pas*]

Et enfin, qu'est-ce qui ne va pas là-dedans ? Pourquoi est-ce que ce ne sont que des métaphores? Là aussi il y a une espèce de principe de continuité – le maximum de continuité. Qu'est-ce qui ne va pas dans ces deux métaphores, aussi bien de pavage que du jeu d'échecs ? C'est que dans les deux cas, vous avez référence à un réceptacle. On présente les choses comme si les mondes possibles rivalisaient pour s'incarner dans un réceptacle déterminé, dans le cas du pavage, c'est la surface à paver; dans le cas du jeu d'échecs, c'est l'échiquier. Mais dans les conditions de la création du monde, il n'y a pas de réceptacle préalable.

Il faut donc dire que le monde qui passe à l'existence, [127 :00] c'est celui qui réalise en lui-même le maximum de continuité, c'est-à-dire qui contient la plus grande quantité de réalité ou d'essence. Je ne peux pas dire d'existence, puisqu'existera le monde qui contient, non pas la plus grande quantité d'existence, mais la plus grande quantité d'essence sous les espèces de la continuité. Et, en effet, la continuité, c'est précisément le seul moyen d'obtenir le maximum de quantité de réalité. Vous comprenez ?

Voilà, cela devient une vision très, très belle, comme philosophie. Je considère que j'ai répondu, dans ce second paragraphe, à la première question, à savoir qu'est-ce que c'est que l'analyse infinie? Je n'ai pas répondu encore à la question: qu'est-ce que c'est que la compossibilité ? [2 :08 :00] Voilà. [*Fin de la séance*] [2 :08 :04]

Gilles Deleuze

Leibniz : La Philosophie et la Création des Concepts, 1980

3ième séance, 29 avril 1980

Transcription originale et augmentée, à partir du vidéo YouTube,¹⁸ par Charles J. Stivale

Partie 1

Aujourd'hui, alors, nous avons à faire des choses à voir, à la fois amusantes, récréatives, mais aussi très délicates, tout à fait délicates. Donc il me faut toute votre attention pendant un certain temps. D'abord, on vient de me dire que l'un d'entre vous souhaitait poser une question sur quelque chose. C'est quoi, la petite question ?

Un étudiant : La question, c'est lorsque l'on a connu, à la fin du 19ème siècle, on connaît le calcul infinitésimal en France et en Europe d'une manière générale, on a élevé un certain nombre d'objections qui portaient sur ceci, que certes ce calcul permettait de résoudre d'une manière plus simple à un certain nombre de problèmes de géométrie, par exemple, trouver la tangente à certaines courbes, [1:00] la parabole, par exemple, mais que ce calcul était très louche parce qu'il faisait un certain [mot inaudible] et quantité, il n'avait pas d'existence géométrique et n'avait qu'une existence virtuelle. A quoi les partisans du calcul infinitésimal, les partisans de Leibniz, les gens comme [deux noms indistincts] répondent que ce qui importe, ce n'était pas la quantité dx qui était effectivement une quantité évanouissante par rapport à x , ou dy par rapport à y , mais que ce qui importait, c'était le rapport dy sur dx . Alors, la question que je voudrais poser, c'est : est-ce que vous voyez un rapport entre cette manière de considérer un rapport qui porte sur des variables non-qualifiées, des variables abstraites ? Est-ce que vous avez dit il y a trois mois sur l'axiomatisation et le calcul différentiel comme reposant sur une fonction, c'est-à-dire une relation fonctionnelle qui porte également non pas sur des variables, mais sur des rapports entre variables qui dans ces rapports ne sont pas qualifiées [mots indistincts]. Est-ce que [2 :00] c'est clair ?

Deleuze : Très claire, la question est très claire, [Pause]

L'étudiant : Si vous voulez, j'ai la réponse.

Deleuze : Ah bon ! [Gros rires] Ah, bon ! Ah, bon ! Eh ben, si tu répondais d'abord. [Pause] Je sens que ça ne va pas être la même. On pourrait répondre en même temps, chacun une phrase, comme tu veux, comme tu veux. [Pause] Alors, tu réponds, pour qu'on ne puisse pas dire que ta réponse n'était pas juste. Alors, tu réponds.

L'étudiant : La réponse, c'est que, moi je dirais que, dans une certaine mesure, oui, mais qu'intervient avec ce que vous avez appelé axiomatique [mots indistincts], intervient quelque chose qui n'intervient pas encore dans le calcul infinitésimal [mots indistincts] et qui sera identification ou fusion de deux choses, la condition [3 :00] et la fonction, et qui s'opèrent à la fin du 18ème siècle de manière indépendante, que chez plusieurs auteurs [mots indistincts], chez

deux auteurs, [*mots indistincts*], le statut de la fonction comme condition chez Kant, quoi qu'il dit qu'il y a autant de catégories qu'il y a de jugements dans l'entendement, et d'autre part, chez Cuvier, la conception de la fonction ou l'ensemble des [*mots indistincts*] comme condition d'existence d'un élément. C'est-à-dire, contrairement à ce qu'on raconte, Cuvier n'a jamais cru que, n'a jamais dit qu'il y a quatre plans dans [*mots indistincts*] ; il a toujours dit qu'il y a un plan abstrait, cette diversité entre quatre modes [*mots indistincts*], et ce plan abstrait, ça se dit de la fonction, contrairement d'un autre plan qui était [*mots indistincts*] à la même époque par d'autres [*mots indistincts*]. [4 :00] Moi, je dis qu'il manque quelque chose au calcul infinitésimal pour que ça soit vraiment un axiome fonctionnel, pour que ça porte vraiment sur variables [*mots indistincts*], sur des rapports entre variables, le quelque chose qui manque, c'est la fusion de [*éternement bruyant*] comme dans la philosophie transcendantale, la fonction comme unité [*mots indistincts*], sur la condition de l'expérience. Pour que cette expérience est possible, pour que cette expérience soit possible, il faut admettre qu'il y a cet aspect transcendantal qui est défini par [*mots indistincts*] et par une table des fonctions. [*Pause*] Est-ce que c'est clair ?

Deleuze : Très claire, très claire, très claire. Mais ta réponse me paraît plus large que la question, parce que ta réponse consiste à faire un concept très complexe ou très mélangé [5 :00] de fonctions. Sur le concept des fonctions lui-même, il est très difficile puisque tu as dans ta réponse à la fois une fonction logique du jugement à la manière de Kant, une certaine conception biologique de la fonction à la manière de Cuvier et des naturalistes, et tu sous-entends la fonction mathématique. Alors ça fait un drôle de concept.

L'étudiant : [*Réponse inaudible en gros, 5 :25-5 :55*]

Deleuze : Pourquoi pas ? Pourquoi pas ? [*Deleuze dit cela d'une manière peu convaincue*]...

L'étudiant : [*Quelques mots inaudibles*]

Deleuze : Quant à la question même, je dirais ceci... [*Pause*] Tu comprends... il me semble qu'on ne peut pas dire, à la fin du 17^{ème} [6 :00] siècle et au 18^{ème} siècle il y a des gens pour qui le calcul différentiel est un artifice et des gens pour qui le calcul différentiel représente, au sens quelconque de représenter, quelque chose de réel. On ne peut pas dire ça parce que la coupure, il me semble, n'est pas là. Elle n'est pas là ; je prends un exemple simple, quelqu'un qui croit que, en laissant dans le vague tout à fait, quelqu'un qui croit vraiment au calcul différentiel comme Leibniz. Leibniz n'a jamais cessé de dire que le calcul différentiel est un pur artifice, c'est un système symbolique. Donc sur ce point tout le monde est strictement d'accord. Là où commence le désaccord, c'est dans la compréhension de ce qu'est un système symbolique, [7 :00] mais quant à l'irréductibilité – ça, j'ai essayé de le dire la dernière fois -- quant à l'irréductibilité des signes différentiels à toute réalité mathématique, c'est-à-dire à la réalité géométrique, arithmétique et algébrique, tout le monde est d'accord.

Là où se fait une différence c'est lorsque les uns pensent que, dès lors, le calcul différentiel n'est qu'une convention, et une convention très louche, et ceux qui pensent que, au contraire, son caractère artificiel par rapport à la réalité mathématique lui permet d'être adéquat à certains aspects de la réalité physique. D'accord ?

L'étudiant : Ça, c'est très lourd de conséquence parce que, alors là... [*les propos sont parfois difficiles à citer de manière juste ; en gros, l'étudiant indique la perspective de Leibniz a finalement bloqué pendant deux siècles la possibilité de penser le concept d'infini de manière plus ouverte que selon le calcul infinitésimal. L'étudiant cite quelques exemples et modèles d'une perspective plus actuelle en mathématiques.*] [7 :45-9 :42]

Deleuze : On peut imaginer ce que Leibniz dirait s'il entendait ça, parce que jamais Leibniz – je fais aussi cette précision qui paraît un pur fait – jamais Leibniz n'a pensé que son analyse infinitésimale, son calcul différentiel, à lui, tels qu'il les concevait, suffisaient à épuiser [10 :00] le domaine de l'infini tel que lui, Leibniz, le concevait. Par exemple, même au niveau du calcul, il y a ce que Leibniz appelle – on en parlera un peu aujourd'hui -- le calcul du minimum et du maximum qui n'est pas du tout une dépendance du calcul différentiel. Donc le calcul différentiel chez Leibniz correspond à certains ordres d'infini. Quand tu réclames un infini qualitatif ou la possibilité d'un infini qualitatif en disant que Leibniz a fermé la porte à une telle analyse, ça me paraît tout à fait inexact, ça, car s'il est vrai qu'un infini qualitatif ne peut pas être saisi, en effet, par le calcul différentiel, en revanche, Leibniz est tellement conscient de ça qu'il instaure d'autres modes de calcul relatifs à d'autres ordres d'infini. Et seconde remarque qui me semble purement de fait, ce qui a liquidé cette direction [11 :00] de l'infini qualitatif, ou même de l'infini actuel tout court, ce n'est pas Leibniz qui l'a bouché. D'après les exemples même que tu cites, la « lettre à Meyer » [de Spinoza], l'histoire du cône et du cercle, l'histoire de tout ce qu'on peut appeler l'histoire du minimum et du maximum, dans toute cette histoire, ce qui a bouché cette voie, c'est... au profit et davantage, c'est la révolution kantienne; c'est la révolution kantienne qui a imposé une certaine conception de l'indéfini et qui a mené la critique la plus absolue de l'infini actuel. Ça c'est la faute de Kant, ce que tu dis ; c'est n'est pas du tout la faute de Leibniz.

L'étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : ... pour la raison qu'on vient de dire, le caractère diabolique du calcul différentiel. Comment est-ce qu'un artifice, comment est-ce qu'une convention peut être en même temps ce qui va [12 :00] nous permettre de pénétrer les secrets de la nature elle-même ?

L'étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : Évidemment, non ! Évidemment, non !

L'étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : Tu comprends, il faut, il me semble, pour comprendre ces problèmes, une fois de plus, ce n'est pas que je me sens tant en désaccord avec ce que tu dis, c'est que ça prend tout de suite une dimension très, comment dire, abstraite ce que tu dis. Il me semble que c'est juste, pas faux, là, ce que tu viens de dire. Mais, on ne peut pas le comprendre si on ne voit pas en même temps [13 :00] quel problème pratique ça sous-tend. Alors, quand tu poses la question, « qu'est-ce que [Girard] Desargues aurait dit ? », un mathématicien-géomètre qui a précédé donc Leibniz, et qui précède la découverte du calcul différentiel, qu'est-ce que Desargues aurait dit ? D'abord, le calcul différentiel.

Et historiquement, j'attends ce genre de question parce qu'il n'y a pas le moment où il n'y a pas de calcul différentiel et le moment où il y en a un. Quand il n'y a pas...

L'étudiant : *[Il interrompt Deleuze ; inaudible]*

Deleuze : Quand il n'y a pas le calcul différentiel, ils ont un calcul qui sert la même chose, qui n'a pas la perfection symbolique, et qui existe depuis les Grecs.

L'étudiant : *[Il continue à faire des remarques en interrompant Deleuze ; Deleuze lui répond à voix très basse, mais l'étudiant continue] ... a trouvé la tangente de la parabole selon la méthode leibnizienne, mais je suis persuadé que Desargues, Pascal ou [Philippe de] Lahire aurait eu la possibilité [14 :00] de résoudre le même problème suivant la méthode grecque en décrivant des rapports... [Inaudible]*

Deleuze : Non. *[Pause]* Non. *[Pause]* Non. Non, non, non. *[L'étudiant continue, mais Deleuze l'interrompt]* Avec quelle méthode ? Ecoute, tu es en train de dire n'importe quoi. C'est très simple, les problèmes de géométrie. Vous avez deux types de problème, enfin, à cette époque, qu'ils soient au Moyen Age, qu'ils soient chez les Grecs. Il y a deux types de problèmes, les problèmes où il est question de trouver des lignes dites droites et des surfaces dites rectilignes. La géométrie et l'algèbre classiques suffisent. Vous avez des problèmes, et vous obtenez les équations nécessaires; c'est ce qu'on appelle, Leibniz en parle, c'est la géométrie, si vous voulez, d'Euclide. Euclide, Apollonius, toute une direction [15 :00] de la géométrie. La géométrie n'a pas cessé de se trouver, déjà chez les Grecs, puis au Moyen-Age aussi parce que ça se complique de plus en plus, devant un type de problème d'une autre nature : c'est lorsqu'il faut chercher et déterminer des courbes et des surfaces curvilignes. Là où tous les géomètres sont d'accord : les méthodes classiques de la géométrie et de l'algèbre ne suffisent plus.

Les Grecs, donc, déjà qui vont traiter ces problèmes, doivent inventer une méthode spéciale ; c'est ce qu'on a retenu sous le nom de la méthode d'exhaustion, cette méthode d'exhaustion qui permet de déterminer les courbes et les surfaces curvilignes en tant qu'elles donnent des équations de degrés variés, à la limite infinie, une infinité de degré variés dans l'équation. C'est ces problèmes-là qui vont rendre nécessaire et qui vont inspirer [16 :00] la découverte du calcul différentiel, et la manière dont le calcul différentiel prend le relais de la vieille méthode d'exhaustion. Si vous rattachez un système mathématique, un symbolisme mathématique à, déjà, une théorie, si vous ne le rattachez pas au problème pour lequel il est fait, alors à ce moment-là, on ne peut plus rien comprendre. C'est pour ça que j'insiste énormément sur le point suivant : le calcul différentiel n'a de sens que si vous avez et si vous vous trouvez devant une équation dont les termes sont à des puissances différentes. Il n'est pas question que si vous n'aviez des équations dont les termes sont à des puissances différentes, de type x^2y , si vous n'avez pas ça, non seulement c'est un non sens de parler de calcul différentiel, il n'est même pas question que ce symbolisme [17 :00] soit créé ; ça serait un non-sens, ça serait un pur non-sens.

Or, c'est très bien de considérer la théorie qui correspond à un symbolisme, ou est impliqué par un symbolisme, mais vous devez aussi considérer complètement la pratique. Quelle pratique ? Quand tu invoques Desargues, c'est évident que Desargues, il a besoin de quoi et par rapport à quoi ? Il a besoin, en effet, déjà d'un symbolisme que, lui, il est forcé de créer. C'est que la

méthode d'exhaustion ne lui suffit pas. C'est précisément pour des problèmes de taille de pierres, des problèmes de, en gros, d'arrondissement, des problèmes de voûte, comment en faire une voûte ? Il y a toute une pratique, là. L'analyse infinitésimal aussi, on ne peut rien comprendre si on ne voit pas que précisément – c'est pour ça que j'essaie d'insister énormément là-dessus -- que toutes les équations physiques [18 :00] sont par nature des équations différentielles. Un phénomène physique ne peut être étudié, et là, Leibniz sera très fort, vous comprenez, parce que tout le thème de Leibniz, ce sera : Descartes ne disposait que de la géométrie et de l'algèbre et de ce que Descartes lui-même avait inventé sous le nom de géométrie analytique. Mais si loin qu'il ait été dans cette invention, ça lui donnait à la rigueur le moyen de saisir les figures et le mouvement, et encore, les figures et le mouvement sous l'espèce rectiligne.

Or l'ensemble des phénomènes de la nature étant finalement des phénomènes de type curviligne, ça ne marche pas. Descartes en reste aux figures et au mouvement. Leibniz traduira : c'est la même chose de dire que la nature procède de façon curviligne, ou de dire qu'au-delà des figures et du mouvement, [19 :00] il y a quelque chose, à savoir le domaine des forces, et au niveau même des lois du mouvement, Leibniz va tout changer, grâce précisément au calcul différentiel. Quand il dira – on verra ça plus tard – quand il dira que ce qui se conserve ce n'est pas MV , ce n'est pas masse et vitesse, ce qui se conserve, c'est MV^2 . A ne rien comprendre que là quand on retrouvera ce thème, la seule différence dans la formule, c'est l'érection de v à la puissance 2, c'est rendu possible par le calcul différentiel parce que c'est le calcul différentiel qui permet la comparaison des puissances et des rejets. Donc, il ne faut même pas dire à ce moment-là, pourquoi Descartes n'avait pas vu que ce qui se conservait, c'était MV^2 ? Pourquoi est-ce qu'il avait cru que c'était MV ? Descartes, évidemment, n'avait pas le moyen technique de dire MV^2 . Ce n'était pas possible. MV^2 , du point de vue du langage, [20 :00] et de la géométrie, et de l'arithmétique et de l'algèbre est un pur et simple non-sens.

Alors aujourd'hui, tout change. Avec ce qu'on sait en science aujourd'hui, on peut toujours expliquer que ce qui se conserve, c'est MV^2 sans faire aucun appel à l'analyse infinitésimale. Ça se fait dans les manuels de lycée, mais pour le prouver, et pour que la formule ait un sens, pour que la formule soit autre chose qu'un non-sens, il faut tout l'appareil du calcul différentiel. Mais, enfin, voilà, bon.

George Comtesse : [*Intervention inaudible*, 20 :45-23 :20] [*Au début, Deleuze lui dit* : Ah, oui, j'ai oublié ça]

Deleuze : Ecoute, pourquoi pas ? Pourquoi pas ? Mais je fais un peu la même réclamation que tout à l'heure. C'est que tu fais un schéma théorique très intéressant, mais à charge pour toi de tenir compte que c'est un fait, dans le domaine du calcul différentiel et axiomatique, le fait sur lequel j'aurais tendance à insister, sur un fait historique, c'est ceci : c'est que le calcul différentiel et l'axiomatique ont bien un point de rencontre, mais ce point de rencontre est de parfaite exclusion. [24 :00] Je veux dire que, historiquement, c'est très tardivement que se fait ce qu'on appelle, ce que certains historiens des mathématiques appellent le statut rigoureux du calcul différentiel. Le statut rigoureux du calcul différentiel, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que tout ce qui est convention ou du moins, tout ce qui, non, mettons, gardons le mot très vague de « convention », est expulsé du calcul différentiel. Or, qu'est-ce qui est convention, même pour Leibniz, qu'est-ce qui est artifice dans le calcul différentiel ? Ce qui est artifice, c'est tout un

ensemble de choses : l'idée d'un devenir, l'idée d'une limite du devenir, [25 :00] l'idée d'une tendance à approcher de la limite, tout ça, c'est considéré par les mathématiciens comme des notions absolument métaphysiques. L'idée qu'il y a un devenir quantitatif, l'idée qu'il y a une limite de ce devenir, l'idée qu'une infinité de petites quantités s'approchent de la limite, tout ça c'est considéré comme des notions absolument impures, donc comme réellement non axiomatiques ou non axiomatisables.

Donc, dès le début, je me dis, l'idée du calcul différentiel, que ce soit chez Leibniz, que ce soit chez Newton et chez leurs successeurs, n'est pas séparable et pas séparée d'un ensemble de notions jugées non rigoureuses et non scientifiques, et eux-mêmes sont tout prêts à le reconnaître. Alors, qu'est-ce qui se passe ? [26 :00] Il se passe qu'à la fin du 19^{ème} siècle et au début du 20^{ème}, le calcul différentiel ou l'analyse infinitésimale est dit de recevoir un statut rigoureusement scientifique. À quel prix ? On en chasse toute référence à l'idée d'infini; on chasse toute référence à l'idée de limite ; on chasse toute référence à l'idée de tendance à la limite. Qui c'est qui fait ça ? C'est-à-dire on va donner une interprétation et un statut du calcul qui est très curieux parce qu'il cesse d'opérer avec des quantités ordinaires, et on en donne une interprétation purement ordinale. Dès lors, ça devient un mode d'exploration du fini, du fini comme tel. Toute l'interprétation du calcul est changée. C'est un très grand mathématicien qui fait ça : c'est [Karl] Weierstrass. Mais c'est très tardif. [27 :00] Au point que, dans une axiomatique alors... Lui, il fait une axiomatique du calcul, mais à quel prix ? Il le transforme complètement. Au point que, aujourd'hui lorsque l'on fait du calcul différentiel, il n'y a plus aucune référence aux notions d'infini, de limite et de tendance à s'approcher de la limite, plus aucune référence à ces choses-là. Il y a une interprétation statique. Il n'y a plus aucun dynamisme dans le calcul différentiel. C'est la grande conquête de Weierstrass, une interprétation statique et ordinale du calcul. Vous trouverez, pour ceux que ce point intéresserait, il y a un livre qui, à la fin, comporte des appendices, il y a tout un appendice à la fin de ce livre, sur la manière dont l'interprétation actuelle du calcul différentiel se passe de toute référence aux notions d'infini ou d'infiniment petit. C'est le livre de [Jules] Vuillemin [*Deleuze l'épèle*] *Philosophie de l'algèbre* (1962). [28 :00]

Alors, là, il me semble que ce fait est très important pour nous parce que ça il doit bien nous montrer que les rapports différentiels... Bien plus, ça, tous les mathématiciens étaient d'accord, même avant l'axiomatisation, pour dire que le calcul différentiel interprété comme méthode d'exploration de l'infini était une convention impure. Et encore une fois, je ne cesse pas de le dire, Leibniz était le premier [à dire ça], mais seulement, il faut savoir quelle est alors la valeur symbolique. Mais, du point de vue et dans le nouveau sens que l'axiomatique donne à symbolique, si on expulse tout ce domaine, tout ce domaine impur, je peux dire alors vraiment, l'axiomatique, les relations axiomatiques et les rapports différentiels, bien non. Ils doivent absolument... Je me souviens d'un mathématicien du 19^{ème} siècle, par exemple, [29 :00] qui dit encore, c'est une expression qui... Il dit, oui, le calcul différentiel, ça a toujours été une hypothèse gothique, une hypothèse gothique. Il n'y a pas de pire injure pour un mathématicien, une hypothèse gothique, et sur ce point, jusqu'à ce que le calcul reçoive... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

Or, en ce sens, je dis, il y a opposition. Il y a opposition entre les rapports différentiels tels qu'ils sont interprétés jusqu'à la fin du 19^{ème} [siècle], et les exigences d'une axiomatique. Alors, ça

n'empêche pas qu'en effet, ... pourquoi ? Parce que l'infini a complètement changé de sens, de nature et finalement, il est complètement expulsé, le calcul. Alors ce que tu dis est très possible, mais à condition, presque, que tu arrives à montrer, il me semble, le point sur lequel porte l'opposition entre un ensemble de relations axiomatiques et les rapports différentiels.

Alors, moi, j'ai bien, j'ai bien [30 :00] juste là une vague idée, mais enfin... Si tu veux, il me semble qu'un rapport différentiel du type dy sur dx est tel qu'on l'extrait de x et y . Bon. En même temps, dy , ce n'est rien par rapport à y , c'est une quantité infiniment petite, dx , ce n'est rien par rapport à x , c'est une quantité infiniment petite. En revanche, dy sur dx , c'est quelque chose, mais c'est quelque chose de tout à fait autre que y sur x . Par exemple, si y sur x – comme tu as très bien dit – si y sur x désigne une courbe, dy sur dx désigne une tangente, et encore pas n'importe quelle tangente. Bon.

Je dirais donc que le rapport différentiel est tel qu'il ne signifie plus rien de concret, [31 :00] il ne signifie rien de concret par rapport à ce dont il est dérivé, c'est dire par rapport à x et à y , mais il signifie autre chose de concret -- et c'est par là qu'il assure le passage aux limites -- il assure autre chose de concret, à savoir un z .

L'étudiant : [*Inaudible*]

Deleuze : Bien sûr que non. Oh, ne complique pas les choses. Je ne dis pas que c'est forcément [*mot indistinct*]. [*Pause*] Comprenez ? C'est exactement comme si je disais que le calcul différentiel est complètement abstrait par rapport à une détermination du type a sur b , mais en revanche, il détermine un c . Tandis que la relation axiomatique, non. La relation axiomatique est complètement formelle de tous les points de vue, de tous les points de vue. Si elle est formelle par rapport à a et b , elle ne détermine pas un c qui lui serait concret. [32 :00] Donc elle n'assure pas du tout un passage. Ce serait toute l'opposition classique entre genèse et structure. L'axiomatique, c'est vraiment la structure commune à une pluralité de domaines, une structure commune à une multiplicité de domaines. Le calcul différentiel, ancienne manière... [*Deleuze est interrompu*]

L'étudiant : [*Inaudible ; Deleuze répond pendant qu'il parle : D'accord, d'accord*]

Deleuze : ... un peu comme, mais la différence est plus importante que la ressemblance, il me semble. [*Pause*] Bon, allez. On y va. [*Pause*]

Eh bien, eh bien, eh bien, la dernière fois, vous vous rappelez, peut-être on en était juste à mon second grand titre, et ce second grand titre portait sur : Substance, Monde, et Compossibilité. [33 :00] Et on avait vu la première partie de ce grand titre. Et la première partie essayait de dire, qu'est-ce que c'est que Leibniz appelle l'analyse infinie ? Et la réponse était ceci – notre réponse, mais on avait cherché beaucoup – notre réponse était ceci : l'analyse infinie a trait à ceci, ou bien remplit la condition suivante, elle apparaît dans la mesure où la continuité et les petites différences ou différences évanouissantes se substituent à l'identité. C'est lorsque l'on procède par continuité et différences évanouissantes que l'analyse devient proprement analyse infinie. Donc on avait essayé [34 :00] d'expliquer pourquoi et je ne reviens pas dessus.

Et je tombe sur le deuxième aspect de la question ; dès lors, voyez, il y aurait analyse infinie, il y aurait matière à analyse infinie lorsque je me trouve devant un domaine qui n'est plus directement régi par l'identique, par l'identité, mais un domaine qui est régi par la continuité et les différences évanouissantes. On arrivait à une réponse relativement claire.

D'où deuxième aspect du problème : qu'est-ce que c'est que la compossibilité ? Qu'est-ce que ça veut dire que deux choses sont compossibles ou non compossibles ? Et là, on voit bien en quoi le problème est lié. Encore une fois, Leibniz nous dit que Adam non-pécheur, un Adam qui n'aurait pas péché, c'est possible en soi mais ce n'est pas compossible [35 :00] avec le monde existant. Donc il se réclame d'une relation de compossibilité qu'il invente, et vous sentez que c'est très lié à l'idée d'analyse infinie. Bon, mais il faudrait le montrer, il faudrait ... pourquoi, où est le problème ? Le problème c'est que l'impossible à première vue, ça ne peut pas être le contradictoire ; ce n'est pas la même chose que le contradictoire. [Pause] En effet, et pourtant, et pourtant c'est compliqué parce que, encore une fois, vous retenez l'exemple. Adam non-pécheur, c'est impossible avec le monde existant, il aurait fallu un autre monde. Bien. Je ne vois que trois solutions possibles ; si on dit ça, je ne vois que trois solutions possibles pour essayer de caractériser la notion [36 :00] d'impossibilité.

Première solution : on dira qu'il faut bien que d'une manière ou d'une autre, l'impossibilité implique une espèce de contradiction logique. A la rigueur, on me consentira que, il faut bien, oui, ça veut dire qu'il faut qu'il y ait contradiction finalement entre Adam non-pécheur et le monde existant. [Pause] Est-ce qu'on peut bien aller dans cette voie ? Oui, à première vue, on peut toujours me consentir ceci, on peut toujours me consentir ceci, il y aurait contradiction logique entre Adam non-pécheur et le monde existant, seulement cette contradiction, on ne pourrait la dégager qu'à l'infini; ce serait une contradiction infinie. Alors qu'il y a une contradiction finie entre cercle et carré, il n'y a qu'une contradiction infinie entre Adam non-pécheur et le monde. [37 :00] On peut toujours dire ça.

Certains textes de Leibniz vont dans ce sens. Mais encore une fois nous savons déjà qu'il faut se méfier des niveaux des textes de Leibniz. En fait, tout ce qu'on a dit précédemment impliquait que la compossibilité et l'impossibilité soient vraiment une relation originale irréductible à identité/contradiction, identité contradictoire. Bien plus, on a vu, en vertu de notre première partie, on a vu que l'analyse infinie, ce n'était pas une analyse qui découvrait l'identique à l'issue d'une série infinie de démarches. En effet, tous nos résultats de la dernière fois c'était que, loin de découvrir l'identique à la fin d'une série, à la fin d'une série infinie, -- déjà, ça ne veut rien dire, c'est un non-sens -- à la limite d'une série infinie de démarches, loin de procéder ainsi, l'analyse infinie [38 :00] substituait le point de vue de la continuité à celui de l'identité. Donc c'est un autre domaine que le domaine identité/contradiction.

Une autre solution -- mais alors que je dis très rapidement parce que là aussi certains textes de Leibniz aussi la suggèrent -- c'est que ça dépasse notre entendement parce que notre entendement est fini, dès lors la compossibilité, cette fois-ci, serait bien une relation originale, mais on ne saurait pas quelle est sa racine. La racine de cette relation nous échapperait. Le fondement de cette relation nous échapperait. Bon. Il va de soi que ni l'une ni l'autre des deux directions ne peuvent nous satisfaire. Donc, c'est très simple. Nous réclamons une spécificité de la relation de compossibilité et d'impossibilité, une nature propre pour cette relation, qui soit liée en même

temps à la nature de l'analyse infinie, c'est-à-dire à tout ce qu'on a vu précédemment sur le continu et les différences évanouissantes. [39 :00]

Or, je me demande -- et c'est là, c'est là d'où je voulais partir -- on se demande dans quelle voie aller ? Qu'est-ce qu'il va nous fournir ? Mais ça devient intéressant, il invente un nouveau type de relation, le compossible et l'incompossible. Ça devient très riche parce qu'il peut ... vous voyez, dès lors, tout l'éventail d'objections, de critiques qu'il peut se donner par rapport à les philosophies antérieures. Il dit, oh oui, les autres, qu'est-ce qu'ils ont vu ? Les uns, ils ont cru que tout était nécessaire ; les autres, ils ont bien vu qu'il y avait le possible et le nécessaire ; mais Leibniz, il dit, je vous apporte un nouveau domaine : il n'y a pas seulement le possible et le nécessaire et le réel. Il y a le compossible et l'incompossible. Il prétendait couvrir toute une région de l'être.

Découvrir ça pour un philosophe, ça veut dire quoi ? Ça implique au moins que [40 :00] il ne se contente pas de nous dire, je ne sais pas d'où ça vient. Il peut le dire sans un texte, ah ben oui, ça dépasse notre entendement ; il peut le dire comme ça en passant. Mais il faut bien qu'il s'y mette pour une bonne fois. Alors là, ce qui me trouble, c'est que ... voilà l'hypothèse que je voudrais faire : que, d'une part, Leibniz est un homme pressé parce qu'il écrit dans tous les sens, partout, il ne publie pas ou très peu de choses de son vivant. Leibniz a toute là, tous les éléments, toute la matière, tous les matériaux pour donner une réponse relativement précise à ce problème. Forcément puisque c'est lui qui l'invente, c'est lui qui a la solution. Et puis qu'est-ce qui a fait qu'il n'ait pas regroupé tout ça ? D'où est-ce que ça vient ?

Voilà l'hypothèse que je voudrais faire ; je le dis, j'essaie de la dépêcher parce qu'il faut procéder par ordre tellement c'est, encore une fois, délicate et amusante, cette histoire. Je crois que ce qui va donner une réponse à ce problème, [41 :00] et à la fois de l'analyse infinie et de la compossibilité, c'est une théorie très, très curieuse que Leibniz est sans doute, peut-être, le premier à introduire en philosophie, et qu'on pourrait appeler la théorie des singularités. Chez Leibniz, la théorie des singularités, qui est éparse, qui est partout – je ne peux pas vous citer un livre où elle ne soit ... elle est partout – elle est partout ; on risque même de lire des pages de Leibniz et ne pas voir qu'on est en plein dedans tellement il est discret ou tellement qu'il l'habite à certains moments.

La théorie des singularités me paraît avoir deux pôles chez Leibniz : il faudrait dire que c'est une théorie mathématico-psychologique d'où, vous voyez, notre objet aujourd'hui, notre travail aujourd'hui, ce serait, si j'essaie de bien numéroter, ce serait : qu'est-ce que c'est qu'une singularité au niveau mathématique ? [42 :00] Qu'est-ce que c'est que ce drôle de notion, singularité, singularité pour les mathématiciens ? *[Pause]* Et qu'est-ce que Leibniz vient faire là-dedans, qu'est-ce qu'il crée là-dedans ? Est-ce que c'est vrai qu'il fait la première grande théorie des singularités en mathématiques ? Deuxième question : qu'est-ce que c'est que, alors quelque chose d'absolument nouveau, la théorie leibnizienne psychologique des singularités, des singularités psychologiques ? *[Pause]*

Et dernière question – ça nous fait donc trois questions pour aujourd'hui, c'est beaucoup – dernière question : en quoi la théorie mathématico-psychologique des singularités, telle qu'elle est esquissée chez Leibniz, nous donne-t-elle une réponse à la question : qu'est-ce que le

compossible, qu'est-ce que l'impossible, et en définitif, qu'est-ce que l'analyse infinie ?
[Pause] [43 :00] Voilà. Eh bien, c'est tout ça que je voudrais bien qu'on fasse.

Car en effet, donc, je commence par le premier point. Qu'est-ce que c'est que cette notion mathématique de singularité ? Et en quoi est-ce que c'est intéressant, et pourquoi est-ce que c'est tombé ? Il me semble, c'est dommage... Il faudrait voir ; en philosophie, c'est tout le temps des occasions comme ça : il y a quelque chose qui pointe à un moment, et puis ce sera lâché. Il me semble que c'est le très beau cas d'une théorie qui a été vraiment plus que esquissée par Leibniz, puis il n'y a pas eu de suite, comme si il y a eu une chance là, et puis... Est-ce qu'il y a un moyen aujourd'hui de la reprendre ; est-ce que... est-ce que ce serait intéressant pour nous, et pourquoi ça serait intéressant ?

Je dis là que, moi, je suis toujours partagé entre deux choses quant à la philosophie : l'idée que la philosophie ne présuppose pas un savoir spécial, [44 :00] que vraiment en ce sens n'importe qui est apte à la philosophie, et en même temps que on ne peut pas en faire si l'on n'est pas sensible à une certaine terminologie de la philosophie, et que la terminologie vous pouvez toujours la créer, -- la bonne terminologie, elle est par nature créée, mais vous ne pouvez pas la créer n'importe comment. C'est pour ça que ce qui n'existe pas, à mon avis, bien qu'il y en ait en apparence, un dictionnaire de philosophie serait une chose très, très importante. -- Je crois que c'est très difficile de faire de la philosophie si vous ne savez ce que c'est que des termes comme : catégories, concept, idée, a priori, a posteriori, exactement comme on ne peut pas faire de mathématiques si on ne sait pas ce que c'est que a, b, x, y, etc., variables, constantes, équations; il y a un minimum. Or, je remarque que, de tout temps, la logique... Mais, il ne faut pas vous inquiéter ; en même temps, vous pouvez l'apprendre à fur et à mesure. C'est simplement [45 :00] vous ne ferez pas de la philosophie si vous n'attachez pas de l'importance à ces points-là.

Singulier, ça vient d'où ? Singulier, ça existe de tout temps dans un certain vocabulaire logique. Seulement, ça se dit par rapport à quoi, singulier ? C'est déjà intéressant, là ; c'est à vous de réfléchir là-dessus. Singulier se dit par différence et, en même temps, en relation avec universel. Pourquoi j'éprouve le besoin de dire ça ? Parce qu'il y a un autre couple de notions, il y a un autre doublet, il y a un autre couple de notions, c'est particulier, qui se dit en référence à quoi ? Qui se dit en référence à général. Si vous confondez tout, vous emploieriez particulier et singulier comme se valant, général et universel comme se valant. A ce moment-là, ce n'est pas mal, ce n'est pas mal, ce n'est pas difficile, tout ça, mais il faut y réfléchir sur [46 :00] le singulier et l'universel. C'est un rapport l'un avec l'autre; le particulier et le général, c'est en rapport. Qu'est-ce que c'est qu'un jugement de singularité, ce n'est pas la même chose qu'un jugement dit particulier, ce n'est pas la même chose qu'un jugement dit général.

Voilà, en gros, peu importe ; je ne développe pas parce que ce n'est pas mon affaire, là. Je dis juste que, formellement, singulier était pensé, dans la logique classique, en référence avec universel. Et ça n'épuise pas forcément une notion ; quand les mathématiciens emploient l'expression de singularité, eux, ils la mettent en rapport avec quoi ? Là, il faut se laisser guider par les mots. [Fin de la cassette] [46 :39]

Partie 2

[*Texte fourni par Web Deleuze*] : Il y a bien une étymologie philosophique, ou bien une philologie philosophique. Singulier en mathématique se distingue ou s'oppose à] régulier. Le singulier, c'est ce qui sort de la règle. Bon, on n'a pas l'air de dire grand-chose. Il y a un autre couple de notions employées par les mathématiciens, et là, contrairement à ce que je viens de dire, [47 :00] mais pour des raisons évidentes, je vais les confondre : c'est remarquable et ordinaire. [*Pause*] Vous avez singulier-régulier, remarquable-ordinaire. Ce n'est pas tout à fait la même chose puisque les mathématiciens nous disent qu'il y a des singularités remarquables et des singularités qui ne sont pas remarquables. Mais nous, par commodité, accordez-moi ça parce que Leibniz ne fait pas encore cette distinction entre le singulier non remarquable et le singulier remarquable ; Leibniz emploie comme équivalents singulier, remarquable et notable. Si bien que quand vous trouverez le mot notable chez Leibniz dans un texte, même très rapide, dites-vous que nécessairement il y a un clin d'oeil, que ça ne veut pas dire bien connu. [48 :00] Quand il dit quelque chose de « notable », il engrosse, à la lettre, il engrosse le mot d'une signification insolite. Vous me direz, pourquoi il ne prévient pas ? S'il prévenait d'abord, il n'y aurait pas ce style ; ce n'est pas son affaire, prévenir. Quand il parlera d'une perception notable, dites-vous qu'il est en train de dire quelque chose.

Quel intérêt pour nous ? Il faut que vous compreniez : voilà que les mathématiques représentent par rapport à la logique déjà un tournant. L'usage mathématique du concept de singularité oriente la singularité sur un rapport avec l'ordinaire ou le régulier, et non plus avec l'universel. On nous convie à distinguer ce qui est singulier et ce qui est ordinaire ou régulier. Quel intérêt pour nous ? [49 :00] Comprenez, si quelqu'un me dit un jour, supposez quelqu'un – on pourra se demander, qui peut dire ça ? – mais supposez quelqu'un qui dise : dans la philosophie, ça ne va pas fort parce que la théorie de la vérité s'est toujours trompée. On s'est toujours trompé parce qu'on s'est avant tout demandé dans une pensée qu'est-ce qui était vrai et qu'est-ce qui était faux. Or, vous savez, supposez là cette voix anonyme, qui passe par la mienne, ce n'est pas ça qui compte. Ce n'est pas le vrai et le faux dans une pensée qui comptent, c'est le singulier et l'ordinaire.

Qu'est-ce qui est singulier, qu'est-ce qui est remarquable, qu'est-ce qui est notable dans une pensée ? Ou bien qu'est-ce qui est ordinaire, [50 :00] et qu'est-ce que ça veut dire qu'il y aurait quelque chose d'ordinaire ? Je pense que, lui, n'a rien à voir avec les mathématiques, qui vient bien plus tard, qui s'appelle Kierkegaard et qui, bien plus tard, dira que la philosophie a toujours ignoré l'importance d'une catégorie qui est celle de l'intéressant. Qu'est-ce qui est intéressant ? [*Pause*] Du coup, ce n'est peut-être pas vrai que la philosophie l'ait toujours ignoré. Il y a au moins un concept philosophico-mathématique de la singularité qui a peut-être quelque chose d'intéressant à nous dire sur le concept d'intéressant. Bon, c'est juste ça.

Ce grand coup de mathématiques, [c'est que] la singularité n'est plus pensée par rapport à l'universel, elle est pensée par rapport à l'ordinaire ou au régulier. Le singulier, c'est ce qui sort de l'ordinaire et du régulier. Vous me direz, ça ne va pas loin. [51 :00] Si, le dire, ça va déjà très loin, puisque le dire indique que, dès lors, on veut faire de la singularité un concept philosophique, quitte à trouver les raisons de le faire dans un domaine qui est favorable, à savoir les mathématiques.

Or, dans quel cas les mathématiques nous parlent-elles du singulier et de l'ordinaire ? [*Pause*] La réponse est simple, immédiatement -- je dis des choses très, très simples exprès -- à propos de

certain points pris dans une courbe. Pas forcément dans une courbe, on va voir, tout à l'heure, mais notamment, à propos de certains points pris dans une courbe ou prélevés sur une courbe, ou bien, mettons, à propos de toute figure beaucoup plus généralement. [52 :00] Une figure pourra être dite, je crois que c'est nécessaire, mais on peut dire qu'une figure comporte par nature des points singuliers et d'autres qui sont réguliers ou ordinaires. Pourquoi ça, une figure ? Parce que une figure, c'est quelque chose de déterminé ! Alors le singulier et l'ordinaire ça ferait partie de la détermination, tiens ça serait intéressant ! Vous voyez qu'à force de ne rien dire et de piétiner, on avance beaucoup. Pourquoi pas définir la détermination en général ? C'est très difficile de définir la détermination en général. Je me dis, tiens, est-ce qu'on ne pourrait pas définir la détermination en général en disant que c'est une combinaison de singulier et d'ordinaire, et toute détermination serait comme ça ? Bon, peut-être, hein ?

Mais alors en quoi... On va très, très doucement. Je prends une figure très simple : un carré. [Pause] [53 :00] Votre exigence légitime serait de me demander, qu'est-ce que c'est les points singuliers d'un carré ? Pas difficile, les points singuliers d'un carré, il y en a quatre, il y en a quatre. [Pause] Voyez, c'est les quatre sommets a, b, c, d. [Pause] Bon, On va chercher à définir une notion, à définir la singularité, mais on en reste à des exemples, pour que, vraiment... Là, on fait une recherche enfantine ; j'insiste là-dessus : on parle de mathématiques, mais on n'en sait pas un mot. On sait juste qu'un carré a quatre côtés, donc il y a quatre points singuliers que je peux appeler, pour employer un mot plus compliqué, qui sont des *extremum, extremum*. Il y a quatre *extremum*. -- Vous allez voir pourquoi ; je ne fais pas le clown [54 :00] en le disant parce que j'ai besoin de ce terme ; vous allez voir pourquoi -- C'est les points qui marquent précisément que une ligne droite est finie, et que une autre, d'orientation différente, à 90° commence. Qu'est-ce que ce sera, les points ordinaires ? Ce sera l'infinité des points qui composent chaque côté du carré ; mais les quatre extrémités seront à ce qu'on dit des points singuliers. [Pause] D'accord ? Bon.

Question : un cube, combien lui donnez-vous de points singuliers ? [Pause] Je vois votre stupeur peinée ! [Rires] [55 :00] [Quelqu'un répond, inaudible] Voilà ! Très bien. – Je suis déçu ; j'espérais que vous alliez dire douze – [Rires] Il y a huit points singuliers dans un cube. Voilà, si vous avez déjà compris ça, vous avez compris énormément. Voilà ce que, en géométrie la plus élémentaire, on pourra appeler les points singuliers : les points qui marquent l'extrémité d'une ligne droite là. Vous sentez que ce n'est qu'un début.

J'opposerais donc les points singuliers et les points ordinaires. [Pause] Un effort : une courbe. [Pause] Ah bon, une courbe, une figure rectiligne – voilà ma question, et par là, on retrouve une remarque qu'on faisait [56 :00] tout à l'heure de ce qu'on disait en introduction -- une figure rectiligne, peut-être, il faudrait réfléchir, mais peut-être est-ce que je peux en dire d'une figure rectiligne que les points singuliers sont nécessairement des *extremum* ? Peut-être pas ; à vous de voir ; supposons, à première vue, je peux dire quelque chose comme ça. Pour une courbe, ça se gâte. Prenons l'exemple le plus simple : un arc de cercle, -- Là, j'en ai assez du tableau, je fais là, je fais les figures dans l'air... Vous me suivez bien. -- Je fais un arc de cercle, comme ça ; alors, ça dépend de où [57 :00] je placerais l'ordonnée, concave, à votre choix concave ou convexe. Et je fais un deuxième arc en dessous, convexe si l'autre est concave, concave si l'autre est convexe. Voyez ? Voyez, hein ? [Rires] Les deux se rencontrent en un point. Je trace une ligne droite en dessous que j'appelle, conformément à la nature des choses, -- je me trainerai jusqu'au tableau si

vous voulez, mais c'est très cassant -- l'ordonnée. Je trace l'ordonnée. [*Deleuze se tourne quand même au tableau*] [58 :00] J'élève mes perpendiculaires à l'ordonnée, voyez. ... [*Pause, lorsque Deleuze se met au tableau ; commentaires et rires des étudiants*] Il n'y pas de craie ! Il n'y a pas de craie... Oh, là, là... [*Pause*]

Alors je l'écris en tout petit, hein ? Je veux bien faire un dessin mais à condition que [*inaudible à cause des voix*] [*Pause*] C'est pas mal, hein ? [59 :00] [*Deleuze dessine en commentant*] A-B, X-Y, vous voyez ? Compris ? A-B là, X-Y là, là, là, là. [*Pause*] A-B, A-B, A-B, par rapport – suivez-moi bien – A-B, où c'est ? C'est au point de rencontre des deux cercles [60 :00], des deux arcs de cercle à l'ordonnée. A-B, c'est le plus long segment par rapport à cet arc de cercle, et c'est le plus court par rapport à l'autre. [*Pause*] Comprenez ? Formidable. [*Pause*] Deuxième point : ça, c'est le plus court ou le plus long, au choix. Tout dépend de si vous avez pris l'arc concave ou l'arc convexe. [*Pause*] Deuxième caractère : c'est le seul qui soit unique, c'est le seul segment qui soit unique. [61 :00] C'est simple, on ne peut pas dire, mais c'est intéressant.

Ici je précise, autrement j'aurais l'air de perdre votre temps, c'est un exemple de Leibniz, dans un texte dont le titre est exquis: "Tentamen Anagoricum", un petit opuscule de sept pages qui est un chef d'oeuvre, et qui veut dire en latin « essais analogiques ».¹⁹

Alors, je dis deux choses : AB a donc deux caractéristiques : c'est le seul segment élevé à partir de l'ordonnée à être unique ; tous les autres ont, comme dit Leibniz, un double, un petit jumeau, il va jusqu'à dire. En effet, xy a son miroir, son image dans x'y', [62 :00] et vous pourrez vous rapprocher avec des différences évanouissantes de AB, il n'y a que AB qui soit unique, sans jumeau. Deuxième point : AB peut être dit également un maximum ou un minimum, [*Pause*] maximum par rapport à l'un des arcs de cercle, minimum par rapport à l'autre. Ouf, vous avez tout compris. Je dirais que AB est une singularité.

Pourquoi est-ce que j'ai introduit cet exemple ? Pour compliquer un peu. J'ai introduit l'exemple de la courbe la plus simple : un arc de cercle. J'ai compliqué un peu en quoi ? Parce que ce que j'ai montré, [63 :00] c'est que point singulier n'est pas nécessairement lié, n'est pas restreint à l'extremum ; il peut très bien être au milieu, et dans ce cas-là il est au milieu, et c'est soit un minimum, soit un maximum, soit les deux à la fois. D'où l'importance, peut-être sentez-vous, d'un calcul que Leibniz contribuera à pousser très loin, et qu'il appellera le calcul des, en latin aussi, des *maximis* et des *minimis*, le calcul des maximum et des minimum, et puis encore aujourd'hui, il a une importance immense, par exemple, dans les phénomènes de symétrie, dans les phénomènes physiques, dans les phénomènes optiques. Dans les phénomènes optiques, le calcul des maximum [64 :00] et des minimum a une très, très grande importance. Je dirais donc voilà un point singulier ; mon point A est un point singulier; tous les autres sont ordinaires, déjà, ou réguliers. Ils sont ordinaires ou réguliers de deux manières : [*Pause*] c'est qu'ils sont en dessous du maximum et au-dessus du minimum, et enfin ils existent en double. Donc on précise un peu cette notion d'ordinaire. C'est un autre cas. J'étais parti du carré, là, et on est dans des arcs de cercle ; c'est un autre cas ; c'est une singularité d'un autre cas.

Nouvel effort : prenez une courbe complexe. Une courbe complexe, ça sera quoi ? Là, aussi, [65 :00] il ne faut pas que cela concerne des choses très, très difficiles. Qu'est-ce qu'on appellera des singularités ? Elle a des singularités ; une courbe complexe se définit par ses singularités. Les

singularités d'une courbe complexe, c'est quoi au plus simple ? Au plus simple, c'est les points au voisinage desquels – tiens, c'est formidable ; à force de dire des choses simples et de dire des choses débiles, vous comprenez ? On est en train d'engranger quant à la construction d'un concept mathématico-philosophique beaucoup de choses – voisinage, un point singulier a un voisinage. Même si peu que vous connaissez en mathématiques, vous savez que la notion de voisinage est très différente de la notion de contiguïté, [66 :00] est une notion clé, par exemple, dans tout le domaine de mathématiques extrêmement riche, à savoir la topologie, et c'est la notion de singularité qui est capable de nous faire comprendre ce que c'est que le voisinage. Donc au voisinage d'une singularité quelque chose change, c'est-à-dire que la courbe croît ou décroît. [Pause] Une courbe a des moments... Vous voyez, je ne fais pas le dessin, elle croît ou elle décroît. Ces points de croissance ou de décroissance, je les appellerai des singularités. L'ordinaire, c'est quoi ? C'est la série, c'est ce qui est entre – vous voyez, on progresse – l'ordinaire, c'est ce qui est entre deux singularités; ça va du voisinage d'une singularité au voisinage d'une autre singularité, [67 :00] c'est de l'ordinaire ou du régulier. Essentiel, il me semble.

Comprenez ? C'est un domaine complètement, par rapport à la philosophie classique, complètement ... bon. J'en ai déjà trop dit ; j'en profite pour dire, du coup, pourquoi ? Dès lors, on saisit comme des rapports, comme des épousailles très étranges : la philosophie dite classique, est-ce qu'elle n'a pas son sort relativement lié, et inversement, avec la géométrie, l'arithmétique et l'algèbre classique, c'est-à-dire avec les figures rectilignes. Vous me direz, mais les figures rectilignes comprennent déjà des points singuliers, d'accord ; mais comprenez : une fois que j'ai découvert et construit la notion mathématique de singularité, je peux dire que c'était déjà là dans les figures rectilignes les plus simples. Jamais les figures rectilignes les plus simples ne m'auraient donné une occasion consistante, une nécessité réelle de construire la notion de singularité. C'est simplement au niveau des courbes complexes que ça s'impose. [68 :00] Une fois que je l'ai trouvé au niveau des courbes complexes, alors là oui, je reviens en arrière et je peux dire : ah, mais c'était déjà dans un arc de cercle ; ah, mais c'était déjà dans une figure simple comme le carré rectiligne, mais avant vous ne pouviez pas.

L'étudiant en maths [du début de la séance] : [Bref commentaire inaudible]

Deleuze [dans une voix qui râle] : ... pitié... mon Dieu ... il m'a cassé, puisque... [Rires] Vous savez, c'est fragile, parler, c'est fragile. [Pause ; la voix de Deleuze est presque au niveau d'un chutotement ; les étudiants sont très silencieux] Oui, enfin, autant répondre à ça avec la méthode d'exhaustion, et d'appliquer la méthode d'exhaustion qui était une méthode pré-différentielle. [Pause] [69 :00] Non, c'est ... je ne sais plus.

L'étudiant essaie de continuer, mais Deleuze l'arrête, en hurlant : Ah, pitié, pitié, pitié. Ah non, écoute, je te laisserai parler une heure quand tu veux, mais pas maintenant ... oh là, là ... C'est le trou. [Pause, Deleuze doit se remettre un peu ; quelqu'un lui parle et il répond] Ah, non, ah, non, c'est ce qu'il y a dans ma tête ...

Deuxième type de singularité: les nœuds, les nœuds, où viennent se croiser une infinité de courbes définies par l'équation. Troisième type de singularité : les foyers autour desquels ces courbes tournent en s'en rapprochant [72 :00] à la façon d'une spirale. [Pause] Enfin quatrième

type de singularité : les centres autour desquels les courbes se présentent sous forme de cycle fermé, les centres autour desquels les courbes se présentent sous forme de cycle fermé. Et Poincaré dans la suite du mémoire explique, et c'est un de ses grands mérites mathématiques selon lui, est d'avoir poussé la théorie des singularités en rapport avec la théorie des fonctions ou des équations différentielles.

Pourquoi est-ce que je cite cet exemple de Poincaré ? C'est que déjà, les notions équivalentes, vous les trouveriez chez Leibniz. Là se dessine déjà tout un très curieux paysage, avec les cols, les foyers, les centres. C'est vraiment comme une espèce, on ne sait pas quoi vraiment dire, d'astrologie de géographie mathématique. Je cite cet exemple [73 :00] parce que, vous voyez, on est allé du plus simple au plus complexe : je veux dire, au niveau d'un simple carré, d'une figure rectiligne, les singularités c'étaient des extremum; au niveau d'une courbe simple, vous aviez des singularités encore très faciles à déterminer, dont le principe de détermination était facile, la singularité c'était le cas unique qui n'avait pas de jumeau, ou bien c'était le cas ou maximum et minimum s'identifiaient. Là vous avez des singularités de plus en plus complexes quand vous passez à des courbes plus complexes. Donc le domaine des singularités est à proprement parler comme infini.

Quelle va être la formule ? Là, je supplie qu'on aille vite parce que vous allez voir en quoi c'est fait. Je reprends le thème de tout à l'heure. Tant que vous avez à faire à des problèmes dits rectilignes, c'est-à-dire où il s'agit de déterminer des droites ou des surfaces rectilignes, vous n'avez pas besoin du calcul [74 :00] différentiel. Vous avez besoin du calcul différentiel lorsque vous vous trouvez devant la tâche de déterminer des courbes et des surfaces curvilignes. Ça veut dire quoi ? Ce n'est pas par hasard. C'est que la singularité – c'est la seule chose que je dise quant au calcul différentiel -- en quoi est-ce que la singularité est liée au calcul différentiel ? C'est que le point singulier, c'est le point au voisinage duquel le rapport différentiel dy sur dx change de signe. Par exemple : sommet, sommet relatif d'une courbe avant qu'elle ne décroisse, avant qu'elle ne descende. Donc vous direz que le rapport différentiel change de signe. Il change de signe à cet endroit, dans quelle mesure ? Là, c'est très bien expliqué dans tous les manuels : dans la mesure où il devient égal, au voisinage de ce point, il devient égal à zéro ou à l'infini. C'est le thème du minimum et du maximum que [75 :00] vous retrouvez là. Peu importe.

Je veux dire juste, voilà un ensemble, tout cet ensemble que je viens d'essayer de dire avec cet écoulement si fâcheux, consiste à dire : voyez l'espèce de relation qu'on a entre singulier et ordinaire, tel que vous allez définir le singulier en fonction des problèmes curvilignes en rapport avec le calcul différentiel, et dans cette tension ou cette opposition entre point singulier et point ordinaire, ou point singulier et point régulier. C'est ça, mettons, c'est ça que les mathématiques nous fournissent comme matériau de base, et encore une fois, si il est vrai que dans certains cas, les cas les plus simples, le singulier c'est l'extrémité, dans d'autres cas simples, c'est le maximum ou le minimum ou même les deux [76 :00] à la fois; les singularités-là développent des rapports de plus en plus complexes au niveau des courbes de plus en plus complexes.

Voilà, supposons qu'il n'y ait rien d'autre, je retiens la formule suivante : une singularité est un point au voisinage duquel – ça, c'est presque, oui, ce qu'il faut en retenir – une singularité prise ou prélevée sur une courbe, ou déterminée sur une courbe, est un point au voisinage duquel le rapport différentiel change de signe, et la singularité, le point singulier a pour propriété de se

prolonger sur toute la série des ordinaires qui en dépendent jusqu'au voisinage de la singularité suivante. Donc je dis que la théorie des singularités est inséparable d'une théorie ou d'une activité [77 :00] ou technique de prolongement.²⁰ Alors, comprenez, ça va peut-être nous faire un grand pas en avant.

Est-ce que ce ne serait pas dès lors une définition possible, ou des éléments pour une définition possible de la continuité ? Il ne serait pas facile de définir la continuité surtout en rapport avec des points. Je dirais que la continuité ou le continu – je dis ça comme ça, d'avoir ... -- la continuité ou le continu, c'est le prolongement d'un point remarquable sur une série d'ordinaires, d'un point singulier sur une série d'ordinaires, jusqu'au voisinage de la singularité suivante. Du coup, je suis très content ! Je suis extrêmement content parce que j'ai enfin une espèce de définition, même si elle ne nous satisfait pas, même si on est amené à la remanier, j'ai une première définition hypothétique de ce qu'est le continu. [78 :00] Et remarquez que c'est d'autant plus bizarre que pour obtenir cette définition du continu, je me suis servi de ce qui en apparence introduit une discontinuité, à savoir une singularité où quelque chose change; or loin que ça s'oppose, c'est elle qui me permet cette définition approximative. Tant que je peux prolonger une singularité, c'est du continu. Bon, voilà. C'est tout pour le domaine mathématique.

Je passe à l'autre domaine parce que, et en faisant semblant qu'il n'y a aucun rapport, et vous sentez bien que chez Leibniz, ce n'est pas comme ça, qu'il y a évidemment rapports entre les deux domaines. C'est le domaine cette fois-ci psychologique. [Pause] Et Leibniz nous dit, il nous dit finalement une chose déjà très curieuse. Il nous dit, ben oui, tout le monde, nous savons tous que [79 :00] nous avons des perceptions, que par exemple je vois du rouge, c'est du qualitatif, je vois du rouge ; j'entends le bruit de la mer, un thème qui revient constamment chez lui, j'entends le bruit de la mer ; assis sur la plage, j'entends le bruit de la mer. Et puis, je vois du rouge, et puis voilà, tout ça, quoi, et ce sont des perceptions. Bien plus, dit-il, on devrait leur réserver un nom spécial, on verra pourquoi, parce qu'elles sont conscientes. C'est la perception douée de conscience, la perception douée de conscience, c'est-à-dire la perception perçue comme telle par un moi, nous l'appelons aperception, comme apercevoir. Car en effet c'est *la* perception que j'aperçois. Donc réservons-lui un nom spécial, aperception ; [80 :00] une aperception, ça signifie une perception consciente.

Et Leibniz nous dit la chose suivante, qui à première vue paraît quand même très bizarre, très... on se dit pourquoi pas, mais pourquoi : il faut bien -- et encore c'est le cri, c'est le cri qui anime alors le concept – il faut bien dès lors qu'il y ait des perceptions inconscientes dont nous ne nous apercevons pas. Ces perceptions inconscientes dont nous ne nous apercevons pas, on va les appeler « petites perceptions », petites perceptions ; nous ne nous en apercevons pas. Vous comprenez, c'est important, parce qu'alors, c'est des perceptions inconscientes. Pourquoi le faut-il ? [81 :00] Pourquoi est-ce qu'il faut ?

Bizarrement, Leibniz va donner deux raisons ; or c'est deux raisons, vous voyez, ça va tellement de soi, mais je voudrais faire la même chose, là, que pour les singularités, dire des choses tellement évidentes que... dans les textes parfois, il les donne ensemble, mais en fait, il y a deux raisons : c'est que nous nous apercevons, nos aperceptions, nos perceptions conscientes, sont toujours globales. Ce dont nous nous apercevons, c'est toujours d'un tout, que ce tout soit relatif, qu'il soit changeant. Ce que nous saisissons par la perception consciente, c'est des totalités

relatives. Or il faut bien qu'il y ait des parties puisqu'il y a du tout, et ça c'est un raisonnement que Leibniz fait constamment, il faut bien qu'il y ait du simple [82 :00] si il y a du composé ; il l'érige à la hauteur de principe; et ça ne va pas de soi d'ailleurs ; vous comprenez ce qu'il veut dire ? Il veut dire qu'il n'y a pas d'indéfini, et ça va si peu de soi que ça implique l'infini actuel. Il faut qu'il y ait du simple puisqu'il y a du composé. Il y a des gens qui penseront que tout est composé à l'infini, ce seront les partisans de l'indéfini, mais Leibniz pour d'autres raisons pense que l'infini est actuel, donc il faut bien qu'il y ait dit ça. Dès lors, il faut bien, puisque nous percevons le bruit global de la mer quand nous sommes assis sur la plage, il faut bien que nous ayons des petites perceptions de chaque vague, comme il dit sommairement, et bien plus de chaque goutte, de chaque gouttelette d'eau. Vous me direz, pourquoi ? C'est une espèce d'exigence logique, et on va voir ce qu'il veut dire.

Le même raisonnement, et voilà j'insiste, au niveau du tout et des parties, il le fait aussi bien au niveau, cette fois-ci, en invoquant [83 :00] non pas un principe de totalité, mais un principe de causalité : ce que nous percevons c'est toujours un effet, il faut bien qu'il y ait des causes. Et il faut bien que les causes soient elles-mêmes perçues sinon l'effet ne serait pas perçu. Cette fois-ci les gouttelettes ne sont plus les parties qui composent la vague, et les vagues les parties qui composent la mer, mais interviennent comme les causes qui produisent un effet. Vous me direz qu'il n'y a pas grande différence, mais je remarque juste que dans tous les textes de Leibniz, il y a toujours deux arguments distincts qu'il est amené perpétuellement à faire coexister : un argument fondé sur la causalité et un argument fondé sur les parties, pas la même chose. Rapport cause-effet et rapport partie-tout. Ça ne peut pas être tout à fait pareil ; on va voir les problèmes. Bien.

Voilà donc que nos perceptions conscientes baignent dans un flux de petites perceptions, de petites perceptions inconscientes. [84 :00] Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? D'une part, il faut que ce soit comme ça, il faut que ce soit comme ça logiquement, en vertu de l'exigence des principes, mais les grands moments c'est lorsque l'expérience vient confirmer l'exigence des principes. Lorsque se fait la coïncidence, la très, très belle coïncidence des principes et de l'expérience, la philosophie connaît le moment de son bonheur, même si c'est le malheur du philosophe personnellement. Et à ce moment-là, le philosophe dit : tout est bien, tout est comme il faut. Alors il faudrait que l'expérience me montre que dans certaines conditions de désorganisation de ma conscience, les petites perceptions forcent la porte de ma conscience et m'envahissent. Quand ma conscience se relâche, je suis donc envahi par [85 :00] les petites perceptions qui ne deviennent pas pour ça des perceptions conscientes, elles ne deviennent pas aperceptions puisqu'elles n'envahissent ma conscience que lorsque ma conscience est désorganisée.

A ce moment-là, un flot de petites perceptions m'envahissent, des petites perceptions inconscientes. Ce n'est pas qu'elles cessent d'être inconscientes, c'est moi qui cesse d'être conscient. Mais je les vis, il y a un vécu inconscient. Je ne les représente pas, je ne les perçois pas, mais elles sont là, elles fourmillent. Dans quels cas ? On me donne un grand coup sur la tête : l'étourdissement, c'est un exemple qui revient tout le temps chez Leibniz. Je suis étourdi, je m'évanouis, et un flot de petites perceptions inconscientes arrive : une rumeur, une rumeur dans ma tête. Ces textes de Leibniz, évidemment, ils font signe à des textes qu'ils ne peuvent pas connaître, mais [86 :00] c'est plutôt l'inverse. Rousseau connaissait Leibniz, Rousseau qui fera la cruelle expérience de s'évanouir ayant reçu un gros coup, raconte son retour – c'est la même

chose, s'évanouir ou sortir de l'évanouissement -- et le fourmillement de petites perceptions. C'est un texte très célèbre de Rousseau dans les "Rêveries [d'un promeneur solitaire]", qui est le retour à la connaissance, alors cette espèce de fourmillement, là, un truc comme un gratouillage de petites perceptions. Bon.

Leibniz, il dit l'étourdissement, bien ; cherchons, cherchons, on cherche ce qu'on appelle, ou ce que certains appelaient à la fin du 19^{ième} siècle, des expériences de pensée. L'expérience de pensée, c'est qu'il n'y a même pas besoin de la faire, Dieu merci, on sait que c'est comme ça, alors on cherche par la pensée le type d'expérience qui correspond au principe : l'évanouissement. Leibniz va beaucoup plus loin ; il se dit : est-ce que ce ne serait pas ça la mort ? Alors, ça va faire des problèmes en théologie. [87 :00] L'hypothèse de Leibniz, c'est que ça serait ça, la mort, ça serait ça, la mort, c'est-à-dire ce serait l'état d'un vivant qui ne cesserait pas de vivre, c'est-à-dire la mort ce serait une catalepsie, c'est du plein Edgar Poe, [*Rires*] simplement on est réduit aux petites perceptions.

Et encore une fois, comprenez bien, non pas qu'elles envahissent ma conscience, mais c'est ma conscience qui s'étend, qui perd tout son pouvoir propre, qui se dilue parce qu'elle perd conscience de soi, mais elle devient très bizarrement conscience infiniment petite des petites perceptions inconscientes. Ce serait ça la mort. Très bien, c'est ça alors ; vous ne pouvez pas penser... Il ne faut pas contrarier ; il faut qu'on soit d'accord, mais ça pose de sacrés problèmes. En d'autres termes, la mort ce n'est rien d'autre qu'un enveloppement, [88 :00] les perceptions cessent d'être développées en perceptions conscientes, elles s'enveloppent en une infinité de petites perceptions. Ou bien, dit-il, encore le sommeil sans rêve ; le sommeil sans rêve est de ce type, il y a plein de petites perceptions. Bon. Continuons des exemples.

Est-ce qu'il faut dire ça seulement de la perception ? Non. Et là à nouveau, le génie de Leibniz. Il y a une psychologie leibnizienne, une psychologie signée Leibniz. Ça a été une des premières grandes théories de l'inconscient, notamment. J'en ai presque assez dit pour que vous compreniez la différence et en quoi c'est une conception de l'inconscient qui n'a strictement rien à voir avec celle de Freud. Tout ça pour dire, pour dire tout à fait à l'avantage de Freud, qu'est-ce qu'il y a de nouveau dans Freud : ce n'est évidemment pas l'hypothèse d'un inconscient qui a été faite par de très nombreux auteurs, [89 :00] mais c'est la manière dont Freud conçoit l'inconscient. Ce n'est évidemment pas du tout la même manière dont Leibniz conçoit l'inconscient. Or, dans la descendance de Freud se trouvera des phénomènes très bizarres de retour à une conception leibnizienne ; enfin ça je le dirai tout à l'heure.

Avant qu'on en arrive là, comprenez qu'il ne peut pas simplement dire ça de la perception, car en fait, l'âme selon Leibniz a deux facultés fondamentales : l'aperception consciente qui est donc composée de petites perceptions inconscientes, et ce qu'il appelle l'appétition, l'appétit, le désir. Et nous sommes faits de désirs et de perceptions. Or, l'appétition c'est l'appétit conscient. Si les perceptions sont faites, si les perceptions globales [90 :00] sont faites d'une infinité de petites perceptions, les appétitions, les gros appétits comme on dit, les gros appétits sont faits d'une infinité de petites appétitions. Et les appétitions, ce sont les vecteurs correspondant aux petites perceptions, ça devient un inconscient très bizarre avec toutes ces petites appétitions et ces petites perceptions, la goutte de la mer à laquelle correspond la goutte d'eau, à laquelle correspond une petite appétition chez celui qui a soif. Et lorsque je dis "mon Dieu, j'ai soif, j'ai

soif", lorsque je dis ça, qu'est-ce que je fais ? J'exprime grossièrement un résultat global ; ah, j'exprime grossièrement un résultat global. Et quand je dis, « j'ai faim, j'ai faim », j'exprime grossièrement un résultat global ; résultat global de quoi ? [91 :00] Des mille et mille petites perceptions qui me travaillent, et des mille et mille petites appétitions qui me traversent. Ah, direz vous, comment ça ? Qu'est-ce que ça veut dire ?

Je saute encore les siècles. Au début du vingtième siècle, un grand, grand biologiste espagnol, je crois, tombé dans l'oubli, s'appelait [Ramon] Turro [y Darder], il fit un livre traduit en français intitulé: "Les origines de la connaissance",²¹ traduit en français en 1914, et ce livre est extraordinaire. Il s'occupait beaucoup de la faim, Turro – comment prononce en espagnol ; ça s'écrit T-u-deux r-o... Comment ? ... Enfin, je ne sais pas – [92 :00] Turro, il disait ceci : que quand on dit "j'ai faim" – à mon avis, à mon avis, vraiment, Turro, c'est de formation purement biologique ; je ne pense pas qu'il ait lu Leibniz ; Turro, en tout cas, ce n'est pas... et c'est d'autant plus intéressant parce que les textes pourraient être signés... c'est bien quand il y a sans influence directe, à des siècles de distance, une page, et on se dit, tiens, quand on se dit, quelle est l'actualité de quelqu'un, ça veut dire ça : deux siècles après, quelqu'un écrit un livre dans un tout autre domaine et on se dit, bon Dieu, c'est signé, c'est Leibniz qui a fait une visite, qui s'est réveillé, là, c'est bizarre, ça --.

Car Turro dit que quand on dit "j'ai faim", ça ne va pas fort, tout ça, parce que c'est vraiment un résultat global, c'est ce qu'il appelle une sensation globale. Car enfin, dit-il, la faim globale, il emploie ces concepts, la faim globale et les petites faims spécifiques, les petites faims spécifiques. [93 :00] Il dit que la faim comme phénomène global c'est un effet, c'est un effet statistique. De quoi est... [*Fin de la cassette*] [93 :12] [*L'enregistrement BNF omet tout le texte du paragraphe suivant ; nous profitons donc du texte fourni par Web Deleuze :*

Partie 3

[De quoi est] composée la faim comme substance globale ? De mille petites faims : faim de sels, faim de substances protéiques, faim de graisse, faim de sels minéraux, etc. ... Quand je dis "j'ai faim", je fais, à la lettre, dit Turro, l'intégrale ou l'intégration de ces mille petites faims spécifiques. Les petites différentielles sont les différentielles de la perception consciente ; la perception consciente est l'intégration des petites perceptions. Très bien. Vous voyez que les mille petites appétitions, c'est les mille faims spécifiques. Et Turro continue car il y a tout de même quelque chose de bizarre au niveau animal : comment l'animal sait-il ce qu'il lui faut ? L'animal voit des qualités sensibles, il se précipite dessus et mange ça ; on mange tous des qualités sensibles. La vache mange du vert. Elle ne mange pas de l'herbe, pourtant elle ne mange pas n'importe quel vert puisqu'elle reconnaît le vert de l'herbe et qu'elle ne mange que le vert de l'herbe. Le carnivore ne mange pas de protides, il mange le truc qu'il a vu, il ne voit pas des protides. Le problème de l'instinct, au niveau le plus simple, c'est : comment est-ce que ça s'explique que les bêtes mangent à peu près ce qui leur convient ? En effet, les bêtes dans un repas mangent la quantité de graisses, la quantité de sel, la quantité de protides nécessaire à l'équilibre de leur milieu intérieur. Et leur milieu intérieur c'est quoi ? Le milieu intérieur c'est le milieu de toutes les petites perceptions et petites appétitions. Quel drôle de communication entre la conscience et l'inconscient. Chaque espèce mange à peu près ce qu'il lui faut, sauf les erreurs tragiques ou comiques qu'invoquent toujours les ennemis de l'instinct: les chats, par exemple, qui

vont juste manger ce qui va les empoisonner, mais c'est rare. C'est ça, le problème de l'instinct. *Retour à l'enregistrement BNF]*

Cette psychologie à la Leibniz invoque les petites appétitions qui investissent des petites perceptions; la petite appétition, c'est l'investissement psychique de la petite perception, et ça va faire quel monde ? On ne cesse de passer d'une petite perception à une autre, même sans le savoir. Nous, notre conscience en reste aux perceptions globales et aux gros appétits, "j'ai faim", mais lorsque je dis "j'ai faim", en fait, il y a toutes sortes de passages, de métamorphoses; ma petite faim de sel qui passe à une autre petite faim, petite faim de protides; petite faim de protides qui passe à petite faim de graisses, ou tout ça qui se mélange, c'est des hétérogènes. [94 :00] Et les enfants mangeurs de terre, qu'est-ce que vous en pensez, des enfants mangeurs de terre ? Par quel miracle est-ce qu'ils mangent de la terre alors qu'ils ont besoin de la vitamine que cette terre contient ? C'est ça, le problème de l'instinct. C'est curieux, ça. C'est des monstres, on dirait des enfants qui mangent de la terre ; mais oui, c'est des monstres ! Mais même Dieu a fait les monstres en harmonie. Voilà, voilà.

Alors quoi, qu'est-ce que c'est que le statut de la vie psychique inconsciente ? Il est arrivé à Leibniz de rencontrer la pensée – je ne crois pas qu'ils se soient rencontrés parce que l'autre était en train de mourir – la pensée d'un philosophe anglais, qui s'appelait [John] Locke, et Locke avait écrit un livre intitulé "Essai sur l'entendement humain". Leibniz avait été très intéressé par Locke, surtout qu'il trouvait que Locke se trompait en tout. [*Rires*] Et lui s'était amusé à faire un gros livre qu'il [95 :00] avait appelé "Nouveaux essais sur l'entendement humain", et où, chapitre par chapitre, il reprenait et il montrait que Locke était un débile. Il avait tort, mais c'était une grande critique donc de Locke. Et puis il ne l'a pas publié parce que c'était très honnête de sa part, il a eu une réaction morale, parce que Locke est mort entre temps. Il s'est dit, publier quand même – voyez, je dis ça parce que, aujourd'hui, ça ne se fait plus, ça [*Rires*] – publier un livre contre un type qui est ou bien malade, ou bien mort, qui vient de mourir, ce n'est pas bien, ça, il y a quelque chose de moche là-dedans. Alors, il avait un gros livre ; il était fini, tout son gros livre-là, et il l'a laissé de côté, il ne l'a pas publié, il n'en a pas de maladie, il l'a envoyé à des copains, quand même, mais enfin, [*Rires*] on ne peut pas être parfait, quoi.

Or, je raconte tout ça parce que Locke, dans ses pages les meilleures, construit un concept dont je vais dire le nom anglais, parce que je suis contraint et forcé, si bien que vous n'allez pas comprendre quel concept c'est, c'est le concept de "uneasyness". [96 :00] [*Pause*] Ce n'est pas mal... [*Une étudiante, puis une autre répètent le mot pour les autres*] Lui, il a un accent pakistanais, donc ce n'est pas mieux que moi... « Uneasy », « uneasy »... « Uneasy », c'est quoi ? Et Leibniz, là, est très malin parce qu'il dit, « uneasy, » c'est, sommairement, on dirait, c'est le malaise, c'est le malaise, mal à l'aise. Et « uneasiness », c'est l'état de malaise. Et Locke essaie d'expliquer que c'est ça le grand principe de la vie psychique. Vous voyez que c'est très intéressant. Pourquoi c'est très intéressant ? Parce que ça nous sort des banalités sur la recherche du plaisir ou du bonheur. Locke, il dit quelque chose ; il dit, en gros, ben oui, recherche du plaisir, que l'on cherche son plaisir, c'est bien possible, que l'on cherche son bonheur, c'est autre chose. Peut-être que c'est possible, mais que ce n'est pas ça; il y a une espèce d'inquiétude du vivant. [97 :00] Inquiétude. C'est une inquiétude, vous voyez, ce n'est pas l'angoisse non plus. Il ne dit pas, c'est l'angoisse. L'inquiétude ; c'est un concept. Il lance le concept psychologique, l'inquiétude. On n'est ni assoiffé de plaisir, ni assoiffé de bonheur, ni angoissé, ce n'est pas ça,

non. Lui, il a l'impression que ce n'est pas ça. Il pense qu'on est avant tout inquiet. On ne reste pas en place, on bouge.

Et Leibniz, dans une très belle page, dit, vous voyez, on peut toujours essayer de traduire ce concept, mais Leibniz dit, il y a quelque chose de, non, c'est très difficile à traduire parce que ça marche bien en anglais, ce mot marche bien en anglais, un Anglais voit tout de suite ce que c'est. Ah, je dirais, quelqu'un qui ne se tient pas en place. Nous, on dirait quelqu'un de nerveux, un nerveux, qui serait « uneasy ». Bon, possible, [98 :00] qu'est-ce que ça veut dire ? Vous voyez comment, lui, il emprunte le concept à Locke et il va le changer complètement en se disant, évidemment, ce malaise du vivant, c'est quoi ? qui n'est pas du tout le malheur du vivant. C'est que, même quand il est immobile, qu'il a sa perception consciente bien cadrée, ça fourmille : les petites perceptions et les petits appétits, les petites appétitions qui investissent les petites perceptions fluentes, perceptions fluentes et appétits fluents ne cessent pas de bouger, et c'est ça. Alors, bien sûr, s'il y a un Dieu, et Leibniz est persuadé qu'il y a Dieu, cette « uneasiness » est si peu un malheur qu'elle ne fait qu'un avec la tendance à développer le maximum de perception, et le développement du maximum de perception [99 :00] définira une espèce de continuité psychique. On retrouve là le grand thème de la continuité, c'est-à-dire un progrès indéfini de la conscience. [Pause]

Donc, il combine ça, simplement, en quoi est-ce qu'il y a malheur ? C'est qu'il peut toujours y avoir de mauvaises rencontres. Il dit, c'est comme la pierre lorsqu'elle tend à tomber: elle tend à tomber suivant une voie qui est la voie droite, par exemple, et puis elle peut rencontrer un rocher qui l'effrite ou qui la fait éclater. C'est vraiment un accident lié à la loi de la plus grande pente. Ça n'empêche pas que la loi de la plus grande pente, c'est le meilleur. On voit bien ce qu'il veut dire.

Voilà donc un inconscient défini par les petites perceptions, et les petites perceptions, c'est à la fois des perceptions infiniment petites et les [100 :00] différentielles de la perception consciente. Et les petits appétits, c'est à la fois des appétits inconscients et les différentielles de l'appétition consciente. Vous voyez ? Il y a une genèse de la vie psychique à partir des différentielles de la conscience. D'où l'inconscient leibnizien, c'est l'ensemble des différentielles de la conscience. C'est la totalité infinie des différentielles de la conscience. Il y a une genèse de la conscience. Je dis alors, c'est vraiment un inconscient. L'idée des différentielles de la conscience, c'est fondamental. La goutte d'eau et l'appétit pour la goutte d'eau, les petites faims spécifiques, le monde de l'étourdissement, tout ça, ça fait un drôle de monde.

J'ouvre une parenthèse très rapide. Alors, quoi, cet inconscient-là [101 :00], cet inconscient-là, vous le trouverez dans la philosophie ; il a une longue histoire. En gros on peut dire que c'est en effet la découverte et la mise en théorie d'un inconscient proprement différentiel. Vous voyez que cet inconscient est très lié – c'est pour ça que je disais un domaine psycho-mathématique – il est très lié à l'analyse infinitésimale. De même qu'il y a des différentielles de la courbe, il y a des différentielles de la conscience. Les deux domaines, le domaine psychique et le domaine mathématique symbolisent. [Pause] Alors, bon, je dis, si je cherche la lignée, -- à mon avis, quel qu'ils soient, il y a toujours des antécédents -- mais c'est Leibniz qui lance la première grande théorie de cet inconscient différentiel, [102 :00] ensuite ça ne cessera pas. Ça ne cessera pas, il y a une très longue tradition de cette conception différentielle de l'inconscient à base de petites

perceptions et petites appétitions. Ça culminera notamment avec un très grand auteur qui a été toujours bizarrement méconnu en France, dont on n'a retenu que des choses très rudimentaires, à savoir un post-romantique allemand très bizarre qui s'appelle [Gustav] Fechner qui est un disciple de Leibniz et qui développera la conception de l'inconscient différentiel.

Je dis, si on dit, eh ben, alors, Freud, « qu'est-ce qu'il apporté ? », c'est évidemment un non-sens. C'est évident que l'inconscient était une notion déjà très bien construite avant Freud. Mais ce qui est évident aussi, c'est que Freud rompt avec cette conception de l'inconscient [103 :00] différentiel. Et pourquoi ? Si j'essaie de le dire très grossièrement, ce n'est pas que pour Freud il n'y ait pas de perceptions inconscientes, il y a aussi des perceptions inconscientes, il y a aussi des désirs inconscients. Vous vous rappelez, dans Freud, il y a l'idée à la fois que la représentation peut être inconsciente et, en un autre sens, l'affect peut être inconscient. Ça répond à perception et appétition.

Mais la nouveauté de Freud c'est qu'il conçoit l'inconscient dans un rapport -- et je dis là vraiment une chose élémentaire pour marquer une grosse, grosse différence --, il conçoit l'inconscient dans un rapport de conflit ou d'opposition avec la conscience, et non pas dans un rapport différentiel. C'est complètement différent de concevoir un inconscient qui exprime des différentiels de la conscience ou de concevoir un inconscient [104 :00] qui exprime une force qui s'oppose à la conscience et qui entre en conflit avec elle. En d'autres termes, entre la conscience et l'inconscient chez Leibniz, il y avait un rapport de différence à différences évanouissantes ; chez Freud il y a un rapport d'opposition de forces. Je pourrais dire, en effet, que l'inconscient attire des représentations, il les arrache à la conscience, c'est comme deux forces comme ça [*Deleuze fait un geste d'opposition*]. Je pourrais dire que philosophiquement Freud dépend de Kant et de Hegel, c'est évident. Ceux qui avaient orienté explicitement l'inconscient, et qui l'avaient orienté explicitement, dans le sens d'un conflit de volonté, et non plus de différentiel de la perception, c'était l'école de Schopenhauer que Freud connaît admirablement et qui descendait de Kant. Donc il n'y a aucun lieu de ne pas sauvegarder [105 :00] l'originalité complète de Freud, sauf qu'en effet Freud a bien une préparation dans certaines théories philosophiques de l'inconscient, mais ce n'est certainement pas le courant leibnizien ; ce serait le courant schopenhauerien. Mais enfin, voilà.

Alors, pour en finir enfin, parce que... je voudrais dire ceci : bien, on a ce schéma. Notre perception consciente est composée d'une infinité de petites perceptions. Notre appétit conscient est composé d'une infinité de petits appétits. Qu'est-ce que ça veut dire ? Mais c'est complètement différent. Il est en train de faire une opération très bizarre, Leibniz ; on a envie de protester ; si on ne se retenait pas, on protesterait tout de suite. On pourrait lui dire, mais d'accord, la perception a des causes ; par exemple, ma perception du vert, [106 :00] ou ma perception d'une couleur quelconque, elle implique toutes sortes de vibrations physiques. Mais ces vibrations physiques ne sont pas elles-mêmes perçues. Qu'il y ait une infinité de causes élémentaires dans une perception consciente, de quel droit Leibniz en conclut-il que ces causes élémentaires soient elles-mêmes objets de perceptions infiniment petites, pourquoi ? Et qu'est-ce qu'il veut dire quand il dit que notre perception consciente est composée d'une infinité de petites perceptions, exactement comme la perception du bruit de la mer est composée de la petite perception de toutes les gouttes d'eau ? C'est quand même... oui...

Eh ben, si vous regardez de près les textes, c'est très curieux car ces textes disent deux choses très différentes, dont l'une est manifestement dite comme ça, par simplification [107 :00] et l'autre exprime la vraie pensée de Leibniz. En effet, je reprends mon thème. Vous pouvez regrouper ces textes, l'ensemble des textes sur la petite perception chez Leibniz, en deux rubriques : les unes sont sous la rubrique partie-tout, et à ce moment-là, ça veut dire que la perception consciente est toujours celle d'un tout ; cette perception d'un tout suppose non seulement des parties infiniment petites, mais suppose que ces parties infiniment petites soient elles-mêmes perçues. [Pause] Donc la formule : la perception consciente est faite de petites perceptions, je dis que dans ce cas-là, "être fait de" égale "être composé de", [108 :00] "être composé de", et Leibniz s'exprime très souvent ainsi.

Je prends un texte que je cite, comme ça, mais il y en a beaucoup, [Pause ; *Deleuze cherche dans le texte*] "Autrement on ne sentirait point le tout" -- si il n'y avait pas toutes ces petites perceptions, on n'aurait pas conscience du tout. Là, je n'invente pas ; il ne dit que ça. – « L'organe des sens » -- vous voyez, c'est une approximation de l'organe des sens – « L'organe des sens opère une totalisation des petites perceptions. » L'œil, par exemple, c'est ce qui contracte, c'est ce qui totalise une infinité de petites vibrations, et dès lors compose avec ces petites [109 :00] vibrations une qualité globale que j'appelle le vert, ou que j'appelle le rouge, ou que j'appelle... Là, le texte est net, il s'agit du rapport tout-parties.

Mais quand Leibniz veut vraiment dire... Et comprenez, ce n'est pas une manière d'être sournois. Quand il veut aller vite, quand il veut se faire comprendre vite, il a tout intérêt à parler comme ça, mais quand il veut vraiment expliquer les choses, -- voilà, oui, ça serait l'opposition entre se faire comprendre et expliquer – quand il veut se faire comprendre, il dit ça ; quand il veut vraiment expliquer, il dit autre chose, il dit que la perception consciente dérive des petites perceptions. Ce n'est pas la même chose « est composé de » ou « dérive de ». Dans un cas, vous avez le rapport [110 :00] parties-tout, dans l'autre cas, vous avez un rapport d'une toute autre nature.

Alors, quelle autre nature ? Le rapport de dérivation : ça nous renvoie à l'analyse infinitésimal, ce qu'on appelle une dérivée. La perception consciente dérive de l'infinité des petites perceptions. A ce moment-là je ne dirais plus que l'organe des sens totalise. Remarquez que la notion mathématique d'intégrale réunit les deux : l'intégrale, c'est ce qui « dérive de », et l'intégrale, c'est ce qui opère une intégration, une espèce de totalisation, mais justement, c'est une espèce de totalisation très spéciale ; ce n'est pas une totalisation par additions ; c'est une totalisation d'un type très particulier. Alors là, ça devient intéressant. On peut dire sans risque de se tromper, que même, bien que Leibniz ne le signale pas, ce sont les seconds textes qui ont [111 :00] le dernier mot. Lorsque Leibniz nous dit, il y a là que la perception consciente est composée de petites perceptions, ce n'est pas sa véritable pensée. On a toute raison de le dire ; je viens de l'expliquer. En revanche, sa véritable pensée c'est que la perception consciente dérive des petites perceptions. Qu'est-ce que ça veut dire "dérive de" ?

Ben, vous vous rappelez le texte que je viens de lire sur le tout. Voilà un tout autre texte : « Sinon » -- c'était sinon, on ne percevrait pas le tout – voilà un texte différent : [Pause ; *Deleuze cherche dans le texte en chantonnant*] [112 :00] "La perception de la lumière ou de la couleur dont nous nous apercevons » -- c'est-à-dire la perception consciente – « est composée de

quantités de petites perceptions dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception mais où nous ne prenons point garde devient aperceptible » - c'est-à-dire passe à l'état de perception consciente – « devient aperceptible par une petite addition ou augmentation" .

Ahhh... Vous comprenez ? Là, on prend à la lettre : il ne dit pas « par une totalisation » ; [Pause] On ne passe plus des petites perceptions à la perception consciente par totalisation comme le suggérait la première sorte de texte ; on passe [113 :00] des petites perceptions à la perception consciente globale par une petite addition. On se dit, du coup, on croyait comprendre et on ne comprend plus rien. Une petite addition, c'est l'addition d'une petite perception; alors on passe des petites perceptions à la perception globale consciente par une petite perception ? [Pause ; *soupir d'exaspération*] On se dit que ça ne va plus. [*Soupir d'exaspération*] Du coup, on a tendance à se rabattre sur l'autre sorte de texte, au moins c'était plus clair. C'était plus clair, mais c'était insuffisant. Les textes suffisants sont suffisants mais on n'y comprend plus rien.

Situation délicieuse, sauf si on se rappelle ou si on tombe par hasard sur un texte voisin où Leibniz nous dit : "il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois » -- il paraît, pour lui – « il faut considérer que nous pensons à quantité [114 :00] de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées ». Bon, vous me direz, alors... et alors... [Pause ; *Deleuze cherche dans le texte*] et alors... on continue, et on tombe sur un autre petit fragment.

« Car ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas » -- ahh -- « Car ce qui est remarquable doit être composé de parties qui ne le sont pas » -- là [Leibniz] est en train de tout mélanger, mais exprès, exprès. Formidable ! Nous qui ne sommes plus innocents, [115 :00] on a repéré le mot "remarquable", et on sait que chaque fois – encore une fois, je suis sûr d'avoir raison – chaque fois qu'il emploie « notable », « remarquable », « distingué », c'est en un sens très technique, et en même temps, il met de la bouillie partout, comprenez ? Il fait un coup diabolique. Car l'idée même qu'il y a du clair et du distinct, depuis Descartes, c'était une idée qui courait partout. Lui, glisse son petit "distingué", dans le texte précédent : « nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées ». Il aurait dit, nous ne prenons garde qu'au clair et au distinct ; il ne dit pas ça, il dit : « nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus *distinguées* ». Comprenez « le distingué », « le notable », « le remarquable », [116 :00] « le singulier », voilà.

Qu'est-ce que ça veut dire alors ? « Nous passons des petites perceptions inconscientes à la perception consciente globale par une petite addition », eh oui, évidemment. Ce n'est pas n'importe quelle petite addition. Ça serait stupide s'il voulait dire par l'addition... par une perception également inconsciente, également petite perception. Pourtant, s'il veut dire autre chose, alors il se contredit. Il ne peut pas dire non plus, en effet, on passe à la perception consciente par l'addition d'une perception qui serait elle-même consciente. Alors qu'est-ce qu'il veut dire ? Il veut dire que vos petites perceptions forment une série d'ordinaires ou une série dite régulière : toutes les petites gouttes d'eau, perceptions élémentaires, [117 :00] perceptions infinitésimales.

Comment est-ce que vous passez à la perception globale du bruit de la mer ? Première réponse, si je récapitule tout ; première réponse : par globalisation-totalisation. Réponse du commentateur,

c'est-à-dire de vous et moi : d'accord, c'est commode à dire, facile à dire, c'est bien. Alors, moi, je ne penserais jamais à vous faire une objection. Je ne veux pas dire, ça ne va pas. Il faut aimer juste assez un auteur pour savoir qu'il ne se trompe pas, que s'il parle comme ça, il a le droit d'aller vite.

Deuxième réponse : je passe par une petite addition. Ça ne peut pas être l'addition d'une petite perception ordinaire ou régulière, ça ne peut pas être non plus [118 :00] l'addition d'une perception consciente puisque la conscience serait présupposée à ce moment-là. La réponse, c'est que j'arrive à un voisinage d'un point remarquable, donc je n'opère pas une totalisation, j'opère une singularisation. C'est par singularisation. C'est lorsque la série des petites gouttes d'eau perçues s'approche ou entre dans le voisinage d'un point singulier, d'un point remarquable que la perception devient consciente. C'est une vision tout à fait différente parce qu'à ce moment, toutes les objections, une grande partie des objections qu'on fait à l'idée d'un inconscient différentiel tombe. Mais, vous me direz, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça ne veut rien dire. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? [Pause] [119 :00] Voilà, vous avez compris ? [Pause] Oui, qu'est-ce que ça veut dire ? Il semble qu'on ne s'en sort pas, et en même temps, on est déjà sorti ; c'est le plus simple. Qu'est-ce que ça veut dire ?

Alors, viennent les textes qui paraissent les plus complets de Leibniz. Vous vous rappelez ce qu'on traîne depuis le début, en fait, l'idée que de petits éléments, c'est aussi une manière de parler car ce qui est différentiel, ce n'est pas les éléments, et là, vous avez trop raison de le rappeler tout à l'heure ; mais on peut s'exprimer comme ça par commodité, et c'est plus simple de le dire. En fait, ce qui est différentiel, c'est les rapports. Ce qui est différentiel, ce n'est pas dx par rapport à x , car dx par rapport à x , ce n'est rien. Ce qui est différentiel ce n'est pas dy par rapport à y car dy par rapport à y , [120 :00] ce n'est rien. Ce qui est différentiel, c'est... et ce qui travaille dans l'infiniment petit, c'est dy sur dx , c'est le rapport.

Mais, quel rapport ? Vous vous rappelez qu'au niveau des points singuliers, le rapport différentiel change de signe. Formidable, ça ! [Leibniz] est en train d'engrosser Freud sans le savoir. Au niveau de la singularité, il y a des croissances ou des décroissances, le rapport différentiel change de signe, c'est-à-dire que le signe s'inverse. Dans ce cas de la perception, quel est le rapport différentiel ? Pourquoi est-ce que ce n'est pas des éléments mais bien des rapports ? Ce qu'il faut voir, c'est qu'en effet, ce qui détermine un rapport, c'est précisément un rapport entre les éléments physiques et mon corps, les vibrations et les molécules de mon corps. [121 :00] Vous avez donc $dy-dx$. C'est le rapport de l'excitation physique à mon corps biologique. C'est ça le rapport différentiel de la perception. Donc, on ne parlera plus, à ce niveau, vous comprenez, on ne peut plus parler exactement de petites perceptions. On parlera du rapport différentiel entre l'excitation physique et l'état biologique [Pause] en l'assimilant franchement à dy sur dx , peu importe, en l'assimilant franchement à dy sur dx .

Or la perception devient consciente quand le rapport différentiel correspond à une singularité, c'est-à-dire change de signe. En d'autres termes, par exemple, quand l'excitation se rapproche suffisamment, [Pause] [122 :00] je dirais que, à la lettre pour faire du Leibniz – il ne dirait pas ça --, c'est la molécule d'eau la plus proche de mon corps qui va définir la petite augmentation par laquelle l'infini des petites perceptions devient perception consciente. Ce n'est plus du tout un rapport de tout-parties ; c'est un rapport de dérivation. C'est le rapport différentiel de l'excitant et

de mon corps biologique qui va permettre de définir le voisinage de la singularité. Voyez en quel sens Leibniz pourrait dire que les inversions de signes, c'est-à-dire les passages du conscient à l'inconscient et de l'inconscient au conscient, les inversions de signes renvoient à un inconscient différentiel et [123 :00] pas à un inconscient d'opposition.

Pensez à quand je faisais allusion à la postérité de Freud, dans Jung par exemple, avec la grande rupture Freud-Jung, je ne dis pas du tout qu'il n'y ait que ça dans Jung parce que c'est un tel mélange, Jung, mais Jung a tout un côté leibnizien, d'ailleurs, il connaît bien Leibniz, Jung, et ce qu'il réintroduit pour la plus grande colère de Freud, et c'est par là que Freud estime que Jung trahit absolument la psychanalyse, c'est un inconscient de type différentiel. Et ça, il le doit à qui ? Il le doit à la tradition du romantisme allemand ; l'inconscient des romantiques allemands est très lié aussi à l'inconscient de Leibniz.

Voyez donc, j'ai pu donner un sens rigoureux à la phrase même de Leibniz : on passe des petites perceptions à la perception inconsciente par addition d'un [124 :00] quelque chose de notable, c'est-à-dire lorsque la série des ordinaires arrive au voisinage de la singularité suivante, si bien que la vie psychique tout comme la courbe mathématique sera soumise à une loi qui est celle de la composition du continu. Et pourquoi le continu est-il l'objet d'une composition ? Il y a composition du continu puisque le continu est un produit : le produit de l'acte par lequel une singularité se prolonge jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Et que ceci travaille, non seulement l'univers du symbole mathématique, mais l'univers de la perception, de la conscience et de l'inconscient, et à partir de là, on n'a plus qu'une seule question : qu'est-ce que le compossible et l'impossible ? Ça en dérive tout droit. [Pause] Quelle heure il est ? [Réponse inaudible] Bon, [125 :00] alors je termine là-dessus. Voilà. Vous en pouvez encore, parce que si vous ne pouvez plus, il vaut mieux arrêter. Vous pouvez ? Ben, je ne sais pas ce que vous avez...

Voilà, la formule de la compossibilité, on la tient, on la tient. Supposez que je dise ceci : vous avez une singularité. Maintenant je peux dire : vous prenez le cas le plus simple ; je reviens à mon exemple du carré avec ses quatre singularités. Vous prenez une singularité, [Pause] et vous tracez... vous prenez cette singularité, ce point singulier, c'est un point; vous le prenez comme centre d'un cercle. Vous me suivez ? Je ne fais pas le dessin. Vous le prenez comme centre d'un cercle. Quel cercle ? Jusqu'au voisinage de l'autre singularité. En d'autres termes, vous prenez a, vous prenez grand A, dans le [126 :00] carré ABCD, vous prenez grand A comme centre d'un cercle qui s'arrête dans la périphérie au voisinage de la singularité B. [Avec] B, vous faites la même chose: vous prenez, vous tracez un cercle qui s'arrête au voisinage de la singularité A et vous tracez un autre cercle qui s'arrête au voisinage de la singularité C. Voyez, ces cercles se coupent. [Pause]

Alors, vous allez comme ça construire, de singularité en singularité, ce que vous pourrez appeler une continuité. Le cas la plus simple d'une continuité, [127 :00] c'est une ligne droite, mais justement il y a aussi continuité des lignes non droites. En quoi ? Voyez, vous avez votre système de cercles qui se coupent, vous direz qu'il y a continuité lorsque [Pause] les valeurs des deux séries ordinaires, celles de A à B, et celles de B à A, coïncident. Lorsqu'il y a coïncidence des valeurs des deux séries ordinaires comprises dans les deux cercles, vous avez une continuité. Donc vous pouvez construire une continuité faite de continuité. [128 :00] Vous pouvez construire une continuité de continuité. Le carré serait une continuité de continuité. Si les séries

des ordinaires qui dérivent des singularités divergent, alors vous avez une discontinuité. Bon, ça devient tout simple.

Vous direz, un monde est constitué par une continuité de continuité, première définition. Un monde est constitué par une continuité de continuité, c'est la composition du continu. Une discontinuité est définie lorsque les séries d'ordinaires ou de réguliers [129 :00] qui dérivent de deux points singuliers divergent. Troisième définition : le monde existant est le meilleur. Pourquoi ? Parce que c'est le monde qui assure le maximum de continuité. Quatrième définition : qu'est-ce que le compossible ? Un ensemble de continuités composées. Dernière définition : qu'est-ce que l'impossible ? Lorsque les séries divergent, lorsque vous ne pouvez plus composer la continuité de ce monde avec la continuité de cet autre monde. Divergence dans les séries d'ordinaires qui dépendent des singularités, à ce moment-là ça ne peut plus faire partie du même monde.

Vous avez une loi de composition du continu [130 :00] qui est, vraiment, je reprends, psychomathématique. Pourquoi on ne le voit pas ? Pourquoi faut-il toute cette exploration de l'inconscient ? Pourquoi on ne le voit pas ? Parce que, encore une fois, Dieu est pervers. La perversité de Dieu, c'est que il a choisi le monde qui impliquait le maximum de continuité – voyez, calcul du maximum -- il a choisi le monde et fait passer à l'être, à l'existence le monde qui impliquait le maximum de continuité. Seulement, voilà, il a composé le monde choisi sous cette forme, seulement il a dispersé les continuités puisque c'est des continuités de continuités. Il les a dispersées.

Ça veut dire quoi ? On a l'impression qu'il y a, dit Leibniz, dans notre monde, on a l'impression qu'il y a des discontinuités, des sauts, des ruptures, comme il dit dans un terme admirable, on a l'impression qu'il y a des chutes de musique, il y a des chutes de musique. [131 :00] Mais en fait il n'y en a pas. C'est simplement que, par exemple, on a l'impression qu'il y a un fossé... ou certains d'entre nous ont l'impression – au contraire, il y a certains qui ont l'impression qu'il n'y en a pas – mais certains d'entre nous ont l'impression qu'il y a un fossé entre l'homme et l'animal, une rupture. C'est forcé parce que Dieu, dans sa malice extrême, a conçu le monde à choisir sous la forme du maximum de continuité, donc il y a toutes sortes de degrés intermédiaires entre l'animal et l'homme. Mais il s'est bien gardé de les mettre sous nos yeux. Au besoin il les a mis dans d'autres planètes de notre monde. Pourquoi ? Parce que finalement c'était bon, c'était bon pour nous que nous puissions croire à l'excellence de notre domination sur la nature. Si on avait vu toutes les transitions entre la pire bête et nous, on aurait été moins vaniteux.

Alors cette vanité est quand même bonne parce qu'elle permet à l'homme d'asseoir [132 :00] son pouvoir sur la nature. Finalement ce n'est pas une perversité de Dieu, c'est que Dieu n'a pas cessé de casser les continuités qu'il avait construites, pourquoi ? Pour introduire de la variété dans le monde choisi, pour cacher tout le système des petites différences, des différences évanouissantes. Alors il a proposé à nos organes des sens et à nos pensées débiles, il a présenté un monde au contraire très tranché. On passe notre temps à dire que, ah, les bêtes n'ont pas d'âme, comme dirait Descartes, ou bien qu'elles ne parlent pas, ou bien tout ça. Mais rien du tout, rien du tout : il y a toutes les transitions, il y a toujours toutes les petites différences, etc.

Voyez, donc, la définition à laquelle on arrive, sur quoi je voulais terminer, là on tient quelque chose, une relation spécifique qui est la compossibilité ou l'impossibilité. Je dirais encore une fois que la compossibilité, [133 :00] c'est lorsque convergent les séries d'ordinaires, les séries de points réguliers qui dérivent de deux singularités et lorsque leurs valeurs coïncident, sinon il y a discontinuité. Dans un cas vous avez la définition de la compossibilité ; dans l'autre cas, la définition de l'impossibilité. Question, encore une fois : pourquoi Dieu a-t-il choisi ce monde plutôt qu'un autre, alors qu'un autre était possible ? Réponse de Leibniz qui, à mon avis, devient splendide : c'est parce que c'est le monde qui mathématiquement implique le maximum de continuité, et c'est uniquement en ce sens qu'il est le meilleur, qu'il est le meilleur des mondes possibles.

Voilà, je voudrais juste que vous reteniez finalement : tout est construit autour de quoi ? Si vous voulez, voilà ce que c'est qu'un concept ; ça devient très, très... Vous voyez ? [134 :00] Un concept c'est toujours un complexe ; un concept c'est toujours quelque chose de très complexe. Notre séance d'aujourd'hui, on la met sous le signe du concept de singularité. Or le concept de singularité a comme toutes sortes de langages qui se réunissent en lui. Un concept est toujours, à la lettre, polyvoque ; il est polyvoque nécessairement puisque le concept de singularité, vous ne pouvez le saisir qu'à travers d'un minimum d'appareils mathématiques : les points singuliers par opposition aux points ordinaires ou réguliers, au niveau d'expériences de pensée de type psychologique : qu'est-ce que l'étourdissement, qu'est-ce qu'un murmure, qu'est-ce que la rumeur, etc. [Pause] Et au niveau de la philosophie comme concept, dans le cas de Leibniz, la construction [135 :00] de cette relation de compossibilité.

Et il faudra que les trois... Ce n'est pas une philosophie mathématique, pas plus que les mathématiques ne deviennent philosophie, mais dans un concept philosophique, il y a toutes sortes d'ordres différents qui nécessairement symbolisent. Et déjà là, je dirais, c'est vrai pour tout concept philosophique, que c'est un concept philosophique qu'il a une tête philosophique, il a une tête mathématique, et il a une tête d'expérience de pensée, une tête psychologique. Et c'est vrai de tous [les concepts], c'est vrai pour tous.

Alors je crois que ce fut un grand jour pour la philosophie lorsque quelqu'un a attiré son attention sur ce couple insolite, et c'est ça que j'appelle une création en philosophie. Je l'appelle « ce couple insolite, » je veux dire, ben oui, lorsque Leibniz a lancé ce truc -- vous savez, singulier, voilà exactement l'acte de création -- lorsque Leibniz nous dit [136 :00] vous savez, singulier, réfléchissez bien, il n'y a pas de raison que vous l'opposiez simplement à l'universel. C'est beaucoup plus intéressant si vous écoutez un peu ce que disent les mathématiciens qui eux, pour des raisons qui sont les leurs, au contraire pensent singulier non pas en rapport avec universel, mais en rapport avec ordinaire ou régulier. Alors [Leibniz] ne fait pas des mathématiques à ce moment-là.

Je dirais que son inspiration est mathématique, et il va faire une théorie philosophique, notamment toute une conception de la vérité qui est radicalement nouvelle puisque ça va consister à dire : ne faites pas trop attention à l'histoire du vrai et du faux ; vous ne demandez pas dans votre pensée ce qui est vrai et ce qui est faux, parce que ce qui est vrai et ce qui est faux dans votre pensée, ça découle toujours d'autre chose de beaucoup plus profond. Ce qui compte dans une pensée, c'est ce qui est remarquable, c'est les points remarquables et les points

ordinaires. Il faut les deux : [137 :00] si vous n'avez que des points singuliers dans une pensée, vous n'avez pas de méthode de prolongement, c'est zéro; si vous n'avez que des points ordinaires, vous avez intérêt à penser autre chose, ça se vaut, tout ça. Et plus vous vous croyez vous-mêmes remarquable, moins vous pensez de points remarquables, forcément, forcément.

En d'autres termes, la pensée du singulier, c'est la pensée la plus modeste du monde, c'est là que le penseur devient nécessairement modeste, parce que le penseur, c'est le prolongement sur la série des ordinaires, et la pensée elle, elle éclate dans l'élément de la singularité, et l'élément de la singularité, c'est le concept. Voilà. [*Fin de l'enregistrement*] [2 :17 :38]

Gilles Deleuze

Leibniz : La Philosophie et la Création des Concepts, 1980-4

4ème séance, 06 mai 1980

Transcription complétée avec référence au vidéo YouTube,²² Charles J. Stivale

Partie 1

Alors, premier point : je crois que Georges Comtesse désirait parler d'un texte un peu bizarre, mais il y a beaucoup de textes bizarres de Leibniz, où Leibniz... mais je ne vais pas dire ce que c'est d'avance... Voilà.

[Georges Comtesse, étudiant fidèle aux séminaires de Deleuze, lit des extraits d'un livre non pas de Leibniz, mais dans lequel Leibniz avait fourni quelques remarques, intitulé Traité sur quelques points sur la religion des Chinois par le révérend père Nicolas Longobardi (1701)] 0 :25-9 :50]

Deleuze : C'est très bien. Je voudrais dire qu'il a très, très bien rendu compte, il me semble. [10 :00] Je voudrais dire seulement deux remarques relativement insignifiantes par rapport à ce que Comtesse a dit. La première est un thème assez courant à cette époque-là, la fin du dix-septième (siècle) : un type de confrontation entre la pensée chrétienne et le pensée chinoise. Par exemple, il y a un texte de Malebranche qui est assez curieux et qui est l'entretien... le titre, c'est à peu près, je ne sais plus, quelque chose comme « Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, » où il crée une espèce de dialogue, et où il y a des thèmes très comparables à ce que tu as développé à propos de Leibniz.

Et je me dis, qu'est-ce qui le rend urgent ? Bien sûr, il y a toutes les données du monde à la fin du dix-septième siècle qui fait que déjà il y a une grande confrontation Orient-Occident. Alors, il faudrait comprendre historiquement et géographiquement pourquoi la fin du dix-septième siècle marque un point culminant [11 :00] dans cette confrontation.

Mais, d'autre part, il y a une raison anecdotique, une raison proprement philosophique qui redonne un intérêt supplémentaire à cette confrontation pour les philosophes à la fin du dix-septième siècle. C'est finalement le grand absent de ce genre de texte, parce qu'à leur faveur d'une confrontation avec la pensée chinoise, soit pour la condamner, soit – comme tu l'as très bien montré dans le cas de Leibniz – pour s'en approprier quelque chose, le grand absent de là-dedans, c'est celui qui n'est pas cité, mais celui qui est en jeu, c'est évidemment Spinoza. Ce qu'ils veulent montrer finalement, et à commencer par les Jésuites, ce qu'ils veulent montrer, c'est que Spinoza ne pense pas comme un Européen, comme un Occidental, mais pense comme un Chinois, et c'est une accusation très grave.

Or tout ça sur le thème, la matière, l'athéisme, etc., c'est directement dirigé contre le philosophe chinois, [12 :00], c'est un masque derrière lequel ou sous lequel on dénonce le spinozisme, qui à ce moment-là a un très, très grande influence en Europe et qui est considéré comme la pensée la plus dangereuse. Alors, il y a tout un règlement de comptes avec Spinoza qui est assimilé à une pensée complètement exotérique, vous comprenez ? Mais ça ne nuit en rien ce que dit Comtesse ; en effet, tout est centré sur les rapports vie-matière. Est-ce qu'il y a une vie-matière qui est suffisante, et l'athéisme, qu'est-ce que c'est que l'athéisme ?

Eh ben, ce que j'ai à faire d'ailleurs aujourd'hui, ce que je voudrais faire va un peu dans ce sens. On va voir. Ce que je voudrais dire... La dernière fois, on avait terminé sur cette question très amusante, très importante, très amusante, très importante, [13 :00] très amusante, très importante, [Rires] la question : qu'est-ce que c'est que la compossibilité, et qu'est-ce que c'est que l'impossibilité ? Qu'est-ce que c'est que ces deux relations, la relation de compossibilité, la relation d'impossibilité ? Comment les définir ? On a vu que ça nous posait toutes sortes de problèmes et que ça nous lançait précisément dans l'exercice, même sommaire, de l'analyse infinitésimale.

Aujourd'hui, je voudrais faire une troisième grande rubrique qui consisterait à montrer à quel point Leibniz à la fois organise d'une manière nouvelle, et bien plus même, crée de véritables principes. Créer des principes, ce n'est pas une besogne tellement courante. Si bien que ce troisième grand chapitre d'une introduction à une lecture possible [14 :00] de Leibniz, je l'appellerai : « déduction des principes ». Justement, que les principes soient objets d'une déduction particulière, d'une déduction philosophique, ça aussi ça ne va pas de soi. Et j'essaie de les numéroter parce qu'il y a une telle richesse des principes chez Leibniz, il invoque tout le temps des principes en leur donnant, au besoin, des noms qui n'existaient pas avant lui. Pour s'y repérer dans ses principes, il faut retrouver le cheminement de la déduction leibnizienne.

Et je dis, le premier principe, quitte à, de temps en temps, retrouver des choses qu'on a vues, donc j'irai très vite, donc premier principe que Leibniz se donne avec une justification rapide, c'est le principe d'identité. C'est le minimum, le minimum qu'il se donne, le principe d'identité. Donc, je voudrais faire presque [15 :00] des rubriques : Qu'est-ce que c'est que le principe d'identité ? Je dirais, voilà, tout principe est une raison, et le principe d'identité, je peux dire, A est A. Une chose, c'est la chose. Une chose est ce qu'elle est. J'ai déjà un peu avancé. Une chose est ce qu'elle est ; je continue à ne rien dire, mais une chose est ce qu'elle est, c'est mieux que A est A. Pourquoi ? Parce que ça montre qu'elle est la région gouvernée par le principe d'identité. Si le principe d'identité peut s'exprimer sous la forme « une chose est ce qu'elle est », c'est que l'identité consiste à manifester l'identité propre entre la chose et ce que la chose est.

Vous me diriez, ça ne va pas, ça. Si ! Si ! Si ! Si ! Car si l'identité régit le rapport de la chose et de ce qu'est la chose, à savoir ce que la chose est identique à la chose, et la chose est identique [16 :00] à ce qu'elle est, je peux dire, qu'est-ce que c'est que la chose ? Ce qu'est la chose, ce qu'est la chose, tout le monde l'a toujours appelée l'essence de la chose. Je dirais que le principe d'identité, là directement, c'est la règle des essences, la règle des essences, ou ce qui revient au même, du possible. En effet, l'impossible, c'est le contradictoire. Le possible, c'est l'identique. Si bien que, dans la mesure où le principe d'identité est une raison, une *ratio*, *ratio* en latin, [Deleuze l'épèle], dans la mesure où le principe d'identité est une *ratio*, quelle *ratio* ? C'est la

ratio des essences ou, comme disaient les latins, ou la [17 :00] terminologie du Moyen Age bien longtemps avant: *ratio essendi*, la *ratio essendi*, [Deleuze l'épèle], à savoir, la raison comme raison d'être. Voilà. [Pause]

Je prends ça comme exemple typique parce que je crois, encore une fois, j'ai essayé de le dire la dernière fois, que c'est très difficile de faire de la philosophie si vous n'avez pas une certaine certitude terminologique; simplement, ce que je dis, c'est que cette certitude terminologique, c'est comme pour les mathématiques bien que [*quelques mots indistincts*]. Mais cette certitude terminologique, ne vous dites jamais que vous pouvez vous en passer, mais ne vous dites jamais qu'elle est difficile à acquérir. C'est exactement l'équivalent -- c'est ça que je voudrais faire, c'est pour ça d'ailleurs que ceux qui n'aiment pas Leibniz [18 :00], ne l'aiment pas – c'est exactement l'équivalent des gammes au piano. C'est exactement l'équivalent de ce qu'on appelle au piano un exercice. Bon.

Or ce n'est pas du tout difficile à acquérir. Mais si vous ne savez pas assez précisément la rigueur des concepts, c'est-à-dire le sens des grandes notions, c'est très difficile de... [Deleuze ne termine pas la phrase] Il faut prendre ça comme exercice. Bon, je crois que les pianistes, ils font ce qu'on appelle « les études », ils en font trois heures par jour. Les philosophes, c'est normal qu'ils aient leurs gammes à eux, et leurs gammes à eux, c'est leur piano mental. C'est vraiment un truc pour... Il faut chanter l'air des catégories, il faut chanter, il faut savoir ce que c'est les catégories, il faut savoir que c'est que les principes, etc. Sinon, ce n'est pas grave de ne pas le savoir, mais ça peut être gênant [19 :00], c'est gênant. A ce moment-là, sinon, vous tournez en rond beaucoup plus. Vous n'avez pas fait vos gammes. Alors l'erreur, c'est d'avoir foutu les examens sur les gammes. Mais ce n'est pas bien, ça. Mais, sinon, si vous preniez ça vraiment comme des exercices de piano, moi, je crois que ... bon. L'histoire de la philosophie, vous comprenez, elle change à ce moment-là, il me semble, parce que l'histoire de la philosophie, c'est exactement comme... L'histoire de la philosophie, elle ne peut être faite que par des philosophes ; or, hélas, elle a été prise en main par les professeurs de philosophie, et ça ce n'est pas bien parce qu'ils en ont fait une matière d'examen et non pas une matière d'études, de gammes. Mais quand Debussy fait ses études de piano, il donne des exercices plus ou moins difficiles, en effet ; c'est ça, il faut prendre ça comme ça. [Pause] Vous comprenez ? [Une étudiante près de Deleuze répond, « Eh oui, d'accord »]

Alors, bon, alors voilà, je dirais dès lors, [20 :00] supposons que même pour varier les exercices, je dis chaque fois que je parle d'un principe selon Leibniz, je vais lui donner deux formules, deux formulations, une formulation – j'aurais dû, si j'avais su, si j'avais pu, si j'avais su assez de latin, j'aurais dû faire tout ce cours en latin [*quelques commentaires des étudiants*] ; cela aurait été tout un autre exercice. Vous auriez tout compris d'ailleurs, vous savez ? Vous ne savez pas ce que vous savez ; seulement, justement, sans le savoir, vous ne savez plus rien [Rires] – Je dirai, pour chaque principe, je vais donner une *formatio vulgaris, communis*, c'est-à-dire une formulation vulgaire et une formulation savante. Vous me suivez ? Et puis, on va voir, pourquoi j'ai envie de faire ça ? Parce que je me dis, ça serait un moyen très bon au niveau des principes de poser le rapport nécessaire entre la pré-philosophie, pré-philosophie, et la philosophie, ce rapport d'extériorité où la philosophie [21 :00] a besoin d'une pré-philosophie.

Formulation vulgaire du principe d'identité, je dis, bon, on la tient. La formulation vulgaire, c'est « la chose est ce que la chose est », identité de la chose et de son essence ; le principe d'identité, le principe d'identité règle des essences. Vous voyez que déjà, dans la formulation vulgaire, il y a beaucoup de choses qui sont impliquées. Formulation savante ou technique du principe d'identité, on l'a vue, donc je la regroupe là, à ce moment-là, et je ne la développe plus du tout, c'est toute proposition analytique est vraie. C'est plus complexe, eh ? Toute proposition analytique est vraie. En effet, qu'est-ce qu'une proposition analytique? C'est une proposition où le prédicat et le sujet sont identiques. Une proposition analytique est vraie : A est A, c'est vrai. [22 :00]

Vous vous rappelez que, en allant dans le détail des formules de Leibniz, on peut même compléter la formulation savante. Toute proposition analytique est vraie soit deux cas: soit par réciprocity, soit par inclusion. Exemple de proposition de réciprocity -- encore une fois, je ne reviens pas, je recycle uniquement pour que vous ayez, pour ceux que ça intéresse, votre table de principes complète -- exemple de proposition de réciprocity : le triangle a trois angles. Avoir trois angles, c'est cela que le triangle est. [Pause] Proposition deuxième cas, non plus réciprocity, mais inclusion – donc toute proposition analytique est vraie soit par réciprocity, [23 :00] soit par inclusion – c'est, cette fois-ci, le triangle a trois côtés. En effet, figure fermée ayant trois angles implique, enveloppe, inclut avoir trois côtés. On dira que les propositions analytiques de réciprocity sont objets d'intuition, et on dira que les propositions analytiques d'inclusion sont objets de démonstration. [Pause]

Je regroupe le tout, je termine en disant sur ce premier point, en disant, bon, vous voyez, principe d'identité, règle des essences, ou du possible, *ratio essendi*, à quelle question répond-il? Vous vous rappelez, j'ai essayé de le dire : quel cri auquel [24 :00] répond le principe d'identité? Le cri pathétique qui constamment apparaît chez Leibniz et qui correspond au principe d'identité, c'est pourquoi quelque chose plutôt que rien? Qui est le cri de la *ratio essendi*, de la raison d'être. S'il n'y avait pas l'identité, une identité conçue comme identité de la chose et de ce qu'est la chose, à ce moment-là il n'y aurait rien. Voilà, vous voyez, c'est bien, on a déjà fait un principe. [Pause]

Deuxième principe: principe de raison suffisante, [Pause] [25 :00] principe de raison suffisante. [Pause] Ça sera quoi, cette fois-ci ? On a vu assez de choses ; je peux encore aller vite. Ça nous renvoie à tout le domaine que précisément on a repéré comme étant le domaine des existences. La *ratio* correspondante au principe de raison suffisante, ce n'est plus la *ratio essendi*, la raison des essences ou la raison d'être, c'est la *ratio existendi*, la raison d'exister. Ce n'est plus la question: pourquoi quelque chose plutôt que rien puisque le principe d'identité nous a assuré qu'il y avait quelque chose, à savoir l'identique. [26 :00] Ce n'est plus: pourquoi quelque chose plutôt que rien, mais c'est pourquoi ceci plutôt que cela? Expliquez-moi pourquoi plutôt ceci que cela. [Pause]

Ratio existendi, principe de raison suffisante, quelle en serait l'expression vulgaire? On l'a vu : toute chose a une raison. Il faut bien que toute chose ait une raison. [Pause] Quelle serait l'expression savante qui va nous faire comprendre : toute chose a une raison, pourquoi plutôt ceci que cela, c'est-à-dire toute chose a une raison d'exister ? Vous voyez qu'on est tout à fait en dehors du principe d'identité là, en apparence. Pourquoi? Parce que [27 :00] le principe

d'identité dit et concerne l'identité de la chose et de ce qu'elle est, mais il ne dit pas si la chose existe. Le fait que la chose existe ou le fait qu'elle n'existe pas, c'est tout à fait différent de ce qu'elle est. Je peux toujours définir ce qu'est une chose indépendamment de la question de savoir si elle existe ou si elle n'existe pas. Par exemple, je sais qu'il n'y a pas de licornes, la licorne n'existe pas, je peux dire ce qu'est une licorne. Donc il faut bien un principe qui nous fasse penser l'existant.

Or en quoi est-ce que un principe qui nous paraît aussi bizarre, aussi vague que « tout a une raison » nous fait penser l'existant? C'est précisément en raison de la formulation savante qui va nous l'expliquer. On trouve cette formulation savante chez Leibniz sous l'énoncé suivant: toute prédication [28 :00] – prédication, ça veut dire l'activité du jugement qui attribue quelque chose à un sujet ; lorsque je dis «le ciel est bleu», j'attribue bleu à ciel et j'opère une prédication puisque bleu est dit « prédicat » -- l'énoncé de Leibniz est toute prédication a un fondement dans la nature des choses, [Pause] toute prédication a un fondement dans la nature des choses. On se dit, pourquoi pas ? Bon, c'est la *ratio existendi*. Ce n'est plus du tout la *ratio essendi* ; c'est la *ratio existendi*. Mais, on se dit, bon, d'accord, mais qu'est-ce que ça peut vouloir bien dire ? C'est un peu gênant.

Essayons de mieux commenter, toute prédication a un fondement dans la nature des choses. Ça veut dire: tout ce qui se dit d'une chose, [Pause] [29 :00] bon, on laisse entre parenthèses, tout ce qui se dit d'une chose, qu'est-ce que c'est ? C'est la prédication. L'ensemble de ce qui se dit d'une chose, c'est la prédication concernant cette chose, tout ce qui se dit d'une chose est compris, contenu, inclus dans la notion de la chose. Voilà le principe de raison suffisante. Vous voyez que la formule qui paraissait innocente tout à l'heure, toute prédication a un fondement dans la nature des choses, si on la prend à la lettre, elle devient beaucoup plus étrange: tout ce qui se dit d'une chose doit être compris, contenu, inclus dans la notion de la chose.

Alors, tout ce qui se dit d'une chose, c'est quoi? Premièrement, je dirais, c'est l'essence. En effet, l'essence se dit [30 :00] de la chose. Seulement voilà, à ce niveau-là, il n'y aurait aucune différence entre raison suffisante et identité. Et c'est normal car la raison suffisante reprend tout l'acquis du principe d'identité, seulement il va y ajouter quelque chose. Qu'est-ce qu'il ajoute ? C'est que ce qui se dit d'une chose, ce n'est pas seulement l'essence de la chose, c'est l'ensemble des affections et des événements qui se rapportent à la chose, ou appartiennent à la chose. Donc, non seulement l'essence sera contenue dans la notion de la chose, ce qui correspond au principe d'identité, mais le moindre des événements ou la moindre des affections qui concernent la chose, c'est-à-dire qui s'attribuent avec vérité à la chose, [31 :00] va être contenus dans la notion de la chose.

On l'a vu, on n'a pas le choix -- c'est le grand thème de Leibniz sur lequel je suis resté, donc je peux à nouveau faire un regroupement rapide -- on l'a vu, franchir le Rubicon doit, qu'on le veuille ou non, il faut bien que ce soit contenu dans la notion de César ; pécher, il faut bien ... tout ça, c'est des événements, franchir le Rubicon, pécher, manger la pomme, etc., c'est des événements. Eh bien, il faut bien qu'ils soient contenus. Les affections du type aimer, haïr, il faut bien que ce soit contenu dans la notion du sujet qui éprouve ces affections. En d'autres termes, chaque notion individuelle – et l'existant, c'est précisément l'objet, le corrélat d'une notion individuelle – chaque notion individuelle [32 :00] exprime le monde. On a vu pourquoi, de

proche en proche : c'est ça, le principe de raison suffisante. Donc, tout a une raison signifie que tout ce qui arrive à quelque chose doit être contenu de toute éternité dans la notion individuelle de la chose.

Ce pourquoi, la formulation définitive du principe de raison suffisante est toute simple: encore une fois, toute proposition vraie est analytique, toute proposition vraie est analytique – voyez, en effet, c'est une des conséquences très formidables -- si c'est vrai, puisque, en effet, toute proposition vraie, par exemple, toute proposition qui consiste à attribuer à quelque chose un événement qui s'est effectivement produit et qui concerne le quelque chose –, eh bien si c'est vrai, il faut bien que [33 :00] l'événement soit compris dans la notion de la chose.

Quel est ce domaine? On l'a vu -- et je ne fais là que du regroupement -- c'est le domaine de l'analyse infinie, [*Pause*] c'est le domaine de l'analyse infinie, alors que, au contraire, au niveau du principe d'identité, on ne se trouvait que devant des analyses finies. Il y aura un rapport analytique infini entre l'événement et la notion individuelle qui comprend l'événement. Bref, le principe de raison suffisante, je peux dire, c'est la réciproque du principe d'identité – seulement qu'est-ce qui s'est passé dans la réciproque? La réciproque a conquis un domaine radicalement nouveau, la réciproque a conquis le domaine des existences. [34 :00] Il suffisait de réciproquer, de retourner la formule de l'identité pour obtenir la formule de la raison suffisante; il suffisait de réciproquer la formule de l'identité qui concerne les essences pour disposer d'un nouveau principe, principe de raison suffisante concernant les existences.

Vous me direz, bon, pourquoi... que ce n'était pas compliqué. C'était énormément compliqué, pourquoi? Parce que la réciproque n'était possible, cette réciprocation n'était possible que si l'on avait su porter l'analyse à l'infini. Or le concept, la notion d'analyse infinie est une notion absolument originale. Est-ce que ça consiste à dire que simplement, ça se passe dans l'entendement de Dieu, qui est infini ? Certes pas puisque ça implique toute une technique, qu'on a essayé, dans laquelle on n'a essayé à peine d'entrer, à savoir la technique [35 :00] de l'analyse différentielle ou du calcul infinitésimal.

Est-ce que c'est vrai ? Là-dessus, je dis : troisième principe : est-ce que c'est vrai que la réciproque de la réciproque donnerait le premier? Pas sûr. Tout dépend, il y a tellement de points de vue. Pour arriver à mon troisième principe, selon Leibniz, je dis, essayons encore de varier – c'est une méthode de variation – j'essaie de varier les formulations du principe de raison suffisante. J'en étais, pour la raison suffisante, à tout ce qui arrive à une chose doit être compris, inclus dans la notion de la chose, ce qui implique l'analyse infinie. Autant dire, si vous me suivez, pour tout ce qui arrive [36 :00] ou pour toute chose, il y a un, pour toute chose, il y a un concept. J'avais en effet insisté là-dessus, que ce qui est important ce n'est pas du tout une manière, pour Leibniz, de reprendre un principe célèbre. Au contraire, il ne veut pas du tout ça – ce serait le principe de causalité.

Lorsque Leibniz dit que tout a une raison, ça ne veut pas dire du tout que tout a une cause. Tout a une cause, ça signifie a renvoie à b, b renvoie à c, etc. Tout a une raison signifie qu'il faut rendre raison de la causalité elle-même, à savoir, tout a une raison signifie que le rapport que a entretient avec b doit être d'une manière ou d'une autre compris dans la notion de a. Tout comme le rapport que b entretient avec c doit être d'une manière ou d'une autre compris dans la notion

[37 :00] de b. Donc c'est un dépassement du principe de causalité, le principe de raison suffisante. C'est en ce sens que le principe de causalité énonce seulement la cause nécessaire mais non pas la raison suffisante. Les causes sont seulement des nécessités qui renvoient elles-mêmes et qui supposent des raisons suffisantes.

Donc je peux énoncer le principe de raison suffisante sous la forme suivante: pour toute chose il y a un concept, ce qui est très différent que pour toute chose il y a une cause, pour toute chose il y a un concept qui rend compte et de la chose et de ses rapports avec les autres choses, y compris de ses causes et de ses effets. Pour toute chose il y a un concept, vous voyez ? C'est un beau principe, ça ne va pas du tout de soi, pour toute chose il y a un concept. Plein de gens qui diront, non, pas du tout ; il y en a même plein qui penseront que [38 :00] c'est le propre de l'existence de ne pas avoir de concept. [Pause]

Alors, pour toute chose, il y a un concept, qu'est-ce que ce serait la réciproque? Si j'ai dit ça, comprenez que la réciproque n'a évidemment pas du tout le même sens. Là aussi, je ne voudrais pas vous accabler, mais chez Aristote, ça fait aussi partie des gammes en philosophie – il y a une année où je ne ferais que ça, mais ce n'est pas pendant ... la dernière année avant ma retraite, je ne ferais que ça, je ne ferais plus que des gammes comme ça --. Chez Aristote, il y a un traité de logique, il me semble, de logique ancienne qui concerne uniquement le tableau des opposés, qu'est-ce que c'est que le contradictoire, qu'est-ce que c'est que le contraire, qu'est-ce que c'est que le subalterne, [39 :00] qu'est-ce que c'est que... , etc., etc., il y a tout un tableau. Là aussi, dans certains domaines, si vous ne savez pas, vous ne pouvez vivre à peine, mais pas bien, il faut savoir. Vous ne pouvez pas dire : le contradictoire quand c'est le contraire, non, vous ne pouvez pas dire le subalterne quand c'est... je ne sais pas quoi. Il y a tout un tableau, mais enfin, ça serait vraiment trop ; si on fait Leibniz, on ne fait pas les gammes d'Aristote, donc il ne faut pas tout faire à la fois. Vous voyez, ça existe. Moi, j'emploie le mot réciproque sans préciser, comme ça, sans préciser du tout. Lorsque je dis, si vous m'accordez, pour toute chose il y a un concept -- encore une fois ce n'est pas sûr du tout --, pour toute chose il y a un concept, supposez que vous m'accordiez ça. Là, je ne peux pas échapper à la réciproque.

Qu'est-ce que c'est la réciproque de « pour toute chose il y a un concept »? [40 :00] Il faut bien faire attention là. Pour toute chose, voyez, il faut la chantonner, quoi. C'est ça que je voulais dire aussi ; il faudrait distinguer en philosophie, et à propos des concepts, presque l'équivalent des cris et des chants. Et les cris, ça serait comme des espèces de trucs qui [*mot indistinct*] en philosophie, qui au besoin sont implicites, qui traversent, et qui sont quand même à la base d'un style d'un philosophe. Et les cris, ils se développent en chants, ou ils se donnent des chants, et puis les chants, ils reviennent aux cris.

Quand est-ce qu'on place un cri dans un chant ? Pas de la même manière, sans doute, dans la musique dite classique et dans la musique moderne, le rôle des cris dans la musique moderne. Bon, sans doute, il y a des choses semblables en philosophie. En philosophie, je crois que les concepts, c'est en gros des espèces de chant qui... qui renvoient, qui renvoient à des cris [41 :00] sous-jacents. Bon, la base de tout, ça serait les animaux ; là encore, on est resté tellement là-dessus, un certain temps, une année, il y a deux ans, je crois, que je rappelle ça pour mémoire. Il faudrait repartir, je crois... pour une théorie du concept, il faudrait repartir du chant des oiseaux. Mais là, je fais une parenthèse ; ce n'est pas Leibniz, mais c'est bien.

Pour une théorie du concept, il faudrait repartir du chant des oiseaux. La grande différence entre les cris et les chants, très différents, les cris, par exemple, les cris d'alarme, les cris de faim, et puis les chants d'oiseaux, et on peut expliquer acoustiquement quelle est la différence entre les cris et les chants. De la même manière, je rêverais au niveau de la pensée, il y a des cris de pensée et des chants de pensée. Comment on pourrait distinguer ces cris et ces chants? Mais, enfin, ce n'est pas Leibniz, alors. Leibniz, il a ça aussi, alors. Je crois qu'on ne peut pas comprendre [42 :00] comment se développe une philosophie comme chant, ou un chant philosophique, si on ne la rapporte pas à des coordonnées qui sont des espèces de cris, des cris qui continuent. Alors, cherchons là, tout ça. C'est complexe, cris et chants.

Par exemple, dans l'exemple qui me revient toujours à l'esprit, si je reviens à la musique, l'exemple, c'est les deux grands opéras de [Alban] Berg: il y a deux grands cris de mort, le cri de Marie dans « Wozzeck » et le cri de Lulu [dans « Lulu »].²³ Les deux fois, ce sont des cris de mort. Quand on meurt, on crie ; on ne chante pas, et pourtant il y a quelqu'un qui chante autour de la mort : la pleureuse. Qu'est-ce qu'elle fait, la pleureuse ? Il y a des pleureuses qui crient et des pleureuses qui chantent. Mais, enfin, celui qui perd l'être aimé, il chante, [43 :00] il chante, ou il crie, je ne sais pas. Mais enfin, il y a deux grands cris de mort, que ce soit Marie, assassinée par Wozzeck, ou que ce soit Lulu qui meurt assassinée par Jacques L'Eventreur, il y a deux cris qui viennent dans les opéras et qui sont des moments sublimes dans l'opéra ; ces cris sont des cris tellement beaux. Bon. Ils sont pris dans des contextes de chants.

Alors, qu'est-ce que c'est que ça ? Qu'est-ce que c'est que la note répétée des cris ? Dans *Wozzeck*, c'est un si, c'est une sirène, absolument. Quand vous mettez des sirènes dans la musique, c'est le cri que vous y mettez. C'est curieux. Or les deux cris ne sont pas du même type, même acoustiquement: il y a un cri qui file en haut et il y a un cri qui rase la terre, le cri de Marie qui rase la terre, et le cri... Et puis il y a le chant, le cri de, comment, qui c'est ? C'est la Comtesse, [44 :00] la Comtesse, le chant de la grande amie de Lulu qui chante la mort. Il y a une transition au chant qui est fantastique. C'est signé Berg. Je dirais que la signature d'un philosophe, c'est pareil. Quand un philosophe est grand, il a beau écrire des pages très abstraites, elles ne sont abstraites que parce que vous n'avez pas su y repérer le moment où il crie. Il y a un cri là-dessous, non, non, c'est sous la forme d'un cri, quelque chose qui fait horreur. [*Quelques propos de Deleuze prononcés à voix très basses ne sont pas clairs*]

Revenons alors à cette région plus calme qui est comme un chant de la raison suffisante, un petit chant. « Tout a une raison », il faudrait faire là les gammes ; il faudrait le chanter. Ah, ah, ah [*Deleuze commence à chanter*]. « Tout a une raison », on ferait une espèce de mélodie, on pourrait harmoniser, alors il y aurait une harmonie, une mélodie des concepts. Mais là dessous il y aurait [45 :00] les cris rythmiques, les cris rythmiques. Alors là on introduirait une espèce de batterie dans la philosophie: bam, bam, bam, des hurlements, non, non, non. Il y a toujours des « non, non, non ». [*Interruption de l'enregistrement*] [45 :17]...

Partie 2

[*Texte suivant fourni par WebDeleuze, coupé de l'enregistrement BNF* : Je reviens à ma formulation chantée du principe de raison suffisante. On peut chanter faux une philosophie. *Retour à l'enregistrement BNF*] Les gens qui chantent faux une philosophie, c'est ceux pour

qui... ils la connaissent très bien, mais elle est complètement morne. Alors, on peut parler interminablement de « est-ce que Descartes a bien dit ça » ou pense ça, ou autre chose encore. Peut-être que c'est intéressant. Peut-être cela n'a aucun intérêt. [Pause]

Raison suffisante, le chant de la raison suffisante: pour toute chose, il y a un concept. Ah oui, pour toute chose, il y a un concept. Alors déjà partie, vous pouvez chanter ça. Vous imaginez, partie... ? [46 :00] D'où je viens au concept. Qu'est-ce que c'est que la réciproque de toute chose, il y a un concept? Si je dis « pour toute chose... » ... Suivez-moi : [Pause] Pour toute chose, il y a un concept. Il y a, ça, c'est exactement ce qu'on appelle... Comment on appelle ça en musique ... [Pause, Deleuze cherche le mot] La réciprocation ... Il y a une pièce célèbre toute de réciprocatons en musique... Elle s'appelle d'un nom anglais, « Joke » [Commentaires des étudiants près de Deleuze] Non, c'est les séries, c'est, c'est ... [Olivier] Messiaen en a tiré énormément partie ... les séries rétrogrades, les séries rétrograde. Or, il y a une fantastique série rétrograde dans cette pièce... Alors, là, je perds tous les noms, c'est le « Petit Joke » [de Dmitri Kabalevsky], c'est une grande classique ; [47 :00] c'est une pièce pour piano où il y a toutes sortes de séries rétrogrades, très curieux, très drôle, très, très drôle, la musique, drôle, drôle, drôle. [Pause ; commentaires des étudiants près de Deleuze] Et les musiciens du 17e [siècle], du 18e, vous le retrouverez... Vous aurez honte de ne pas avoir pensé à ça.

Bon, alors, je cherche toujours ma réciproque : « pour toute chose, il y a un concept ». Je dirais : qu'est-ce que c'est la réciproque ? Cherchons. Il ne faut pas se tromper ; ce n'est pas facile de se réciproquer. Pour toute chose, il y a un concept, je dirais : la réciproque, c'est pour tout concept, une chose et une seule ; pour tout concept, une chose et une seule. [Pause] [48 :00] Ah, pour tout concept, une chose et une seule. Pourquoi c'est la réciproque de « pour toute chose, un concept » ? C'est que, supposez qu'un concept ait deux choses qui lui correspondent, il y a une chose qui n'a pas de concept. Non, je ne peux pas ; à ce moment-là c'est la raison suffisante qui est foutue. Je ne peux pas dire « pour toute chose, un concept ». Dès que j'ai dit « pour toute chose, il y a un concept », j'ai dit forcément qu'un concept avait nécessairement une chose et une seule, car si un concept a deux choses, il y a quelque chose qui n'a pas de concept et donc je ne pouvais plus dire déjà « pour toute chose, un concept ». Vous avez compris ? Si vous avez compris, vous comprenez tout.

Qu'est-ce que ça veut dire, « pour toute chose... », euh, « pour tout concept, une chose et une seule » ? Donc la vraie réciproque du principe de raison suffisante s'énoncera comme ceci, sous forme d'un troisième principe de Leibniz : pour toute chose, un concept... non, [49 :00] zut ! [Rires] Pour tout concept, une chose et une seule. Bon, ça, c'est une réciproque ; remarquez, c'est une réciproque en un drôle de sens. C'est pour ça que, tout à l'heure, j'invoquais que dans d'autres conditions, il aurait fallu faire une étude et se priver du mot « réciproque » qui serait beaucoup trop large, beaucoup trop vague. Mais dans ce cas de réciprocation la raison suffisante et l'autre principe, à savoir « pour toute chose, un concept » et « pour tout concept, une chose et une seule », je ne peux pas dire l'un sans dire l'autre. La réciprocation est absolument nécessaire. Si je ne dis pas la seconde, si je ne reconnais pas la seconde, je détruis la première.

Dans l'autre cas, lorsque je disais que la raison suffisante, c'était la réciproque du principe d'identité, ce n'était pas au même sens car si vous vous rappelez l'énoncé du principe d'identité, [50 :00] toute proposition analytique est vraie, je réciproque et j'obtiens la raison suffisante,

toute proposition vraie est analytique, mais là, il n'y a aucune nécessité. Je peux dire que toute proposition analytique est vraie sans que par là même il n'y ait de proposition vraie qu'analytique. Je pourrais très bien dire que toute proposition analytique est vraie, mais attention, il y a des propositions vraies qui sont autres qu'analytiques. Donc lorsque Leibniz a fait sa réciprocation de l'identité, il a fait un coup de force. Il a fait un coup de force parce qu'il avait les moyens de faire le coup de force, c'est-à-dire qu'il a poussé un cri. Il avait les moyens de faire le coup de force parce qu'il avait lui-même créé toute une méthode de l'analyse infinie. Sinon, il n'aurait pas pu, ou alors sinon, cela aurait été nul, [51 :00] ce qu'il avait fait. Tandis que dans le cas passage de la raison suffisante au troisième principe que je n'ai pas encore baptisé, là la réciprocation est absolument nécessaire. Il fallait la découvrir. [Pause]

Alors, le temps est venu, qu'est-ce que ça veut dire, « pour tout concept il y a une chose et il n'y en a qu'une » ? Là ça devient bizarre, il faut comprendre. On n'a pas le choix. Ça veut dire qu'il n'y a pas deux choses absolument identiques, ou [Pause] toute différence, ça revient au même, toute différence est conceptuelle en dernière instance. [52 :00] Si vous avez deux choses, il faut bien qu'il y ait deux concepts, sinon il n'y aurait pas deux choses. Bon, ça signifie quoi, il n'y a pas deux choses absolument identiques quant au concept? C'est très bizarre, cette formule. Ça veut dire qu'il n'y a pas deux gouttes d'eau identiques, il n'y a pas deux feuilles d'arbre identiques. Leibniz là est parfait, il délire avec ce principe-là. Il dit qu'évidemment vous, vous croyez que deux gouttes d'eau, c'est identique, mais c'est parce que vous n'allez pas assez loin dans l'analyse. Elles ne peuvent pas avoir le même concept. Là c'est très curieux parce que toute la logique classique, elle est plutôt du type à nous dire que le concept, par nature, comprend une pluralité infinie de choses. Le concept de goutte d'eau s'applique à toutes les gouttes d'eau. [53 :00]

Leibniz dit bien sûr, si vous avez bloqué le concept à un certain moment, si vous avez bloqué l'analyse du concept à un moment fini; mais si vous poussez l'analyse il y aura un moment où les concepts ne sont plus les mêmes. Ce pourquoi la brebis reconnaît son petit agneau. [Pause] Comment la brebis reconnaît-elle son petit agneau ? C'est-à-dire c'est un exemple de Leibniz ; il est déjà dans Lucrèce, cet exemple émouvant. Eux, ils pensent que c'est par concept. Un petit agneau n'a pas le même concept que le même concept individuel, c'est par là que le concept va jusqu'à l'individu, un autre petit agneau. Bien, qu'est-ce que c'est que ce drôle de principe: il n'y a que, il n'y a qu'une seule chose; il y a nécessairement une chose par concept et une seule ? [54 :00] Leibniz le nomme « principe des indiscernables ». On peut donc l'énoncer: il y a une chose par concept et une seule, ou bien toute différence est conceptuelle en dernière instance.

Il n'y a de différence que conceptuelle. En d'autres termes, si vous assignez une différence entre deux choses, il y a nécessairement une différence dans le concept. Eh bien, ce principe, Leibniz le nommera « principe des indiscernables ». Et si je lui fais correspondre une *ratio*, qu'est-ce que c'est? Vous sentez bien que ça consiste à dire qu'on ne connaît que par le concept. En d'autres termes, [55 :00] le principe des indiscernables me semble correspondre à la troisième *ratio*, la *ratio* comme *ratio cognoscendi*, la raison comme raison de connaître. [Pause]

Or voyons les conséquences d'un tel principe. S'il est vrai, s'il était vrai, ce principe des indiscernables, à savoir toute différence est conceptuelle, il n'y a de différence que conceptuelle, c'est un principe quand même, là, là, Leibniz nous demande d'accepter quelque chose qui est

énorme. Procédons par ordre. Quel autre type de différence que conceptuelle? – Je dis tout de suite, il va falloir se donner une récréation parce que je dois aller voir quelqu'un au secrétariat. – Je dis très vite pour que vous méditez : On voit immédiatement, [56 :00] mêmes sans faire de théorie, il y a des différences numériques. Je dis, par exemple, une goutte d'eau, deux gouttes d'eau, je prends mon médicament, ma potion, une goutte, deux gouttes, trois gouttes, quatre gouttes. Je distingue les gouttes – je parle toujours latin -- *solo número*, par le nombre seulement. Je compte les éléments d'un ensemble, un deux trois quatre, je néglige leur individualité, je les distingue par le nombre. Voilà un premier type de distinction très classique, la distinction numérique. Deuxième type de distinction: je dis prenez cette chaise, prenez cette chaise, quelqu'un de gentil prend une chaise et je dis: non pas celle-ci, mais celle-là. Cette fois-ci c'est une distinction [57 :00] spatio-temporelle du type ici-maintenant. La chose qui est ici à tel moment, et cette autre chose qui est là à tel moment ; on sent qu'il y a des distinctions spatio-temporelles. Enfin il y a des distinctions de figure et de mouvement: figure, toit qui a trois angles, ou toit et je suis du doigt le mouvement, ou le reste, je dirais que ce sont des distinctions par l'*extensio* et le mouvement, l'extension et le mouvement.

Comprenez à quoi s'engage Leibniz là. [58 :00] Ça l'engage dans un drôle de truc, rien qu'avec son principe des indiscernables. Il faut qu'il montre que tous ces types de distinctions non conceptuelles – et en effet ce sont des distinctions non conceptuelles puisque deux choses peuvent se distinguer par le nombre alors qu'elles ont le même concept. Vous fixez un concept de goutte d'eau et vous dites: première goutte d'eau, deuxième goutte d'eau. C'est le même concept. Il y en a une qui est la première et il y en a une qui est la seconde. Il y en a une qui est ici et l'autre qui est là-bas. Il y en a une qui est en forme de poire et il y en a une qui est en forme de rond. Il y en a une qui va vite et l'autre qui va lentement.

On a presque fait l'ensemble des distinctions non conceptuelles. Leibniz arrive et tranquillement nous dit non, non, non ; ce sont de pures apparences, [59 :00] c'est-à-dire que ce sont des moyens provisoires d'exprimer une différence d'une autre nature, et cette différence est toujours conceptuelle. S'il y a deux gouttes d'eau, elles n'ont pas le même concept. Qu'est-ce que ça veut dire de très important? Comprenez ; je prends un exemple même. C'est très important dans les problèmes d'individuation. Il est célèbre que, par exemple, Descartes nous dit que les corps se distinguent entre eux par la figure et le mouvement. Même beaucoup, il n'y a pas besoin d'invoquer des cas, beaucoup de penseurs ont estimé que les corps se distinguaient entre eux par la figure et le mouvement. Remarquez que dans la formule cartésienne, ce qui se conserve dans le mouvement (mv) -- à savoir le produit de la masse par le mouvement – [60 :00] dépend étroitement d'une vision du monde où les corps se distinguent par la figure et le mouvement.

A quoi s'engage Leibniz lorsqu'il nous dit non: il faudra bien qu'à toutes ces différences non conceptuelles correspondent des différences conceptuelles; elles ne font que le traduire imparfaitement ? Toutes les différences non conceptuelles ne font que traduire imparfaitement une différence conceptuelle de fond. Leibniz s'engage, par exemple, à une tâche de physique. C'est pour ça qu'on ne peut pas dire n'importe quoi ; on se dit, eh ben, je veux dire ça, mais après, vous subissez des tâches abominables. [Pause] En d'autres termes, il faut qu'il trouve une raison pour laquelle un corps est soit en tel nombre, soit ici et maintenant, soit ait telle figure et telle vitesse. [61 :00] Donc, il traduira ça très bien dans sa critique de Descartes lorsqu'il dira que

la vitesse est un pur relatif. Descartes s'est trompé, il a pris quelque chose de purement relatif pour un principe.

Il faut donc que figure et mouvement se dépassent vers quelque chose de plus profond. Vous vous rendez compte de ce que ça veut dire ? Ça veut dire quelque chose d'énorme pour la philosophie du XVIIe siècle, à savoir, qu'il n'y a pas de substance étendue ou que l'étendue ne peut pas être une substance ; que l'étendue, c'est du pur phénomène ; qu'elle renvoie à quelque chose de plus profond ; qu'il n'y a pas de concept de l'étendue ; que le concept est d'une autre nature. Il faut donc que la figure et le mouvement trouvent leur raison dans quelque chose de plus profond – dès lors, l'étendue n'a aucune suffisance. Vous voyez ? [62 :00] Je ne dis pas que c'est commun, mais ce n'est pas par hasard que c'est le même qui fait une nouvelle physique ; il n'invente pas la notion-là, mais il recrée complètement la physique des forces. Il oppose la force, d'une part, à la figure et à l'étendue, d'autre part, la figure et l'étendue n'étant que des manifestations de la force. Et c'est la force qui est le vrai concept. Il n'y a pas de concept d'étendue parce que le vrai concept, c'est la force. La force, c'est la raison de la figure et du mouvement dans l'étendue. D'où l'importance de cette opération qui paraissait purement technique lorsqu'il dit que ce qui se conserve dans le mouvement, ce n'est pas mv , mais mv^2 . L'élévation de la vitesse au carré, c'est la traduction du concept de force. C'est-à-dire tout change.

Or c'est, si vous voulez, c'est la physique qui correspond au principe des indiscernables. [63 :00] Il n'y a pas deux forces semblables ou identiques, [Pause] et ce sont les forces qui sont les vrais concepts qui doivent rendre compte ou nous donner la raison de tout ce qui est figure ou mouvement dans l'étendue. La force n'est pas un mouvement, c'est la raison du mouvement. Donc renouvellement complet de la physique des forces, et aussi de la géométrie, de la cinématique. Tout y passe, rien que dans l'élévation de vitesse au carré. MV^2 , c'est une formule des forces, ce n'est pas une formule du mouvement. Donc, vous voyez que c'est essentiel. Prenez un court repos. [Interruption de la cassette] [1 :03 :56]

Pour résumer l'ensemble, je pourrais dire aussi bien, il faut que la figure et le mouvement se dépassent vers la force. [L'enregistrement BNF s'interrompt ici] ... Il fait chaud, eh ? Il fait chaud... Le nombre... [Pause] [64 :00] se dépasse vers le concept. [Pause] Il faut que... quoi encore ? [Deleuze semble chercher la voie] Il faut que l'espace et le temps [Pause] se dépassent vers – un troisième terme -- un concept aussi. Vous complétez de vous-mêmes ! Voilà.

Un étudiant : [Commentaires inaudibles]

Deleuze : Quand il est Leibnizien, il devient très, très connu parce que ça fait un concept qui va jusqu'à l'individu. On est tous des concepts ; chacun a ses concepts, vous comprenez ? C'est quand même un concept pour soi tout seul. Ça devient assez gai. Ce n'est pas le gros concept de la logique classique. [Pause]

Mais voilà qu'avance [65 :00] à petits pas un quatrième principe. Et voilà que Leibniz le nomme « loi de continuité ». Ah ha ! Pourquoi a-t-il dit « loi » ? Voilà un problème. Lorsque Leibniz parle de la continuité, qu'il considère comme un principe fondamental, essentiel, et comme une de ses grandes découvertes à lui, eh ben, il emploie le terme « loi » et plus le terme « principe ».

Ça, on ne peut pas le mettre de côté parce qu'il faudra expliquer ça. C'est curieux, la « loi » de continuité ; ok, bon, pas comme un « principe ». Et si à nouveau, je cherche la formulation vulgaire de la loi [66 :00] de continuité, c'est tout simple, je dirais, et l'expression se trouve souvent chez Leibniz quand il veut aller vite, la nature ne fait pas de saut, s-a-u-t. [*Bruit des commentaires de quelques étudiants sur ce terme*] La nature ne fait pas de saut. [*Pause*] La nature ne fait pas de saut, ça veut dire, bon, il n'y a pas de discontinuité.

Mais la formulation savante, il y en a deux, là aussi. Une, écoutez-moi bien, parce que là aussi, ça va poser toutes sortes de problèmes. Elle est compliquée ; c'est quelque chose comme ceci : si deux causes [67 :00] se rapprochent autant qu'on le veut, [*Pause*] au point de ne différer que par une différence décroissante à l'infini, [*Pause*] il faut bien que les effets soient de même. Je dis tout de suite à quoi il pense parce qu'il en veut tellement, il en veut tellement à Descartes. [*C'est*] très important : dans les lois du mouvement, qu'est-ce qu'on nous dit dans les lois de la communication du mouvement? Voilà deux cas: deux corps de même masse et de même vitesse se rencontrent, [68 :00] – [*Deleuze commente sur un des magnétophones devant lui*] Ici il y a quelqu'un dont son machin a des trucs rouges tout le temps, ça va sauter [*Rires*] – Donc, premier cas : deux corps de même masse, vous allez mettre deux petits point, et de même vitesse se rencontrent. Les masses de même vitesse, ils rebondissent. Un des deux corps a une masse plus grande ou une vitesse plus grande, il emporte l'autre, voyez ? Il emporte l'autre. Leibniz dit : rien du tout ; ça ne peut pas être ça. Pourquoi? Là, vous avez deux causes, deux états de la cause. Premier état de la cause: deux corps de même masse et de même vitesse. Deuxième état de la cause: deux corps de masses différentes. [69 :00] Leibniz dit que vous pouvez faire décroître la différence à l'infini, vous pouvez faire que ces deux états se rapprochent l'un de l'autre dans les causes.

Or on nous dit que les deux effets sont complètement différents puisque dans un cas, il y a rebondissement des deux corps, dans l'autre cas le second corps est entraîné par le premier, dans la direction du premier. [*Pause*] Il y a une discontinuité dans l'effet alors que l'on peut concevoir une continuité dans les causes. C'est de manière continue que l'on peut passer de masses différentes à masses égales. Donc ce n'est pas possible qu'il y ait discontinuité dans les faits s'il y a continuité possible dans la cause puisqu'il l'entraîne encore à toute une étude physique du mouvement très, très importante qui sera centrée [70 :00] sur la substitution d'une physique des forces à la physique du mouvement. Je citais ça pour mémoire.

Mais autre formulation savante du même principe, et vous allez comprendre que c'est la même chose que la précédente formulation. L'autre formulation savante, je pouvais dire un cas étant donné, un cas étant donné, par exemple, les corps de masse inégale, un cas étant donné, le concept du cas se termine dans le cas opposé. C'est l'énoncé pur, il me semble, de la continuité. Un cas étant donné, le concept du cas se termine dans le cas opposé. Exemple: un cas étant donné, c'est le mouvement, [71 :00] le concept du mouvement se termine dans le cas opposé, c'est-à-dire dans le repos. Le repos, [c'est] le mouvement infiniment petit. C'est ce qu'on a vu du principe infinitésimal de la continuité. [*Pause*] Ou bien, on l'a vu, mais ça découle de notre dernière séance, que vous vous rappelez si bien, je dirais que la dernière formulation possible et savante de la continuité, c'est: une singularité étant donnée se prolonge sur toute une série d'ordinaires jusqu'au voisinage de la singularité suivante, etc., à l'infini, qui est le même, se

prolonge, etc. C'est cette fois-ci [72 :00] la loi de la composition du continu. [Pause] Ça, on l'a fait ; je n'ai pas besoin de revenir là-dessus. Bien.

Mais alors, au moment où on croyait en avoir fini, voilà un problème très important. Ça c'est très important pour nous si nous savons tirer des conclusions pour la philosophie en général. Est-ce que vous êtes de mon avis ou de celui de Leibniz, à savoir quelque chose me pousse à me dire – et bien entendu, je ne suis pas le seul puisque vous aussi – quelque chose nous pousse à nous dire que, entre le principe trois et le principe quatre, il y a une contradiction, c'est-à-dire qu'entre le principe des indiscernables [73 :00] et le principe de continuité, il y a une contradiction ? Première question – vous voyez que les questions vont se mettre à abonder, mais je voudrais aller tellement vite que c'est, bon, comprenez ? [c'est] tragique, ça – contradiction entre le principe des indiscernables et le principe de continuité : en quoi y a-t-il contradiction ?

Deuxième question: le fait est que Leibniz n'y a jamais vu la moindre contradiction. Nous voilà dans la situation d'aimer et d'admirer profondément un philosophe, d'être gênés parce que des textes nous semblent contradictoires, et lui ne voit même pas ce qu'on peut vouloir lui dire. C'est tout le temps ça dans la manie des objections. Faites une objection à quelqu'un. Vous voyez une contradiction là où il n'en voit pas, lui. Il faudra déjà s'expliquer [74 :00] sur est-ce qu'il y a bien une contradiction, tout ça. Où serait la contradiction s'il y en avait une ? Je reviens au principe des indiscernables, toute différence est conceptuelle ; il n'y a pas deux choses ayant le même concept. Je dirais à la limite qu'à toute chose correspond une différence déterminée, [Pause] non seulement déterminée mais assignable dans le concept. Il y a deux concepts donc la différence ... -- non, oui, euh, je parlais mal – n'est pas seulement déterminée ou déterminable, elle est assignable dans le concept même. Il n'y a pas deux gouttes d'eau ayant le même concept, c'est-à-dire la différence un-deux doit être comprise dans le concept. Elle doit être assignée dans le concept. Donc toute différence est une différence assignable dans le concept. Si je considère le principe de continuité, il nous [75 :00] dit quoi ? Il nous dit que les choses procèdent par différences évanouissantes, par différences infiniment petites, c'est-à-dire par différences inassignables. [Pause]

Vous vous rendez compte ? Ça devient alors terrible ; on ne peut pas dire les deux à la fois. Est-ce qu'on peut dire que toute chose procède par différence inassignable, et dire en même temps que toute différence est assignée et doit être assignée dans le concept ? Ah ! Est-ce que Leibniz se contredirait ? Est-ce qu'il aurait fait une faute ? On peut juste avancer un peu en cherchant la *ratio* du principe de continuité puisque j'ai trouvé une *ratio* pour chacun des trois premiers principes. Vous vous rappelez ? L'identité, c'est [76 :00] la raison d'essence ou *ratio essendi* ; la raison suffisante, c'est la raison d'existence ou *ratio existendi* ; les indiscernables, c'est la raison de connaître ou *ratio cognoscendi* ; le principe de continuité, ce n'est pas du tout... il n'y a que prendre la liste des *ratios*, c'est la *ratio* – comme disaient les Latins – c'est la *ratio fiendi*, la *ratio fiendi*, c'est-à-dire la raison de devenir. Les choses deviennent par continuité. [Pause] Le mouvement devient repos, le repos devient mouvement, etc. Le polygone, en multipliant ses côtés, devient cercle, etc. C'est une raison de devenir ; c'est très différent d'une raison d'être ou d'une raison d'existence ; c'est très différent. Là, vous avez des catégories philosophiques : la *ratio fiendi* avait besoin d'un principe, [77 :00] c'est le principe de continuité.

Bon, ça n'empêche pas, comment concilier ces *ratios* ? Comment concilier la continuité et les indiscernables? Voilà ce qu'il me semble : bien plus il faut montrer que – comprenez le pari presque qu'on est forcé de faire – il faut montrer que la manière dont on va les concilier doit rendre compte en même temps de ceci: que Leibniz ne voyez aucune et avait raison de ne voir aucune contradiction entre les deux. Eh ben, je dis que – voilà, là je sais... je ne sais pas... il me faudrait beaucoup de temps ; vous me pardonnez, il ne faut pas qu'on s'ennuie – je dis qu'on fait de l'expérience de pensée. Je reviens à la formule, à la proposition: chaque notion individuelle exprime le monde entier. Adam exprime le monde, César exprime le monde, [78 :00] chacun de vous exprime le monde. Cette formule, elle est très bizarre. Chez Leibniz, c'est très bien, les concepts, et les concepts, ce n'est pas des mots en philosophie. Un grand concept philosophique, ce n'est pas simplement un mot, c'est un complexe, c'est une proposition, c'est une fonction propositionnelle.

Je veux dire, ça serait même un jeu, à nouveau, en plus des exercices de gammes, des exercices de piano philosophiques, il faudrait faire des exercices de grammaire philosophique. La grammaire philosophique consisterait en ceci au plus simple: un concept étant donné, trouvez le verbe. Si vous n'avez pas trouvé le verbe, vous n'avez pas dynamisé le concept. Il faut dynamiser le concept. Bon, alors, sinon, vous ne pouvez pas le comprendre. Vous ne pouvez pas le vivre. Vous pouvez le comprendre abstraitement, mais ce n'est pas de la bonne philosophie. Vous ne pouvez pas le vivre. Le concept [79 :00] est toujours sujet d'un mouvement, d'un mouvement de pensée. Une seule chose compte, le mouvement. Quand vous faites de la philosophie, vous ne regardez qu'au mouvement. C'est même par-là que la philosophie, le cinéma, la peinture, la danse, tout ça, c'est pareil. Vous ne regardez qu'au mouvement ; simplement c'est un type de mouvement particulier, c'est le mouvement de pensée. Donc, un concept étant donné, vous vous dites, quel est le verbe? Si vous n'avez pas trouvé le verbe, vous n'êtes pas philosophe. Parfois le philosophe le dit explicitement, parfois il ne le dit pas. [Pause]

Leibniz, est-ce qu'il va le dire? Chaque notion individuelle exprime le monde ; bon, il y a déjà un verbe, c'est exprimer. D'accord, il y a un verbe. Mais qu'est-ce que ça veut dire ça? Ça veut dire deux choses à la fois, c'est comme si deux mouvements coexistaient. Leibniz nous dit à la fois, Dieu... -- et ça c'est très important [80 :00], c'est deux formules de, il me semble, c'est que finalement, on a produit le secret de Leibniz -- Dieu ne crée pas Adam non-pécheur ... non, pardon, Dieu ne crée pas Adam pécheur ; il crée le monde où Adam a péché. Il dirait la même chose pour César : il ne crée pas César franchissant le Rubicon, il crée le monde où César franchit le Rubicon. Donc, ce que Dieu crée, c'est le monde, et pas les notions individuelles qui expriment le monde. Il ne crée pas Adam pécheur ; il crée le monde où Adam a péché. Donc il fait le monde et pas les notions individuelles qui l'expriment. Deuxième proposition de Leibniz: le monde n'existe que dans les notions individuelles qui l'expriment. Si vous privilégiez une proposition sur l'autre, c'est fou. [Pause]

Dès lors, [81 :00] si vous acceptez ça, vous allez avoir comme deux lectures ou deux saisies complémentaires et simultanées ; deux saisies de quoi? Voyons. Vous pouvez considérer le monde, [Pause] mais encore une fois le monde n'existe pas en soi, il n'existe que dans les notions qui l'expriment. Mais vous pouvez faire cette abstraction, vous considérez le monde. Comment vous le considérez? Vous le considérez comme une courbe, une courbe complexe. Une courbe complexe a des points singuliers et des points ordinaires. Un point singulier se prolonge

sur les points ordinaires qui en dépendent jusqu'au voisinage d'une autre singularité, etc., etc., et vous composez la courbe de manière continue comme ça, par prolongement des singularités sur les séries d'ordinaires. Je dirais, le monde pour Leibniz, c'est cela. [82 :00] Le monde continu, c'est la distribution des singularités et des régularités, ou des singularités et des ordinaires qui constituent précisément l'ensemble choisi par Dieu, c'est-à-dire celui qui réunit le maximum de continuité. D'accord ?

Si vous en restez à cette vision, le monde est régi par la loi de continuité – on a vu pourquoi -- puisque la continuité, c'est précisément cette composition des singuliers en tant qu'ils se prolongent sur les séries d'ordinaires qui en dépendent. Bon. Vous avez votre monde qui est, à la lettre, déployé sous forme d'une courbe où se répartissent singularités et régularités. [83 :00] C'est le premier point de vue ; ça, c'est entièrement soumis à la loi de continuité.

Seulement voilà, ce monde n'existe pas en soi ; il n'existe que dans les notions individuelles qui expriment ce monde. Ça veut dire quoi ? Ça veut dire qu'une notion individuelle, ce que Leibniz appelle une monade, ça veut dire qu'une notion individuelle ou monade sont construites, que chacune embrasse un petit nombre déterminé de singularités. Elle enferme un petit nombre de singularités, et c'est le petit nombre de singularités... -- Voyez, on avance énormément – si on demande maintenant... Vous vous rappelez que les notions individuelles ou monades, ce sont des points de vue sur le monde. [84 :00] Ce n'est pas le sujet qui explique le point de vue, c'est le point de vue qui explique le sujet. D'où nécessité de se demander : qu'est-ce que c'est que ce point de vue? Un point de vue est défini par ceci: un petit nombre de singularités prélevé sur la courbe du monde. C'est ça qui est au fond d'une notion individuelle. Ce qui fait la différence entre vous et moi, c'est que vous êtes construits, sur cette espèce de courbe fictive, vous êtes construits autour de telles et telles et telles singularités, et moi autour de telles et telles singularités. Et ce que vous appelez l'individualité – voyez, il y a toutes sortes de notions bien distinguées chez Leibniz – une individualité, c'est un complexe de singularités en tant qu'elles forment un point de vue. Ça devient très beau. [Pause] Bien.²⁴

[Fin de la bande, pour l'enregistrement de WebDeleuze ; le séminaire continue encore treize minutes, avec l'addition fournie sur YouTube (voir note 1)]

Je peux dire, le monde [85 :00] a comme deux états ; il y a deux états du monde. Il a un état développé, déroulé, et il a un état enveloppé, enroulé – état enroulé du monde, état enveloppé du monde, c'est le monde tel qu'il est dans chaque notion individuelle qui l'exprime. [Pause] Etat développé du monde – comme toutes les notions individuelles expriment le même monde, vous pouvez toujours développer le monde pour le considérer abstraitement en lui-même, comme cette courbe pourvue de pures singularités. A ce moment-là, vous parlerez du monde.

Je dirais dès lors que le monde [86 :00] est l'ensemble des notions individuelles compossibles en tant que développés, [Pause] et la notion individuelle est le monde en tant qu'enveloppé dans les points de vue qui l'expriment. [Pause] Le monde développe les notions individuelles ; les notions individuelles enveloppent le monde. Envelopper, développer ; enrouler, dérouler. Une notion individuelle est le monde enroulé d'un certain point de vue. Le monde est l'ensemble des notions individuelles déroulées.

Envelopper, développer. Voilà les verbes dynamiques que j'ai cherchés. Enrouler, [87 :00] dérouler. Lorsque la logique nous propose, encore une fois, le concept ou le doublet, les deux concepts, impliquer, expliquer... impliquer, expliquer, vous comprenez ? C'est des termes [*mot pas clair*] pour nous ; si on aime la logique, ce n'est pas les termes [*mot pas clair*]. *Implicare, explicare*, en latin, c'est exactement *involvere, devolvere*. Impliquer, c'est envelopper, c'est enrouler ; expliquer, c'est dérouler, développer. Le monde développe un ensemble de notions individuelles ; chaque notion individuelle enveloppe le monde de son point de vue.

C'est le dynamisme et la coexistence de l'enveloppement et du développement qui vont fournir tous les mouvements sous-jacents, les mouvements comme géologiques, qui parcourent la philosophie de Leibniz. [88 :00] Alors, est-ce qu'il les a inventés ? Non, il y a toute une tradition, toute une tradition qui remonte aux néo-Platoniciens. C'est les néo-Platoniciens qui ont fait une sorte de mise en scène formidable des degrés d'enveloppement et de développement dans le monde ; en quel sens le germe enveloppe l'arbre, en quel sens l'arbre développe le germe. Simplement ça pose toutes sortes de problèmes qui ne sont pas seulement de logique.

Et bien sûr comme Ariane a trop bien fait, il y a ajouté un troisième concept qui est assez joli. Il faut bien que, pour traduire la simultanéité des deux mouvements de l'enveloppement et du développement – le monde qui développe les notions, les notions qui enveloppent le monde – il faut bien un terme parce que... Qu'est-ce qu'il y a au-dessus du monde et des sujets, du monde qui développe les sujet et les sujets qui enveloppent le monde ? Il y a toujours Dieu ; il y a toujours cette histoire de Dieu puisque c'est une philosophie tellement liée à une certaine théologie. [89 :00] Mais Dieu n'est pas un point de vue ; ce n'est pas un sujet ; ce n'est pas le monde non plus. Dieu, il crée le monde, et on le sait, et en créant le monde, il crée les sujets, ou l'inverse. Mais voyez que sujet et monde sont complètement corrélatifs parce que l'un est à l'état développé ce que l'autre est à l'état enveloppé. C'est ça qui est formidable. Comprenez bien ? L'un est à l'état... Le sujet est à l'état enveloppé ce que le monde est à l'état développé. Que c'est beau !

Or, or, or, vous avez dès lors en quoi la continuité et les indiscernables... il n'y a aucune contradiction. La loi de continuité, c'est la loi du développement, et les indiscernables, c'est le principe de l'enveloppement. Si un jour il vous arrive de lire tout ça, [90 :00] Si vous cherchez à quoi s'applique la formule, "Toute chose se distingue par le concept, toute différence est conceptuelle", c'est évidemment à l'état des choses enveloppées dans les sujets. Au contraire, les différences évanouissantes, c'est l'état du monde en tant que développé. [*Pause*] Si bien qu'il n'y a aucune contradiction. La différence, oui, est évanouissante et inassignable du point de vue du développement du sujet dans le monde ; elle est assignable et conceptuelle du point de vue de l'enveloppement du monde dans le sujet.

Alors, Dieu, lui, qu'est-ce qu'il fait puisque... il n'est ni enveloppé, ni développé, Dieu. Qu'est-ce qu'il est ? Mot charmant, qu'avant Leibniz les philosophes avaient créé : Dieu est le grand « compliquance ». [91 :00] Il n'implique pas, et il n'explique pas ; il n'enveloppe pas, et il ne développe pas ; il complique. Formidable définition de Dieu : la complication universelle. Compliquer, c'est quoi ? C'est maintenir la simultanéité et l'immanence mutuelle de l'enveloppement et du développement. Si je dis, celui-là, c'est un compliqué, qu'est-ce que ça veut dire ? *Complicare*, c'est un très beau mot, *complicare*. Il complique... Compliquer, ce n'est

pas forcément un défaut ; compliquer, c'est vraiment l'équivalent de comprendre, mais comprendre au sens fort du terme. En fait, je croyais que c'était un doublet, mais c'est un triplet : compliquer, expliquer, impliquer.

Dieu, il complique les sujets dans le monde. Dans toute la philosophie de la Renaissance, [92 :00] complication va connaître un développement ; ça sera un des plus beaux concepts de la philosophie de la Renaissance, chez notamment deux grands philosophes que Leibniz connaît admirablement, Nicolas de Cues, et le grand philosophe italien, Bruno, qui mourût brulé, qui mourût compliqué par le feu. [Rires] Ah, il fait ça, le feu. Le mouvement par lequel on mettait quelqu'un dans le feu, ça se rétrécit, puis... C'est la *complicatio*, donc ; Dieu c'est le feu. Voilà. Dieu complique.

Alors, vous voyez, on a trouvé le dynamisme, et du coup, pourquoi est-ce que la continuité est dite une loi ? C'est très simple : la continuité est dite une loi parce que le monde développé, ça répond uniquement aux phénomènes, ce n'est qu'un phénomène. [93 :00] C'est l'apparition ; ce n'est pas la chose, c'est l'apparition. La chose, c'est le sujet, c'est le sujet qui enveloppe le monde. Si vous développez le monde, c'est comme si vous étiez allés au monde de pures apparitions, de purs phénomènes. Donc, la continuité sera le principe de toutes les lois de phénomènes, alors que les indiscernables seront le principe de toutes les raisons de la chose ou du sujet. [Pause]

Enfin, cinquième principe : on vient de concilier le troisième et le quatrième. Le cinquième principe-là, je m'arrête pour le laisser pour la prochaine fois. Mais enfin, parce que le cinquième principe a tellement d'aspects qu'il [94 :00] vaut pour une infinité de principes, l'ensemble de ce que Leibniz présente comme les principes de finalité. Et les principes de finalité à quel *ratio* ça renvoie ? Au dernier *ratio* ; vous avez cinq *ratios* qui ont traversé la philosophie depuis qu'il y a de la philosophie : c'est la *ratio agendi, agendi*, c'est-à-dire la raison de faire. Vous voyez la liste des cinq raisons que vous devez apprendre par cœur : raison d'être, raison d'exister, raison de connaître, raison de devenir, et raison de faire.

Bien, alors, on verra, c'est tout ce qui nous reste à faire, cette histoire, mais vous en avez assez ? Ah, bien oui ! Enfin, je termine là-dessus, parce que juste... ce que je vais faire au début de la prochaine fois.

Comprenez le problème : ce que [95 :00] je voudrais, je voudrais que vous y pensiez d'ici la prochaine fois. C'est que, à partir de là, on se trouve devant un exemple privilégié pour notre compréhension de la philosophie. J'ai bien marqué qu'après tout, cela n'allait pas de soi, tous ces principes de Leibniz. Supposons un philosophe – et ce philosophe a existé assez vite après Leibniz – qui vraiment ne soit pas d'accord avec ces principes. Je prends l'exemple de Kant. Il n'est pas d'accord sur deux points fondamentaux. Je les explique : là il faut vraiment procéder d'une manière très, très technique. Kant est celui qui dit, premier, non, toute proposition n'est pas analytique. Il y a des propositions synthétiques, et c'est même par là qu'il y a une connaissance. L'un dit blanc, l'autre dit noir. Deuxième proposition [96 :00] kantienne : Non, toute différence n'est pas conceptuelle. Mais un certain nombre de déterminations, et notamment le nombre laisse passer le temps, sont irréductibles aux concepts. Donc double négation de Kant

qui fait la grande rupture avec Leibniz après avoir été assez longtemps leibnizien. C'est sa grande rupture : il nie le principe de raison suffisante, et le nie le principe des indiscernables.

On se trouvera donc la prochaine fois devant un cas privilégié, là auquel je tiens pour essayer de débrouiller cette notion stupide du statut de la philosophie, quand on nous dit : tantôt les philosophes passent leur temps à dire la même chose ; ça ne les empêche pas de se battre, parce que c'est une question de mots ; tantôt ça revient entièrement au même, on nous dit que les philosophes ne cessent pas de nous dire le contraire [97 :00] les uns aux autres ; ils se battent entre eux, l'un dit ceci, l'autre dit cela.

La question que je voudrais poser la prochaine fois, c'est sur cet exemple privilégié Leibniz-Kant ; qu'est-ce qui signifie l'opposition Leibniz-Kant ? Est-ce que c'est une opposition ? Qu'est-ce qui se passe ? Qu'est-ce que c'est que les conditions de ces propositions ? Vous voyez, je regroupe quatre propositions, deux pour Leibniz, deux pour Kant, et je voudrais commenter en fonction de ça parce que mon vrai projet, c'est qu'est-ce que c'est que les concepts en philosophie ? Prenez une proposition de Leibniz : toute proposition est analytique ; anti-proposition de Kant : non, il n'y a connaissance qu'à partir de propositions synthétiques. Deuxième proposition de Leibniz : toute différence est, en dernière instance, conceptuelle. Deuxième anti-proposition de Kant : non, [98 :00] il y a des différences non-conceptuelles sans lesquelles il n'y aurait pas de connaissances, et ce sont les différences numériques, les différences spatio-temporelles, etc. Donc à partir de cet exemple privilégié, qu'est-ce que peut bien signifier la formule courante : deux philosophes ne sont pas d'accord.

Voilà, pensez-y. Il est évident qu'ils ne sont pas d'accord ; on pourrait le démontrer logiquement ; c'est une proposition vide de tout sens. Voilà, je vous bénis. [*Fin de la séance*] [1 :38 :45]

Gilles Deleuze

Leibniz : La Philosophie et la Création des Concepts, 1980-5

5ème séance, 20 mai 1980

Transcription complétée avec référence au vidéo YouTube,²⁵ Charles J. Stivale²⁶

Partie 1

Aujourd'hui, je vais terminer sur un problème très général, mais qui sera comme la conclusion de cette introduction à Leibniz, et puis ça sera fini. Et les deux autres fois, je souhaiterais – parce que ça m'a été demandé comme ça – je souhaiterais un type de séance – comme déjà de vacances, eh ? – une espèce de séance restreinte. Je le dis d'abord pour que si vous venez, que vous sachiez déjà à quoi vous attendez, parce que ça peut ne pas marcher, mais ça peut marcher, où plusieurs d'entre vous m'ont demandé – ce qui m'a à la fois gêné et m'a très contenté – ils m'ont demandé la possibilité de faire une sorte de mise au point sur à la fois mon travail à moi depuis un certain nombre d'années, à savoir, par exemple, comment je considère maintenant, comment je considère maintenant *L'Anti-Œdipe*, voilà. [1 :00] Alors, évidemment, ça n'est possible que si je garde la modestie nécessaire et souhaitable, et que d'autre part, bon... Alors ça se fait à la fois sous la forme de ce que moi, je pense de tout ça, bon, et puis et vous posant les questions au besoin, toutes les questions que vous souhaitez. Et non, ça serait plutôt intéressant que si vous venez dans la mesure où vous auriez des questions, en effet, parce que *l'Anti-Œdipe*, c'est un truc qui date déjà dix ans. Alors, entre temps, moi, j'aimerais que ceux qui sont venus ici depuis plusieurs années – ça n'exclut pas les autres – mais viennent ici, qui voudraient dire -- je ne sais pas d'ailleurs, viennent ici quatre, cinq ans – j'écris sur tel sujet, qu'est-ce que j'en attendais, moi ; c'est bien que vous, vous parliez aussi parce qu'il y a des questions sur des choses qui dessineraient déjà ce qu'on pourrait faire l'année prochaine, et ça, cela sera [2 :00] tout à fait... Donc, ça serait, les deux séances seraient une espèce de réflexion de travail, eh ? Voilà. [Pause]

Bon, alors, je voudrais terminer ces séances sur Leibniz en posant le problème que je voulais aborder. Enfin, pour traiter vraiment ce problème, il faudrait... il faudrait un an, donc c'est juste des conclusions en fonction d'un exemple que je voudrais tirer. Je reviens à une question que je posais dès le début, à savoir qu'est-ce que ça veut dire que cette image que le bon sens se fait souvent de la philosophie, une fois dit que la philosophie et le bon sens ont des rapports souvent délicats, des rapports de rivalité, des rapports de haine, des rapports de provocation, des rapports de polémique ? Qu'est-ce que c'est que cette image que le bon sens se fait parfois de la philosophie, [3 :00] comme une espèce de lieu de discussion où fondamentalement les philosophes ne sont pas d'accord ? A ce moment-là, je disais, vous comprenez, on oppose la créativité de l'art, la vérité de la science, à une espèce d'atmosphère philosophique où les gens se disputent, ils se tiennent des thèses, ils se battent entre eux, tandis qu'au moins, dans la science, on sait de quoi on parle, et dans l'art, il y a une création qui échappent aux critères de discussion. Alors, c'est cette idée, bien sûr, chacun peut penser qu'elle a dépassé ce stade, la conception de la philosophie où les philosophes s'affrontent, disent des choses très, très diverses. Remarquez que le bon sens se fait la même conception presque inversée. On nous dit aussi bien que les

philosophes ne cessent pas de répéter la même chose, ils sont tous d'accord ou [4 :00] ils disent des choses opposées.

C'est à propos de Leibniz précisément que je voudrais prendre des exemples très, très précis. Qu'est-ce que ça veut dire, deux philosophies qui ne sont pas d'accord? Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Parce que, enfin, je remarque juste que, si on parle de polémique, encore une fois, la polémique comme un certain état de choses qui traverse certaines disciplines, je ne trouve pas qu'il y ait en philosophie plus de polémique qu'il n'y en a en science ou qu'il n'y en a en art. Alors, c'est ce rôle, qu'est-ce que c'est un philosophe qui critique un autre philosophe? Qu'est-ce que c'est cette fonction de la critique? Bon, je crois qu'il faut aller très prudemment et prendre justement ce que Leibniz nous fournit. Bon, il nous fournit l'occasion, prendre un exemple très, très précis. [5 :00] L'exemple que je voudrais prendre, c'est : qu'est-ce que ça veut dire l'opposition de Kant et de Leibniz, une fois dit que ça a été une opposition fondamentale dans l'histoire de la philosophie, comme si toutes sortes de choses en sortent ? Et qu'est-ce que ça veut dire que Kant se met à critiquer Leibniz ?

Et je voudrais, là aussi, pour qu'on procède par ordre, numéroter ce que j'ai à vous dire. Eh ben, s'engager à réfléchir sur ce que c'est qu'une discussion ou une critique philosophique, je crois que c'est d'abord, ça implique une première tâche : localiser les oppositions. Et je ne dis pas que ce soit les deux seules ; je dis qu'il y a deux oppositions, je m'en tiendrai à deux oppositions fondamentales du point de vue de la connaissance. De d'autres points de vue, ça serait encore plus compliqué, mais là, du point de vue [6 :00] de la connaissance, et de la théorie de la connaissance, je vois deux oppositions fondamentales entre Leibniz et Kant qui fonctionnent alors comme la thèse et l'antithèse.

Donc, encore faut-il... Il ne suffit pas de localiser les oppositions parce que déjà, une tâche, si on se donne la tâche aujourd'hui de commenter une opposition philosophique, je dirais, bon, lorsqu'on arrive à dégager de grandes oppositions philosophiques, au niveau des concepts employés par tels ou tels philosophes, il faut aussi comme évaluer leurs rapports à ces oppositions, à savoir elles ne se valent pas. Peut-être qu'il y en a une plus profonde que l'autre ; peut-être qu'il y en a une plus décisive. Si vous ratez votre organisation des oppositions, je crois que vous n'êtes plus capables de comprendre ce dont il est question dans une polémique. D'où je pars en numérotant : première opposition du point de vue de la connaissance entre Leibniz et Kant. [7 :00] Je fais parler Leibniz. Alors, vous pouvez imaginer un dialogue des morts où les morts se disputent.

Proposition leibnizienne: toutes les propositions sont analytiques, et la connaissance ne peut procéder que par propositions analytiques. Vous vous rappelez qu'on appelle proposition analytique une proposition telle que l'un des deux termes de la proposition est contenu dans le concept de l'autre. Bon, vous voyez déjà, si j'en reste là, c'est une formule philosophique : toute proposition est analytique, et la connaissance procède par propositions analytiques. Je dis, on doit presque déjà pressentir que ce n'est pas la peine de discuter à ce niveau. Pourquoi? Parce qu'il y a déjà quelque chose d'impliqué, à savoir qu'il y a un certain [8 :00] modèle de la connaissance. Ce qui est présupposé – il y a des présupposés, oui, et en sciences aussi il y a aussi des présupposés, en peinture aussi, en art aussi, il y a des présupposés -- ce qui est présupposé, c'est, il me semble, exactement ceci, c'est une certaine idée de la connaissance, à savoir,

connaître, c'est découvrir ce qui est inclus dans le concept ; connaître, c'est découvrir ce qui est inclus dans le concept, on peut déjà retenir ça. C'est une définition de la connaissance. C'est une définition ; je la trouve tout à fait intéressante comme définition, mais ah bon, je me dis, pourquoi ? Pourquoi ça serait ça, connaître ? On est content ! On est content d'avoir une définition de la connaissance, mais pourquoi ça plutôt qu'autre chose ?

De l'autre côté, Kant surgit [9 :00] et dit: il y a des propositions synthétiques. Vous voyez ce que c'est immédiatement une proposition synthétique. On appellera, il suffit de décalquer sur une proposition analytique : on appellera une proposition synthétique une proposition dont l'un des termes n'est pas contenu dans le concept de l'autre. Kant arrive et il nous dit – alors, est-ce un cri ? N'est-ce pas un cri ? Est-ce une proposition ? – Il nous dit, « non » contre Leibniz, ce qu'il dit après, il dit non; il y a des propositions synthétiques et il n'y a de connaissance que par propositions synthétiques. L'opposition semble parfaite. [Pause] [10 :00]

Bon. Là, mille questions me viennent. Qu'est-ce qu'ils vont discuter ? Qu'est-ce que ça voudrait dire discuter, discuter de qui a raison, qui a raison sur quoi ? Est-ce que c'est prouvable, est-ce que c'est du domaine de ce qu'on appellerait des propositions décidables ? Je dis juste que déjà la définition kantienne doit vous intéresser parce que, si vous la creusez, elle implique aussi une certaine conception de la connaissance, et il se trouve que cette conception de la connaissance est très différente de celle de Leibniz. Quand on dit que la connaissance ne procède que par propositions synthétiques, c'est-à-dire propositions telle que l'un des termes n'est pas contenu dans le concept de l'autre, donc il y a synthèse entre les deux termes, [Pause] [11 :00] quelqu'un qui dit ça ne peut plus se faire, de la connaissance, la conception leibnizienne. Il ne peut plus accepter l'idée que connaître, ça serait découvrir ce qui est inclus dans le concept.

Il nous dira : au contraire, vous savez que connaître ce n'est pas du tout découvrir ce qui est inclus dans un concept ; connaître, c'est nécessairement sortir d'un concept pour en affirmer autre chose. On appelle « synthèse » l'acte par lequel on sort d'un concept pour lui attribuer, ou en affirmer, autre chose.

En d'autres termes, connaître, c'est quoi ? Ce n'est pas avoir un concept ; c'est toujours déborder le concept. En d'autres termes, connaître, c'est dépasser ; connaître, c'est dépasser, c'est en passer à autre chose. [12 :00] Comprenez tout ce qui est en train de se jouer. Dans la première conception, où connaître c'est avoir un concept et découvrir ce qui est contenu dans le concept, je dirais là de la connaissance qu'elle est modelée sur un modèle particulier qui est celui de la passion ou de la perception. Connaître, c'est finalement percevoir quelque chose, même si c'est quelque chose de mental, de spirituel ; connaître, c'est appréhender ; connaître, c'est un modèle passif de la connaissance, même si beaucoup d'activités en dépendent. Dans l'autre cas, au contraire, connaître, c'est dépasser, c'est dépasser le concept pour, c'est sortir du concept pour affirmer autre chose. Là, c'est une conception, au contraire, où la connaissance est ramenée à un modèle apte. Bon, toutes sortes de choses se jouent lorsque le modèle de la connaissance est à ce point décentré.

Mais alors, je reviens donc à mes deux propositions, [13 :00] la proposition de Leibniz, la proposition de Kant. Qu'en faire ? Nous, là, supposons qu'on soit comme des arbitres. On se trouve devant ces deux propositions, et je suppose, là, on se dit alors: je choisis quoi ? C'est

comme dans un jeu ; je parie sur quoi, sur Leibniz ou sur Kant ? Il faut encore savoir un tas de questions dans la question, et on n'a pas fini. Premièrement, quand je dis: est-ce que c'est décidable, est-ce que je peux décider quelle proposition me semble même [*mot pas clair*] ? Qu'est-ce que ça voudrait dire? Ça peut vouloir dire que c'est une question de fait. Il faut trouver les faits qui donnent raison à l'un ou à l'autre. Bon, essayons. Évidemment ce n'est pas ça. Ces propositions qui sont d'une certaine manière [14 :00] les propositions philosophiques, ne sont pas justiciables de vérification de faits. Mais si on comprend pourquoi, déjà ce sera... [*Deleuze ne termine pas la phrase*]

C'est pour cela que la philosophie a toujours distingué deux questions, et ça, c'est assez important, il me semble, et surtout Kant, par exemple, reprendra cette distinction. Cette distinction est classique, et elle était formulée en latin sous la forme *quid facti*, qu'en est-il du fait, et *quid juris*, qu'en est-il du droit. Et si la philosophie a à faire avec le droit, c'est précisément parce qu'elle pose des questions qui sont dites des questions de droit. Qu'est-ce que ça veut dire que mes deux propositions antinomiques, mes deux propositions opposées, la proposition de Leibniz et la proposition de Kant, ne sont pas justiciables d'une réponse de fait ? Ça veut dire une chose très simple : ça veut dire, en fait, il n'y a pas de problème [15 :00], en fait, il n'y a pas de problème parce qu'on rencontre tout le temps des phénomènes qui sont des phénomènes de synthèse.

En effet, je passe mon temps, dans mes jugements les plus simples, à opérer des synthèses. Je dis par exemple que cette ligne droite est blanche. C'est bien évident quand je dis « cette ligne droite est blanche », j'affirme là d'une ligne droite quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept de ligne droite. Pourquoi ? Toute ligne droite n'est pas blanche. Que cette ligne droite soit blanche, c'est évidemment une rencontre dans l'expérience – je ne pouvais pas le dire à l'avance, je ne pouvais pas le dire à l'avance, je ne pouvais pas dire cette ligne droite sera blanche, à moins que j'aie eu la ferme intention de tracer là [*quelques mots pas clairs*]. Mais donc, je rencontre dans l'expérience des lignes droites qui sont blanches, un point, c'est tout. C'est une synthèse ; une telle synthèse, on la nommera synthèse a posteriori, a posteriori signifiant ce qui est donné dans l'expérience [*Pause*] [16 :00] ou qui est rencontré dans l'expérience.

Pourquoi ça ne règle pas ça ? Donc, je dirais, il y a des synthèses de fait, évidemment – cette ligne droite est blanche -- pourquoi ça ne règle pas le problème ? Ça ne règle pas le problème pour une raison très simple, c'est que cette « ligne droite est blanche » ne constitue pas une connaissance. Ça constitue ce qu'on peut appeler un protocole d'expérience parce que je peux dire à tel jour, à telle heure je rencontre une ligne droite qui est blanche. Disons qu'on appelle cela un protocole d'expérience ; la connaissance est autre chose, que connaître, c'est autre chose que tracer des protocoles d'expérience.

Alors, bon, quand est-ce qu'on connaît? -- Là, je reste à des choses très, très classiques ; c'est comme une leçon de terminologie [17 :00] -- On connaît lorsqu'une proposition se réclame d'un droit. Qu'est-ce qui définit le droit d'une proposition ? C'est l'universel et le nécessaire. Lorsque je dis que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, je tiens une proposition de droit. Pourquoi? Parce que je n'ai pas besoin de mesurer chaque ligne droite pour savoir que, si elle est droite, c'est le plus court chemin. Toute ligne droite, d'avance, a priori, c'est-à-dire

indépendamment de l'expérience, est le plus court chemin d'un point à un autre, sinon elle ne serait pas une ligne droite.

Donc je dirais que la proposition, la ligne droite est le plus court chemin, elle, constitue [18 :00] une proposition de connaissance. Je n'attends pas l'expérience pour reconnaître qu'une ligne droite est le plus court chemin ; au contraire, je détermine l'expérience, puisque le plus court chemin d'un point à un autre, c'est ma manière de tracer une ligne droite dans l'expérience. Toute ligne droite est le plus court chemin ; je peux dire, toute ligne droite est nécessairement le plus court chemin d'un point à un autre. C'est-à-dire, c'est une proposition de connaissance et non pas de protocole. Alors, prenons cette proposition-là – je dirais, c'est une proposition a priori, et a priori, ça sera uniquement indépendant de l'expérience.

Et je me dis, bon, [19 :00] est-ce que là on va pouvoir poser la question enfin de séparation, de partage [entre] Leibniz-Kant, à savoir : est-ce que c'est une proposition analytique ou est-ce que c'est une proposition synthétique? [*Pause*]

Kant dit une chose très simple: c'est nécessairement une proposition synthétique, c'est une proposition synthétique a priori – pourquoi? Parce que lorsque vous dites que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, vous sortez évidemment du concept ligne droite. Ah, tiens, c'est curieux ça. Est-ce que ce n'est pas contenu dans ligne droite, d'être le plus court chemin d'un point à un autre? Il va de soi que Leibniz dirait que c'est contenu dans ligne droite. Kant dit non. Alors là, on est en train de resserrer notre proposition. Il dit non. Le plus court chemin d'un point à un autre n'est pas contenu dans la ligne droite. Le concept de ligne droite, d'après la définition [20 :00] euclidienne, c'est: ligne ex aequo en tous ses points. Vous n'en tirerez pas le plus court chemin d'un point à un autre. Il faut que vous sortiez du concept pour en affirmer quelque chose d'autre. On n'est pas convaincu. [*Pause*] Cherchons.

Pourquoi... Qu'est-ce qui... On ne peut pas donner les raisons, vous comprenez, chaque fois qu'on dit quelque chose. Quelle raison il a alors ? Il faudrait l'interrompre à ce moment-là. Pourquoi, Kant, tu dis ça? Pourquoi tu ne peux pas trouver en creusant, en analysant le concept de ligne droite, pourquoi est-ce que tu ne peux pas trouver le plus court chemin d'un point à l'autre ? Kant répondrait, je suppose, réfléchissez un peu, le plus court chemin d'un point à un autre, c'est un concept, en gros – peut-être ce n'en est pas un, mais pour parler simplement – c'est un concept qui implique quoi ? [21 :00] qui implique une comparaison. Comparaison de quoi ? La comparaison de la ligne la plus courte, la ligne déterminée comme le plus court chemin d'un point à l'autre, avec d'autres lignes qui sont des lignes quoi ? Qui sont des lignes évidemment ou bien brisées ou bien, bien plus encore, curvilignes, c'est-à-dire des courbes. [*Pause*]

Ah tiens, ça devrait nous éclairer un peu. Je ne peux pas dire que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre sans sous-entendre une comparaison, une relation de la ligne droite aux curvilignes, aux lignes courbes. Ça suffit à Kant pour dire qu'il y a une synthèse là-dedans; [22 :00] vous êtes forcés de sortir du concept de ligne droite pour atteindre au concept de ligne courbe, et c'est dans le rapport des lignes droites aux lignes courbes que vous dites que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. C'est une synthèse, donc la connaissance est une opération synthétique. Bien, bien.

Qu'est-ce que répondrait Leibniz ? Est-ce qu'il serait gêné par cela? Non. En premier, il ne serait pas gêné. On a vu assez sur Leibniz. Il dirait qu'évidemment, évidemment, il faut que vous ayez dans l'esprit le concept de ligne courbe lorsque vous dites que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Bien sûr, on se rappelle, mais Leibniz est le créateur d'un calcul différentiel par lequel la ligne droite va être considérée comme la limite [23 :00] des courbes. Il y a un processus à la limite. [Pause] D'où le thème de Leibniz: c'est un rapport analytique, simplement c'est une analyse infinie. La ligne droite est la limite [Pause] de la courbe, tout comme le repos est la limite du mouvement, etc.

Est-ce qu'on avance? On n'avance pas beaucoup parce qu'on se dit, ça devient inextricable. Ou bien alors on ne peut plus s'en tirer, ou bien alors ils disent la même chose. Ils disent la même chose, ce serait quoi? Ça voudrait dire qu'après tout, ce que Leibniz appelle analyse infinie, c'est la même chose que ce que Kant appelle synthèse finie. [Pause] [24 :00] Du coup ce n'est plus qu'une question de mots. Les philosophes, ils discutent comme ça, ils discutent, mais ce n'est plus qu'une question de mots. L'un appelle analyse infinie ce que l'autre appelle synthèse finie. Il n'y a pas de quoi faire un... Si cela leur plaît, il n'y a pas... Quant à continuer, cela ne nous concerne pas puisque si finalement ils sont d'accord, ils sont d'accord sur quoi ? Ils sont d'accord pour, dirait-on, à ce stade-là, ils sont d'accord pour établir une différence de nature, l'un entre l'analyse finie et l'analyse infinie, l'autre entre l'analyse et la synthèse. Ça revient au même : ce que Leibniz appelle analyse infinie, Kant l'appellera synthèse finie.

Vous voyez, d'où l'idée du bon sens que, à la fois, une dispute philosophique est inextricable puisque l'on ne peut pas décider qui a raison, et en même temps ça n'a aucune importance [25 :00] de savoir qui a raison puisqu'ils disent tous la même chose. [Pause] Le bon sens peut d'autant plus conclure: la seule bonne philosophie, c'est moi. [Pause] Situation tragique parce que si le bon sens réalise les buts de la philosophie mieux que la philosophie ne le fait elle-même, il n'y a pas de raison à se fatiguer à faire de la philosophie. Aaaahhh, alors?

Il va de soi qu'on n'a plus rien à faire à ce premier palier. [Pause] Je dis, cherchons une espèce de bifurcation parce que toute cette histoire, analyse infinie ou synthèse finie, est-ce que c'est aussi arbitraire qu'il semble ? [26 :00] Est-ce que cette opposition, cette première grande opposition entre Leibniz et Kant, si elle nous apparaît maintenant comme apparente, est-ce que ce n'est pas en fait parce qu'elle se dépasse vers une opposition plus profonde, et si on ne voit pas l'opposition plus profonde, on ne peut rien comprendre ? D'où question : quelle serait cette deuxième opposition plus profonde? [Pause]

Je crois que nos séances précédentes sur Leibniz là nous donnent, là aussi, les moyens de répondre. On a vu qu'il y avait une grande proposition leibnizienne, sous le nom de principe des indiscernables, à savoir que toute différence, en dernière instance, est conceptuelle. Toute différence est dans [27 :00] le concept. Toute différence est conceptuelle. Si deux choses diffèrent, elles ne peuvent pas différer simplement par le nombre, par la figure, par le mouvement, etc., etc. ; il faut bien que leur concept ne soit pas le même. Toute différence est conceptuelle.

Voyez en quoi cette proposition est vraiment le présupposé de la proposition précédente de Leibniz. S'il a raison sur ce point, si toute différence est conceptuelle, c'est bien évident que

c'est en analysant les concepts que l'on connaît, puisque connaître, c'est connaître par différences. Donc si toute différence, en dernière instance, est conceptuelle, c'est l'analyse du concept qui nous fait connaître la différence, et qui donc nous fait connaître tout court. Bien. [28 :00] On voit dans quelle tâche ça entraînait Leibniz, tâche mathématique extrêmement poussée, qui consistait à montrer que les différences entre les figures, les différences de nombres, etc., renvoyaient à des différences dans les concepts.

Alors, quelle est la proposition de Kant en opposition avec cette seconde proposition leibnizienne? Là aussi, ça va être un drôle de truc. – Et j'aimerais que ça vous apprenne quelque chose même sur la nécessité pour vous de, je ne sais pas, quand vous lisez la philosophie, c'est pour ça que j'insiste... Je voudrais que, je voudrais que ce soit très, très scolaire. -- Je dis que Kant, il nous tient [29 :00] une proposition très curieuse, très curieuse. Il dit, vous savez, si vous regardez bien le monde tel qu'il se présente à vous, vous verrez qu'il est composé de au moins deux sortes de déterminations irréductibles. [Pause] Qu'est-ce que c'est que ces deux déterminations irréductibles ? Vous avez des déterminations conceptuelles qui correspondent toujours à ce qu'une chose est ; je peux dire même qu'un concept c'est la représentation de ce qu'une chose est. Vous avez donc ces déterminations-là ; je dis, par exemple le lion est un animal rugissant – ça c'est une détermination conceptuelle. [30 :00]

Et puis vous avez une tout autre sorte de détermination. Kant lance son grand truc: il dit que c'est des déterminations non plus du tout conceptuelles mais des déterminations spatio-temporelles. Des déterminations spatio-temporelles, c'est quoi? C'est le fait que la chose soit ici et maintenant, qu'elle soit à droite ou à gauche, qu'elle occupe de telle ou telle manière un certain espace, qu'elle décrive un espace, qu'elle dure un certain temps. Eh bien, si loin que vous poussiez l'analyse des concepts, vous n'arriverez jamais à ce domaine des déterminations spatio-temporelles en analysant les concepts. Vous aurez beau -- alors là vous voyez la deuxième opposition avec Leibniz – vous aurez beau aller à l'infini, [31 :00] vous aurez beau pousser votre analyse du concept à l'infini, vous ne trouverez jamais une détermination dans le concept qui vous rende compte de ceci: que cette chose est à droite ou à gauche. Bon.

Qu'est-ce qu'il veut dire? Il prend lui-même des exemples extrêmement, à première vue, très convaincants. Il dit, voilà, considérez deux mains, deux mains. Il est bien connu que deux mains, bon, vous pouvez les penser, même... -- Ce n'est pas vrai, en fait, mais encore une fois, la question n'est pas... « qu'en est-il ...? », vous allez peut-être comprendre la différence entre « qu'en est-il du fait ? » et « qu'en est-il du droit ? » -- Chacun de nous sait que les deux mains à lui, ses deux petites mains, n'ont pas exactement, l'une et l'autre, n'ont pas exactement les mêmes traits, par exemple, la même distribution de pores, [32 :00] le même dessin de traits. D'accord. Leibniz triomphe. Bien, un point, c'est bon pour moi. -- Allez, il faut concevoir ça comme s'ils étaient au casino, eh, un point pour l'un, un point pour l'autre. – Un point pour Leibniz ; c'est bon pour lui. En fait, il n'y a pas deux mains identiques. Il dit, eh ben, je l'ai dit de tout temps ; c'est mon fameux principe des indiscernables. S'il y a deux choses il faut bien qu'elles diffèrent par le concept. Vous pouvez toujours assigner une différence dans le concept, dans lequel les deux choses ne sont pas la même.

Kant dit, c'est bien possible en fait, mais aucune importance, c'est une remarque sans aucune importance, pas d'intérêt. Tiens, c'est curieux ça. Apparaît déjà, et ce n'est peut-être pas la seule

discipline, la formule « ça n'a pas d'intérêt ». « Vous dites ça ? aucun intérêt », vous savez. Encore une fois, pour essayer de nous ôter de l'esprit que les discussions passent par le vrai et le faux. Les discussions ne passent jamais par le vrai et le faux. [33 :00] Ma question n'est jamais est-ce que vous dites est vrai ou est-ce que vous dites est faux. Ma question est : est-ce que ça a un intérêt quelconque ou est-ce que c'est une platitude dénuée de tout intérêt, et qui le dira. Or je pense à ça parce que la science, lorsque les savants entrent dans les polémiques aussi profondes que [*mots pas clairs*] ce qui se lancent à la tête, encore une fois, lorsque les mathématiciens ne sont pas d'accord, évidemment, il ne reproche pas à un autre mathématicien de se tromper dans sa démonstration, quand même. Ils savent juste assez de mathématiques pour ne pas dire des bêtises ; bien plus, les mathématiciens, ils ne fournissent même pas de démonstrations, et ça vaut actuellement encore. Il y a des types-là qui lancent des propositions, et puis ils esquissent un bout de démonstration, et ils laissent tomber le reste qui n'a aucune, qui n'est pas intéressant, quoi.

Ce qui est important, c'est quoi ? Est-ce que la proposition dont je fais un théorème, ou une proposition, ou un axiome, ou n'importe quoi, est-ce que cela a un intérêt quelconque ? [34 :00] Qu'est-ce que c'est qu'un fou ? Un fou, ce n'est pas une question de fait, c'est aussi une question *quid juris*. Ce n'est pas quelqu'un qui dit des choses fausses. Il y a des tas de mathématiciens qui inventent complètement des théories complètement folles. Elles sont folles pourquoi ? Est-ce qu'elles sont folles parce qu'elles sont fausses ou contradictoires ? Non, généralement, elles se déterminent par ceci qu'elles manient un énorme appareillage conceptuel mathématique, par exemple, pour des propositions dénuées de tout intérêt, de tout intérêt. Il y a un beau texte de [Henri] Poincaré où il y a, justement à propos d'une thèse, il dit à propos d'une thèse d'un mathématicien de son époque, Ben oui, pourquoi pas ? Aucun intérêt, mathématiquement. D'accord.

Je crois qu'en philosophie, c'est la même chose. Vous avez des livres entiers de philosophie où on se demande pourquoi ça se fait. Ce n'est pas faux, [mais] aucun intérêt, aucun, [35 :00] aucun. Il faut dire, d'accord, ben oui. Alors ce qui est embêtant, c'est qu'il y a sûrement des gens qui y trouvent une espèce d'intérêt, à commencer par celui qui a fait le livre. Alors là, en effet, qu'est-ce que ça veut dire à ce niveau une polémique ? On devient très vite désagréable ; il n'y a même plus lieu de discuter si... si on a à dire à quelqu'un « ça n'a strictement aucun intérêt », naturellement, c'est très offensant ; ça devient difficile, vous comprenez. Si je pouvais au moins lui dire « c'est faux ». Il devient délicat là, aucun intérêt.

On arrive à une autre histoire : Kant oserait dire à Leibniz, mais ça n'a aucun intérêt ce que vous racontez sur les deux mains où il y a des différences de pores, car vous pouvez concevoir *quid juris*, « qu'en est-il du droit ? », en droit et pas en fait, vous pouvez concevoir deux mains appartenant à la même personne, ayant exactement la même distribution de pores, le même tracé de traits. [36 :00] Ce n'est pas contradictoire logiquement ; même si ça n'existe pas en fait, ce n'est pas contradictoire logiquement. Eh bien, dit Kant, il y a quand même quelque chose de très curieux : si loin que vous poussiez votre analyse, ces deux mains sont identiques. Or admirez qu'elles ne sont pas superposables.

Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est un fameux paradoxe, le paradoxe des objets symétriques non superposables. Imaginez : vous avez vos deux mains absolument identiques, vous les coupez, vous les coupez pour qu'elles aient un degré de mobilité radical, qu'elles ne soient plus tenues

par vos bras. Qu'elles soient coupées, bon, vous pouvez faire ça [*Deleuze démontre*], vous pouvez faire ça, vous ne pouvez pas les faire coïncider; vous ne pouvez pas les superposer. Pourquoi vous ne pouvez pas les superposer? [37 :00] C'est simple. Vous n'allez pas les superposer ; pourquoi ? Le tonnerre kantien surgit, et Kant attelle un dieu, alors c'est tout simple, parce qu'il y a une droite et une gauche, elles peuvent être absolument identiques pour tout le reste, il y en a une qui est la main droite et l'autre la main gauche.

Ça veut dire quoi s'il y en a une qui est la main droite et l'autre la main gauche ? On voit ce qu'il veut dire : il y a une détermination spatiale irréductible à l'ordre du concept. Le concept de vos deux mains peut être strictement, absolument identique ; si loin que vous poussiez l'analyse, il y en aura une qui sera main droite et une qui sera main gauche. Vous ne pouvez pas les faire se superposer. Vous pouvez faire ça, vous pouvez faire ça [*Deleuze démontre*], et pourquoi vous ne pouvez pas les faire superposer ? C'est simple. A quelle condition vous faites superposer deux figures? [38 :00] C'est bien connu : à condition de disposer d'une dimension supplémentaire à celle des figures puisqu'il faut faire tourner une figure dans la dimension supplémentaire. C'est parce qu'il y a une troisième dimension de l'espace que vous pouvez faire se superposer deux figures planes. Deux volumes, vous pourriez les faire se superposer si vous disposiez d'une quatrième dimension. Vous ne vous disposez pas d'une quatrième dimension, elles ne se superposeront pas. Il y a une irréductibilité de l'ordre de l'ordre de l'espace. La même chose pour le temps: il y a une irréductibilité de l'ordre du temps. Donc, si loin que vous poussiez l'analyse des différences conceptuelles, un ordre de différence restera toujours extérieur aux concepts et aux différences conceptuelles, ce sera [39 :00] les différences spatio-temporelles. [*Pause*]

Revenons alors là. Est-ce que Kant ne redevient pas [39 :12] [*Interruption de l'enregistrement BNF ; le texte suivant est fourni par WebDeleuze*] le plus fort? Revenons à la ligne droite. L'idée de la synthèse, on va s'apercevoir que ce n'était pas une question de mots avec Leibniz. [*Retour à l'enregistrement BNF*]

Partie 2

Si on en restait à la différence analyse-synthèse, on n'avait pas le moyen de trouver en quoi c'est autre chose qu'une discussion de mots. Là, on est train de trouver en quoi c'est autre chose qu'une discussion de mots. Qu'est-ce que Kant est en train de dire ? Kant est en train de dire: si loin que vous alliez dans l'analyse, vous aurez un ordre irréductible du temps et de l'espace, irréductible à l'ordre du concept. En d'autres termes, l'espace et le temps ne sont pas des concepts. Il y a deux sortes de déterminations: les déterminations de concepts et les déterminations spatio-temporelles. [*Pause*]

Alors, la ligne droite est le plus court [40 :00] chemin d'un point à un autre. Que veut dire Kant lorsqu'il dit que c'est une proposition synthétique ? Ce qu'il veut dire, c'est une idée lumineuse ; ce qu'il veut dire, c'est ceci: ligne droite, c'est bien une détermination conceptuelle, mais le plus court chemin d'un point à un autre, ce n'est pas une détermination conceptuelle, c'est une détermination spatio-temporelle. Les deux sont irréductibles ; vous ne pourrez jamais déduire l'une de l'autre. Il y a une synthèse entre les deux. Et connaître, c'est quoi? Connaître c'est faire la synthèse des déterminations conceptuelles et des déterminations spatio-temporelles. Voilà ce

qu'il découvre, c'est très curieux. Voilà qu'il est en train d'arracher l'espace et le temps au concept ; il est en train d'arracher l'espace et le temps au concept logique. Est-ce par hasard que cette opération, il la nommera lui-même « Esthétique »? [41 :00] *[Pause]* Je veux dire, même au niveau le plus grossier de l'esthétique, c'est-à-dire, le plus connu, la théorie de l'art, est-ce que cette libération de l'espace et du temps par rapport aux concepts logiques ne sera pas à la base de toute discipline dite esthétique? *[Pause]*

Si bien que vous voyez comment maintenant, à ce second niveau, comment est-ce que Kant définirait la synthèse. Il dirait que la synthèse, c'est l'acte par lequel je sors de tout concept pour en affirmer quelque chose d'irréductible aux concepts. Connaître, c'est faire une synthèse parce que c'est nécessairement [42 :00] sortir de tout concept pour en affirmer quelque chose d'extra-conceptuel. La ligne droite, concept, j'en sors, est le plus court chemin d'un point à un autre, j'en affirme une détermination spatio-temporelle extra-conceptuelle. A ce moment-là, je fais une synthèse.

Quelle est la différence entre cette seconde proposition kantienne et la première? Là, admirez, parce que tout ça est très poétique, admirez le progrès qu'a fait Kant. La première définition de Kant, lorsqu'il disait que connaître, c'est opérer par synthèse, c'est émettre des propositions synthétiques, la première proposition de Kant se réduisait à dire ceci: connaître, c'est sortir d'un concept pour affirmer de lui quelque chose qui n'était pas contenu en lui. *[Pause]* [43 :00] Bon, c'est déjà très intéressant. Mais à ce niveau, je ne pouvais pas savoir s'il avait raison parce que Leibniz arrivait et disait, mais non, il y a toujours possibilité d'une analyse infinie que j'arrête parce que moi, je ne suis pas infini. Mais, au nom d'une analyse infinie, ce sera toujours contenu dans le concept ce que j'affirme d'un concept. Donc, il n'y a pas moyen de résoudre.

Second niveau plus profond ; on a fait un pas de plus, mais on ne peut pas faire deux pas à la fois. Kant ne nous dit plus que connaître c'est sortir d'un concept pour affirmer quelque chose qui serait comme un autre concept, mais connaître, c'est partir d'un concept pour sortir de tout concept, et en affirmer quelque chose qui est irréductible à l'ordre du concept en général. C'est une autre proposition ; c'est une proposition beaucoup plus intéressante. *[Pause]* [44 :00] Bien.

Alors, à nouveau on rebondit. Si vous avez compris, on touche peut-être à quelque chose d'important quant à la compréhension. Encore une fois, ce que je veux, c'est que ce soit pour vous comme, si vous acceptez, comme des concepts pratiques pour la compréhension de la philosophie tout à fait en général. Donc, peu importe que j'aie pris un exemple particulièrement ennuyeux, la ligne droite. Ça vaut pour toute proposition en philosophie.

Mais, à ce niveau, je reprends ma question de bon sens : est-ce que c'est décidable? L'un nous dit que toute différence est en dernière instance conceptuelle, donc vous ne pouvez rien affirmer d'un concept qui sorte de l'ordre du concept en général ; l'autre dit qu'il y a deux sortes de différences, les différences spatio-temporelles et les différences conceptuelles si bien que connaître, c'est nécessairement sortir du concept pour en affirmer quelque chose qui est irréductible à tout concept en général, à savoir quelque chose qui concerne l'espace et le temps. *[Pause]* [45 :00] Alors, c'est oui ou c'est non, quoi ?

A ce point, on s'aperçoit de quoi ? Eh ben, on s'aperçoit qu'on n'est pas sorti de tout ça parce qu'on s'aperçoit que Kant, en douce -- et là il n'était pas forcé de le dire, bien plus il pourra ne le dire que cent pages après -- Kant ne peut tenir la proposition qu'il vient de tenir sur l'irréductibilité des déterminations spatio-temporelles par rapport aux déterminations conceptuelles, il ne peut affirmer cela, cette irréductibilité, que parce qu'il a fait un coup de force. Et encore une fois, ce qui m'intéresse, c'est ça, le philosophe qui fait des coups de force dans les concepts, c'est-à-dire si c'est réellement un concept. Pour que sa proposition ait un sens, c'est-à-dire un intérêt quelconque, parce que je cherche en tout ça quel intérêt, il fallait qu'il ait radicalement changé [46 :00] la définition traditionnelle de l'espace et du temps. Alors, là, peut-être vous devenez plus sensible ; je l'espère parce que, après tout, si je vous dis que quelqu'un arrive à donner une toute nouvelle détermination de l'espace et du temps, c'est important. Vous me diriez, important, pourquoi ? Peut-être pour notre manière de vivre parce que peut-être il a senti quelque chose de changé. Je veux dire que c'est important aussi bien au niveau de la science que de la philosophie, que de la vie quotidienne.

Qu'est-ce que ça veut dire ça, arriver à dire que l'espace et le temps, ce n'est pas du tout ce que vous croyiez ? Kant, il en est là, on risque d'être un grand philosophe. Qu'est-ce qu'il a fait, et ça, c'est mon troisième point. Donc, l'opposition Kant-Leibniz, nous avons vu déjà deux paliers ; nous arrivons à un troisième palier. Cette opposition est dénuée de tout intérêt si on ne voit pas que les propositions leibniziennes et les propositions kantienne [47 :00] se distribuent dans deux espace-temps tout à fait différents. En d'autres termes, ce n'est pas le même espace-temps dont Leibniz disait – alors voyez pourquoi c'est indécidable ! Je ne peux pas répondre par oui ou par non – Ce n'est pas le même espace-temps dont Leibniz disait : toutes ces déterminations d'espace et de temps sont réductibles à des déterminations conceptuelles, et cet autre espace-temps dont Kant nous dit : les déterminations d'espace-temps sont absolument irréductibles à l'ordre du concept. C'est ça qu'il faudrait montrer d'une manière simple, même quitte à en couper les conséquences pratiques ; on les retrouvera peut-être, les conséquences pratique. Mais sentez que c'est un moment où la pensée vacille. Où est-ce que je vais aller ? Qu'est-ce que je vais faire ? [48 :00] Quelle expérience j'ai de l'espace et du temps ? Moi, pourquoi je vais être leibnizien ou kantien, ou encore ni l'un, ni l'autre ? Alors, je veux dire, ça se passe fort en vertu des arguments qu'on se flanque à la tête, tout ça, ça se passe en-dessous, ça se passe dans des souterrains plus intéressants.

C'est que, longtemps, longtemps -- mais pourquoi ? encore on n'en a pas fini de reculer en demandant pourquoi après le dernier pourquoi – longtemps, longtemps, l'espace a été défini comme d'une certaine manière l'ordre des coexistences, l'ordre des coexistences ou des simultanités. [Pause] Et le temps a été défini comme l'ordre [49 :00] des successions. Or est-ce par hasard que c'est Leibniz qui pousse cette conception très ancienne jusqu'à son terme, jusqu'à une espèce de formulation absolue. Car Leibniz ajoute, et le dit formellement: l'espace, c'est l'ordre des coexistences possibles, et le temps, c'est l'ordre des successions possibles. En ajoutant « possible », pourquoi est-ce qu'il pousse à l'absolu? Parce que ça renvoie à toute sa théorie de la compossibilité et du monde. Donc voilà qu'il capture la vieille conception de l'espace et du temps, et il s'en sert pour son propre système.

A première vue ça ne paraît pas mal : en effet, c'est toujours délicat quand on me dit, définissez l'espace, définissez le temps, [50 :00] si je n'ai pas même comme réflexe de dire, oh ben oui, pas

difficile, que le temps, c'est l'ordre des successions, et l'espace, c'est l'ordre des coexistences – c'est quand même un petit quelque chose ; ça vaut... ça vaut [*propos pas clairs*] [*Pause*] -- Alors qu'est-ce qui gêne Kant ? Pour moi, c'est parmi les pages les plus belles ; je voudrais que vous sentiez, les pages les plus belles, c'est quand un philosophe arrive avec, à la lettre, les grandes pierres et puis, il se met à prendre une notion qui paraît aller de soi et dit, mais non, pas du tout, qui va découvrir que c'est le bon sens, le plus plat bon sens qui fait des paradoxes étonnants.

Kant dit, mais non, ça ne va pas, et même si pendant des siècles et des siècles, les gens se sont contentés de cette définition, qui était bien autre chose qu'une définition, c'est une manière de vivre, Kant, il dit une chose très, très [51 :00] simple. Il dit, d'une part, je ne peux pas définir l'espace par l'ordre des coexistences, d'autre part, je ne peux pas définir le temps par l'ordre des successions. Et pourquoi ça? Parce que, coexistence, il dit, Kant, là -- c'est presque enfantin ce qu'il dit – il dit, mais enfin, après tout, ça appartient au temps. Coexistence, ça veut dire, à la lettre, en même temps ; [*Pause*] en d'autres termes, c'est un mode du temps. Le temps est une forme dans laquelle se passe non seulement ce qui se succède, mais ce qui est en même temps. En d'autres termes, la coexistence ou la simultanéité, c'est un mode du temps. [52 :00]

Remarquez que c'est marrant parce que là, je plaide presque contre ce que j'essaie de dire. Il y a un danger : c'est de se dire qu'alors, tout est déjà là. Je dis, quand bien, bien longtemps après et venu de tout autres problèmes, il y aura une théorie fameuse de la relativité dont un des aspects fondamentaux sera de penser la simultanéité en termes de temps, je ne dis pas du tout que c'est Kant qui a inventé la relativité – ça serait une sottise complètement dénuée de tout intérêt -- je dis qu'une telle formule dans ce qu'elle avait pour nous de déjà compréhensible n'aurait pas eu ce déjà compréhensible s'il n'y avait pas eu Kant bien des siècles avant, enfin pas beaucoup de siècles avant. Mais que Kant n'invente certes pas la relativité, mais il est le premier à nous dire que la simultanéité n'appartient pas à l'espace, mais appartient au temps. [53 :00] Alors, cela n'a pas l'air de grand-chose, mais je crois que c'est vraiment... Si on essaie d'expliquer ce que c'est, c'est déjà une révolution dans l'ordre des concepts.

En d'autres termes, Kant dira, le temps a trois modes: ce qui dure à travers lui, c'est ce qu'on appelle la permanence ; [*Pause*] ce qui se succède en lui, c'est ce qu'on appelle la succession ; et ce qui coexiste en lui, c'est-à-dire ce qui est en même temps et ce qui s'appelle simultanéité ou coexistence. Voyez la conclusion immédiatement, la double conclusion : je ne peux pas [54 :00] définir le temps par l'ordre des successions, car la succession n'est qu'un mode du temps, et je n'ai aucune raison de privilégier ce mode-là sur les autres. Et, autre conclusion en même temps: je ne peux pas définir l'espace par l'ordre des coexistences car la coexistence n'appartient pas à l'espace. [*Pause*]

Alors je dirais presque contre ce que je veux dire, si Kant avait maintenu la définition classique du temps et de l'espace, ordre des coexistences et des successions, il n'aurait pas pu, ou du moins ça n'aurait eu aucun intérêt, il n'aurait pas pu critiquer Leibniz, car si je définis l'espace par l'ordre des coexistences et le temps par l'ordre [55 :00] des successions, il va de soi alors que l'espace et le temps renvoient, en dernière instance, à ce qui se succède et à ce qui coexiste, c'est-à-dire à quelque chose qui est énonçable dans l'ordre du concept. Alors, il n'y a plus de différence entre les différences spatio-temporelles et les différences conceptuelles. [*Pause*] En effet, l'ordre des successions reçoit sa raison d'être de ce qui se succède, l'ordre des coexistences

reçoit sa raison d'être de ce qui coexiste. A ce moment-là, c'est la différence conceptuelle qui est le dernier mot, sur toutes les différences.

Mais voilà que Kant, il ne pouvait pas dire non, non ; il ne pouvait pas rompre avec les définitions classiques, poussées par Leibniz à l'absolu, s'il ne nous proposait pas une tout autre conception de l'espace [56 :00] et du temps. Cette conception -- à la fois pour nous, c'est par là que la philosophie est intéressante -- c'est, si vous voulez, le plus insolite et le plus familier. Si on les prend comme définitions, alors, comment est-ce qu'il a pu arriver à ça ? Qu'est-ce que c'est que... Et vous allez voir juste le coup de force que ça représente ! C'est une manière tout à fait nouvelle de définir l'espace et le temps. En même temps, cela n'est pas venu comme ça ; cela n'est pas venu simplement dans sa tête. Il a fallu que bien de choses se passent. En même temps, cela nous est très familier, et alors là... donc, c'est très familier. On peut sentir ce qu'il veut dire même avant de le comprendre. Voyez donc qu'il s'est interdit de définir l'espace par l'ordre de coexistence, le temps par l'ordre des successions.

Il va dire, voilà, qu'est-ce que c'est que l'espace ? L'espace, c'est une forme. Tiens, c'est une forme. C'est curieux ça parce que [57 :00] ça vaut déjà... ça a été interrogé ; pourquoi il dit le mot « forme » ? Ça veut dire que ce n'est pas une substance et que ça ne renvoie pas à des substances. Quand je dis – je reviens toujours à ça – quand je dis l'espace c'est l'ordre des coexistences possibles, l'ordre des coexistences possibles s'explique en dernière instance par les choses qui coexistent. En d'autres termes, l'ordre spatial doit trouver sa raison dans l'ordre des choses qui remplissent l'espace. Lorsque Kant dit que l'espace est une forme, c'est-à-dire n'est pas une substance, ça veut dire qu'il ne renvoie pas aux choses qui le remplissent. Il ne renvoie pas aux choses qui l'occupent ou qui le remplissent.

C'est une forme qu'il faudrait définir comment? Eh ben voilà, il nous dit que c'est la forme de l'extériorité. [58 :00] Alors ça devient bizarre : c'est la forme de l'extériorité. Comment comprendre ? C'est la forme sous laquelle nous arrive tout ce qui est extérieur à nous, d'accord, c'est ça, mais ce n'est pas seulement ça. C'est aussi la forme sous laquelle arrive tout ce qui est extérieur à soi-même. Là alors, il peut refaire un saut dans la tradition. La tradition avait toujours défini l'espace comme, en latin, *partes extra partes*, une partie de l'espace est extérieure à une autre partie. Mais ce qui n'était qu'un caractère de l'espace, voilà que Kant le prend pour en faire l'essence de l'espace. L'espace est la forme d'extériorité, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous arrive ce qui nous est extérieur, [Pause] [59 :00] et arrive ce qui reste extérieur à soi-même. [Pause] Mais sentez, juste, je dis, ça doit nous être alors à la fois très obscur mais aussi très familier, parce qu'un concept philosophique, c'est ça, une forme d'extériorité, c'est curieux, tout ça. S'il n'y avait pas d'espace, il n'y aurait pas d'extériorité, bon.

Sautons au temps. Mais on sent tout de suite que Kant va donner la définition symétrique, puisqu'il ne peut plus définir le temps par l'ordre des successions pas plus que l'espace par l'ordre de coexistence. Il nous assène, et cela devient de plus en plus difficile encore, le temps, c'est la forme d'intériorité. [60 :00] Ça veut dire quoi? Ça veut dire, premièrement, que c'est la forme de ce qu'il nous arrive d'intérieur, à nous. Mais est-ce que ça ne veut dire que ça ? Peut-être pas. Les choses sont dans le temps, peut-être ; peut-être les choses sont dans le temps, mais ça implique qu'elles aient une intériorité. Il y aurait une intériorité des choses. Le temps, c'est la manière dont la chose est intérieure à soi-même.

Bon, là aussi, si on saute et si on fait des rapprochements, comprenez que bien plus tard, bien plus tard, il y aura des philosophies du temps, et, bien plus, le temps deviendra le problème principal de la philosophie. [61 :00] Pendant longtemps ça n'avait pas été comme ça. Si vous prenez la philosophie classique, bien sûr on peut citer des philosophes qui s'intéressent beaucoup au problème du temps, bien sûr. Mais pourquoi est-ce qu'ils paraissent toujours insolites ? Pourquoi est-ce qu'on nous sort toujours les pages dites inoubliables de Saint-Augustin sur le temps ? On ne peut pas dire que ce soit un problème fondamental, sur le temps. Ce qui est le problème principal de la philosophie classique, et on ne peut pas voir tous les problèmes, c'est le problème de l'étendue, et notamment quel est le rapport entre la pensée et l'étendue, une fois dit que la pensée, ce n'est pas de l'étendue. Et c'est bien connu que la philosophie dite classique attache une grande importance au problème correspondant, l'union de la pensée et de l'étendue, sous le terme particulier, sous le rapport particulier de l'union de l'âme et du corps. C'est donc : quel est le rapport de la pensée à ce qui paraît le plus opaque [62 :00] à la pensée, à savoir l'étendue ?

D'une certaine manière, certains font partir la philosophie moderne d'une espèce de changement de problématique, où la pensée se met à affronter le temps et non plus l'étendue. Et en effet, dans les philosophes plus récents, le problème de l'union de l'âme et du corps, on ne le suscite pas tellement. Pourquoi ? Qu'est-ce que c'est que ces grands déplacements de problèmes ? En revanche, le problème du rapport de la pensée et du temps n'a pas cessé de secouer la philosophie comme si la véritable chose que la pensée affrontait, c'était la forme du temps et pas la forme de l'espace. Bon. Est-ce que c'est toujours maintenant comme ça ? Non. Peut-être pas ; peut-être que maintenant, ça a encore changé, que c'est encore autre chose. Mais qu'est-ce que c'est cette espèce de mutation qu'il y a dans les problèmes philosophiques ? C'est évident. Donc vous voyez ? C'est à quoi je voulais en venir, [63 :00] avec des mots très simples finalement. Là, il n'y a pas de mots compliqués.

Kant a fait cette espèce de petite révolution. En effet, il a arraché l'espace et le temps à l'ordre du concept parce qu'il a donné de l'espace et du temps deux déterminations absolument nouvelles : forme d'extériorité et forme d'intériorité. Une question que je ne veux même pas aborder parce que ça sera très compliqué, elle serait, bon, alors Leibniz, c'est fin du XVII^e siècle, début du XVIII^e ; Kant, c'est fin XVIII^e siècle. Il n'y a pas beaucoup de temps entre les deux. Qu'est-ce qui s'est passé pour que sortait cette espèce de mutation dans la conception de l'espace et du temps ? Evidemment là, il faut tout faire intervenir : mutations scientifiques, la science dite newtonienne, [64 :00] et bien d'autres choses encore, pour simplifier en disant Newton, donc des données scientifiques, des données politiques. On ne peut pas croire que lorsqu'il y a un tel changement dans l'ordre des concepts, il ne s'est rien passé socialement. Il s'est passé, entre autres, la Révolution française. Est-ce qu'elle a impliqué un nouvel espace-temps ? on ne sait pas. Quoi encore ? Il y a eu des mutations de vie quotidienne. Peut-être l'homme ne se vit pas dans les mêmes rapports avec l'espace et le temps. Bon, mettons que l'ordre des concepts philosophiques exprime à sa manière, même s'il devance, ces trucs-là.

Voilà où on en est. Vous voyez ? On a reculé deux fois. Encore une fois on est parti d'une première opposition [65 :00] Leibniz-Kant, et on s'est dit que c'est indécidable. Je ne peux pas décider entre la proposition "toute proposition est analytique", et l'autre proposition où la connaissance procède par propositions synthétiques. Il fallait reculer. Premier recul, j'ai à

nouveau deux propositions antithétiques: toute détermination est en dernière instance conceptuelle, et la proposition kantienne: il y a des déterminations spatio-temporelles irréductibles à l'ordre du concept. Il fallait encore reculer pour découvrir une espèce de présupposé, à savoir l'opposition Leibniz-Kant ne vaut que dans la mesure où l'on considère que l'espace et le temps ne sont pas du tout définis de la même manière. [Pause] [66 :00] Curieux cette idée que l'espace, est-ce qu'il qui nous ouvre au dehors ? Jamais un classique n'aurait dit ça. C'est déjà un rapport qu'il faudrait dire un rapport existentiel avec l'espace. L'espace est la forme de ce qui nous vient du dehors.

A la lettre, si vous... Si je cherche le rapport par exemple poétique-philosophique, qu'est-ce que ça implique comme espace? C'est un espace ouvert évidemment. Si vous définissez l'espace comme un milieu d'extériorité, c'est un espace ouvert, ce n'est pas un espace bouclé. L'espace leibnizien, c'est un espace bouclé, c'est l'ordre des successions... non, pardon, c'est l'ordre de coexistences. Même infini, c'est un ensemble fermé ; il boucle sur lui-même. Là, [la forme de Kant] c'est, au contraire, une forme qui nous ouvre, [67 :00] qui nous ouvre à quoi ? A x, c'est la forme des irrptions. C'est la forme des sorties, des entrées, des sorties. C'est un tout nouvel espace. Ce n'est pas difficile de dire qu'il y a déjà, qu'il y a déjà du romantisme là-dedans, que c'est déjà un espace romantique. C'est un espace esthétique puisqu'il est affranchi de l'ordre logique du concept, c'est un espace romantique car c'est l'espace des irrptions. C'est l'espace de l'ouverture, de l'ouvert.

Et lorsque vous découvrez chez des philosophes bien plus tardifs, comme Heidegger, de grands thèmes et de grands chants à l'égard de ce qu'il appelle « l'Oouvert », avec un grand « O », lorsque vous verrez [68 :00] que Heidegger se réclame perpétuellement d'un grand poète post-romantique, de Rilke, qui doit lui-même cette notion de l'Oouvert au romantisme allemand, vous aurez là comme une espèce de petite lignée, une vraie lignée de pensée, de Kant au romantisme allemand où la lignée est très, très forte – tous les Romantiques allemands passent par Kant --, vous comprendrez mieux pourquoi Heidegger éprouve le besoin d'écrire un livre sur Kant. Ce n'est pas pour le plaisir de faire de l'histoire de la philosophie, mais précédemment, il va fonder toute son interprétation du Kantisme alors en valorisant à fond le thème de l'Oouvert en disant que c'est Kant qui finalement invente la forme de l'Oouvert. Evidemment, c'est lui qui invente la forme de l'Oouvert [69 :00] comme concept philosophique. En même temps, des poètes l'inventent comme valeur rythmique ou comme valeur esthétique ; en même temps, des savants l'inventent comme espace scientifique. Toutes ces mutations ne se font pas tout à fait au même moment. C'est très curieux. Comprenez ? Alors ça devient très difficile de dire qui a tort et qui a raison, ou pourquoi. Parce que là, au point où j'en suis, on aurait presque envie de dire, oh ben oui, quand même mieux, Kant nous correspond mieux. Ça va mieux avec notre manière d'être dans l'espace, ou d'être à l'espace. Finalement, je ne suis pas dans l'espace ; je suis à l'espace. L'espace, c'est ma forme d'ouverture. [Pause]

Alors, en attendant, on se laisse dire, alors Leibniz, est-ce qu'on peut dire que Leibniz, c'est dépassé? Ça ne va pas, non ? oui ? [70 :00] C'était la vieille philosophie ? Peut-être que ce n'est pas aussi simple. Je ne crois pas que ce soit comme ça, et que si, si c'est bien de lire toujours et aussi certains éprouvent le besoin de lire Leibniz, ce n'est pas comment on va faire un peu de [mot pas clair].

Donc je continue un quatrième point. Il faut d'abord continuer sur Kant pour s'apercevoir ce que ça apporte de complètement nouveau. Mais voilà ce que je veux dire déjà comme principe. C'est peut-être à la pointe extrême de ce qui est nouveau que se fait, en philosophie, ce qu'on appelle « le retour à ». Après tout, il n'appartient jamais à un auteur de se pousser lui-même jusqu'au bout. Pourquoi ? Parce que c'est déjà tellement fatigant d'avoir créé quelque chose, vous savez, que on ne va jamais jusqu'au bout, eh ? C'est les autres qui vous forcent d'aller jusqu'au bout, [71 :00] qu'ils prennent l'affaire en main parce que ce n'est pas mal, c'est bien. Or ce n'est pas Kant qui va jusqu'au bout de Kant ; ce n'est pas par hasard que ça mène à une race de philosophes on appelle les postkantien qui seront les grands philosophes du romantisme allemand. Or c'est eux qui, à force de pousser Kant au bout, éprouvent le besoin de faire cette chose la plus étrange : un retour à Leibniz. [*Fin de la bande WebDeleuze ; l'enregistrement BNF continue*] Cela devient rigolo, cette histoire avec ses zigzags, ses nœuds, ses espèces de tournoiement, ses échappées. Je veux dire qu'il y a deux manières de faire retour : il y a une manière très, très fâcheuse, c'est quand on ne veut pas quelque chose de nouveau, et il y a l'autre manière de faire un retour, c'est lorsque la raison de faire le retour se découvre à la pointe extrême de ce que vient d'être revu [*bruit énorme de quelqu'un qui se mouche le nez*]. [*Pause*] Alors, oui ? [72 :00]

Un étudiant : [*Question inaudible*]

Deleuze : Oui, on peut peut-être le dire, mmm oui [*Deleuze a l'air assez douteux*]. Qu'est-ce qui te soucie ? ... Ils [*peut-être les post-Kantiens*] le disent ; j'aime bien prendre la lettre ce que les gens disent.

Un étudiant : [*Commentaire inaudible*]

Deleuze : D'accord, on peut le dire ; on peut dire qu'ils ne sont pas allés jusqu'au bout de Kant. Eux ne se pensent pas comme ça. Alors une règle, comme c'est déjà tellement compliqué les discussions en philosophie, je crois qu'une règle, c'est de tenir un peu compte de ce que disent les gens sur ce qu'ils font. Pas qu'ils aient forcément raison. Eux disent... et d'autre part, qui aurait poussé Kant jusqu'au bout ? Peut-être personne, mais si ce n'est pas eux, je ne vois pas qui. [73 :00] Ils disent que c'est ça qu'ils veulent faire. Ils disent, Kant n'est pas allé jusqu'au bout de Kant lui-même. Kant, il prenait très mal, comme il a vécu très vieux, il prenait très, très mal ce genre de proposition. Il disait, je n'ai pas besoin de vous pour aller jusqu'au bout, [*Rires*] si bien que ça s'est vite fait, eh ? Les rapports devenaient aigres. Mais voyez, qu'il ne s'agissait simplement de humeur. Enfin, alors, je le mets entre parenthèses, il soit allé jusqu'au bout. Mettons que c'est purement hypothétique.

Essayons alors en quatrième point de voir en quoi consiste... parce que là, on n'a qu'un petit germe des changements apportés par Kant dans les définitions de l'espace et le temps. Eh ben, deuxième, deuxième, je cherche donc en quatrième point, je cherche les changements profonds que la philosophie kantienne va entraîner par rapport à la fois à la philosophie dite classique et à la philosophie de Leibniz. [74 :00]

Je me dis, dans le désordre, j'essaie de les classer. On a vu donc un premier changement concernant espace-temps. Il est déjà très important. Je dis, il y a un second changement, second changement concernant cette fois-ci un concept philosophique très, très connu de tout temps, qui

a singulièrement changé de sens, à savoir le concept de phénomène. Et vous allez voir pourquoi ça en découle. [*Pause*] Pendant très longtemps, je veux dire, le phénomène s'est opposé à quoi ? Et qu'est-ce que ça voulait dire, un phénomène lorsque les philosophes parlaient d'un phénomène ? Par exemple, c'est un mot qui vient du grec, Platon l'emploie, [75 :00] quand même, il est déjà en Platon. Bon, les phénomènes. On traduit très souvent phénomène par apparence, les apparences, et les apparences c'est, mettons, le sensible. L'apparence est sensible. Et l'apparence est distinguée de quoi ? Elle est un doublet, elle forme un couple, elle forme opposition avec la notion corrélatrice d'essence. L'apparence s'oppose à l'essence. Et le platonisme, peut-être pas Platon lui-même mais la tradition platonicienne, développera une dualité de l'apparence et de l'essence, [76 :00] des apparences sensibles et des essences intelligibles. Il en sortira une conception célèbre qui a fait problème dans toute l'antiquité : la conception des deux mondes. Y a-t-il deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible ? Sommes-nous prisonniers par nos sens et notre corps, sommes-nous prisonniers d'un monde des apparences ? Oui, voilà.

Kant emploie le mot « phénomène », et bizarrement, le lecteur a l'impression que quand il essaie de mettre la vieille notion d'apparence sous le mot kantien, ça ne marche pas, ça ne marche pas. Car enfin un philosophe n'est pas forcé de finir ses thèmes ; c'est le contexte qui impose là. [77 :00] Et en plus, pour être lisible, on ne peut pas définir tout le temps. On ne peut pas passer son temps à ça. Et c'est curieux : est-ce qu'il ne va pas y avoir une révolution aussi importante que pour le temps et l'espace, au niveau du phénomène ? Lorsque Kant emploie le mot « phénomène », il le charge d'un sens beaucoup plus violent. Ce n'est pas l'apparence qui nous sépare de l'essence, c'est l'apparition, ce qui apparaît en tant que cela apparaît. Vous me direz, ce n'est pas grand-chose ; je ne sais pas si ce n'est pas grand-chose. C'est peut-être énorme. Le phénomène [*quelques mots peu clairs*] chez Kant, ce n'est pas l'apparence, c'est l'apparition. L'apparition, c'est la manifestation de ce qui apparaît en tant que cela apparaît. [78 :00] Pourquoi c'est immédiatement lié à la révolution précédente ? Parce quand je dis que ce qui apparaît en tant que cela apparaît, qu'est-ce que ça veut dire « en tant que » ? Ça veut dire que ce qui apparaît, apparaît nécessairement dans l'espace et dans le temps. Ça se soude immédiatement aux thèses précédentes. « Phénomène » veut dire : ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps. Ça ne veut plus dire l'apparence, ça ne veut plus dire l'apparence sensible ; ça veut dire l'apparition spatio-temporelle. Vous direz que c'est peut-être lié ; c'est peut-être bien lié, mais ça ne veut pas dire en tout cas la même chose. On ne met pas du tout l'accent sur la même chose lorsqu'on dit une apparence sensible ou lorsqu'on dit une apparition spatio-temporelle.

Qu'est-ce qui montre à quel point ce n'est pas la même chose ? C'est si je cherche le doublet avec quoi apparition est en rapport. [79 :00] On a vu qu'apparence est en rapport avec essence, apparence-essence, au point qu'il y a peut-être deux mondes, le monde des apparences et le monde des essences. Mais apparition, c'est en rapport avec quoi ? Curieux. [*Pause*] Apparition, c'est en rapport avec, nous dira-t-on, avec « condition ». Quelque chose qui apparaît, apparaît sous des conditions qui sont les conditions de son apparition. Les conditions sont le faire apparaître de l'apparition. C'est les conditions sous lesquelles ce qui apparaît, apparaît. L'apparition renvoie à des conditions de l'apparition, de même que l'apparence [80 :00] renvoyait à des essences. Mais ce n'est pas du tout la même opposition, apparition-condition. D'autres diront que l'apparition renvoie à, et c'est presque la même chose, sens. Le doublet, c'est : apparition et sens de l'apparition. [*Pause*]

Donc, le phénomène n'est plus pensé comme une apparence en rapport avec l'essence, mais comme une apparition en rapport avec sa condition ou son sens. Vous me direz alors, un nouveau coup de tonnerre. Dès lors, il n'y a plus de problème sur « y-a-t-il deux mondes ? ». Il n'y a pas deux mondes ; résolument il n'y a plus qu'un seul monde [81 :00] constitué par ce qui apparaît et le sens de ce qui apparaît. Ce qui apparaît ne renvoie plus à des essences qui seraient derrière l'apparence ; ce qui apparaît renvoie à des conditions qui conditionnent l'apparition de ce qui apparaît, des conditions qui conditionnent l'apparition de ce qui apparaît *dans ce monde*. En d'autres termes, l'essence fait place au sens. Le concept n'est plus l'essence de la chose ; il est le sens de l'apparition.

Comprenez que c'est un tout nouveau concept en philosophie d'où partira la détermination de la philosophie sous le nom d'une nouvelle discipline, à savoir phénoménologie. Phénoménologie, ce sera la discipline qui considère les phénomènes comme des apparitions, renvoyant [82 :00] à des conditions ou à un sens, au lieu de les considérer comme des apparences renvoyant à des essences. La phénoménologie prendra là-dessus autant de sens que vous voudrez, mais elle aura au moins cette unité, à savoir son premier grand moment, ce sera avec Kant qui prétend lui-même faire une phénoménologie, précisément parce qu'il a changé la conception du phénomène. Il en a fait l'objet d'une phénoménologie au lieu d'en faire l'objet d'une discipline des apparences.

Le deuxième, et finalement, le premier grand moment où la phénoménologie se développera comme discipline autonome, ce sera Hegel qui intitulera *Phénoménologie de l'esprit*, [83 :00] un texte célèbre. Or le mot est très insolite, le deuxième grand moment, et *La phénoménologie de l'esprit* étant précisément le grand livre, le grand livre de philosophie, qui annonce la disparition des deux mondes, il n'y a plus qu'un seul monde comme dit la belle formule de Hegel: derrière le rideau, il n'y a rien à voir, alors derrière le rideau, il n'y a rien à voir, ça c'est une belle formule poétique qu'un romantique allemand avait pu faire, mais qui veut dire, philosophiquement, que le phénomène n'est pas une apparence derrière laquelle il y aurait l'essence ; le phénomène est une apparition qui renvoie aux conditions de son apparaître. Il n'y a qu'un seul monde. C'est peut-être à ce moment-là que la philosophie rompt ses dernières attaches avec la théologie. [84 :00] Et puis le second moment de la phénoménologie sera le moment de Husserl qui renouvellera la phénoménologie par une théorie de l'apparition et du sens et inventera une forme de logique propre à la phénoménologie. Donc voilà.

En même temps, je me dis, c'est tellement compliqué, les choses. Ce n'est pas pour en rajouter, c'est vraiment parce que c'est très compliqué parce que, à force de simplifier pour trouver des espèces de grandes coupures, on risque de négliger pleine de choses parce que les choses sont évidemment plus complexes que ça. On ne peut pas rompre avec tout ; vous savez, c'est très fatigant, tout ça. C'est très usant ; c'est peut-être aussi usant que le travail de je ne sais pas quoi. C'est du travail du [85 :00] concept et du travail... Les gens, ils vieillissent ; il y en a qui n'inventent leurs concepts que jeunes. Il y en a qui attendent très vieux. Les philosophes, généralement, ce n'est pas très jeunes. Il y a des cas, le cas, il y a le cas exceptionnel de Hume. Il fait son truc de génie, son livre de génie qu'il fait à vingt-cinq ans. Après, il ne fait que le répéter, que le simplifier parce que c'était beaucoup trop compliqué pour les gens, alors il le simplifiera. Il a tout trouvé vers vingt-cinq ans. C'est le seul cas que je connaisse de précocité philosophique... [Interruption de l'enregistrement] [1 :25 :31]

Partie 3

... Eh ben, ça fatigue, tout ça. Il faut bien qu'il y ait des philosophes plus jeunes qui arrivent et qui poussent les choses dans une autre direction.

Alors, comment ça, comment ça va se faire ? Je dis que c'est toujours plus compliqué que ça parce que je vous propose un schéma extrêmement simple: Kant est celui qui rompt [86 :00] avec la simple opposition de l'apparence et de l'essence pour fonder une corrélation apparition-conditions de l'apparition, ou apparition-sens. C'est ça ; ce n'est pas faux, ce n'est pas vraiment, parce que c'est très difficile de se séparer complètement de quelque chose. Et d'une certaine manière, il faut introduire deux petits correctifs pour être honnête. C'est que Kant conserve quelque chose de la vieille opposition, notamment il y a chez lui un drôle de truc qui est la distinction du phénomène et de la chose en soi. Phénomène-chose en soi, chez Kant, ça conserve quelque chose de la vieille opposition. Je ne dis pas que ça coïncide ; ça conserve quelque chose de la vieille opposition phénomène-essence, apparence-essence. Donc c'est plus compliqué que je ne dis. [87 :00] Simplement il y a aussi l'aspect vraiment nouveau chez Kant, c'est la conversion dans l'autre couple de notions, apparition-conditions de l'apparition. Et la chose en soi ce n'est pas du tout la condition de l'apparition. C'est absolument différent. C'est un autre concept.

Et inversement, second correctif, quand même, de Platon à Leibniz on ne nous disait pas simplement qu'il y a les apparences et qu'il y a les essences. On nous disait tout à fait autre chose sûrement. Bien plus, déjà chez Platon apparaît une notion très, très curieuse qu'il nomme « l'apparence bien fondée », c'est-à-dire bien sûr, l'apparence, elle nous cache l'essence, mais que d'une certaine manière, elle l'exprime aussi. Et quel est le rapport entre l'apparence et l'essence, un rapport très, très complexe que Leibniz essaiera de pousser dans des directions très curieuses, à savoir il fera pour cela toute [88 :00] une théorie de la symbolisation ? La théorie leibnizienne de la symbolisation prépare singulièrement la révolution kantienne. Le phénomène symbolise avec l'essence. Et justement, ce rapport de symbolisation est très, très curieux ; ce n'est plus un rapport de l'apparence avec l'essence. C'est un rapport très, très différent. Tout ceci pour vous dire que c'est toujours très, très compliqué.

Alors, j'essaie de continuer comme ça. Nouveau bouleversement donc au niveau de la conception du phénomène. Et voyez en quoi ça s'enchaîne tout de suite avec le bouleversement de l'espace-temps, enfin je crois, un bouleversement fondamental [89 :00] au niveau de la subjectivité. [Pause] Je voudrais juste commencer par Kant. Je vous ai fatigués ? C'est très abstrait, tout ça. Si vous êtes fatigués, il vaut mieux se reposer cinq minutes. [*Quelques mots indistincts à des étudiants près de lui*] [Pause] Oui, je continue ? [Pause] On va vite finir.

Voilà, là aussi, c'est une très drôle d'histoire. Parce qu'il faut savoir quand ça part, cette notion de subjectivité telle que... comme concept philosophique. Voilà ce que je voudrais dire. Dans une perspective [90 :00] encore philosophie classique, poussée même par Leibniz jusqu'au bout puisque pour le moment, j'en suis dans l'hypothèse que Leibniz ne ferait que pousser jusqu'au bout et dans des chemins presque de génie et presque de délire, les présupposés de la philosophie classique, et puis je disais tout à l'heure le contraire, que chez Leibniz, il y avait déjà cette espèce

de révolution radicale. C'est que je ne peux pas dire tous les aspects à la fois ; il ne peut y avoir que plusieurs aspects à la fois.

Je dis, dans un point de vue comme celui de Leibniz, on n'a pas beaucoup de choix. C'est des philosophies de la création. Qu'est-ce que ça veut dire, des philosophies de la création? Eh ben, ça veut dire que c'est des philosophies qui sont bien sûr très indépendantes de la théologie, mais ont avec la théologie une certaine alliance, au point que même les athées, [91 :00] si athées qu'ils soient, ils passeront par Dieu. Leur ressource sera d'appeler Dieu une chose si bizarre, si bizarre, qu'ils ne se font pas même brûler ; ça n'évite rien, eh ? Ça n'évite rien, mais c'est comme ça quand Lucien Febvre a écrit tout un livre d'histoire pour essayer de marquer quand est-ce qu'il y a le mot « athée », quand est-ce qu'il apparaît, et par exemple, il ne paraît pas au moment de Rabelais, donc que Rabelais n'est pas athée, on sent qu'à la fois il a raison et qu'il a complètement tort. Spinoza, il ne cesse pas de parler de Dieu ; bon, d'accord, il parle de Dieu, il ne cesse pas de parler de Dieu, mais encore une fois, Dieu, c'est un truc où il faut vraiment dire : dis-moi la figure que tu lui donnes, et je peux dire si vous croyez en lui ou pas parce que... bon. [Pause] Ça ne joue pas au niveau du mot, Dieu, parce que je peux très bien parler longtemps de Dieu, eh ? mais, voilà. [Rires] [92 :00]

Eh ben, je dis, ils ont cette alliance, qu'ils soient athées ou pas athées, ils ont cette alliance avec la théologie qui fait qu'ils partiront de Dieu d'une certaine manière, c'est-à-dire quoi ? C'est-à-dire que leur point de vue est fondamentalement créationniste. Et même les philosophes qui font autre chose que du créationnisme, c'est-à-dire qui ne s'intéressent pas ou qui remplacent le concept de création par autre chose, c'est en fonction du concept de création qu'ils luttent contre le concept de création. De toute manière, ce dont ils partent, c'est l'infini. C'est pour ça, encore une fois, je l'avais déjà cité, que je trouve très, très bonne la phrase de Merleau-Ponty, qui dit : s'il fallait définir la philosophie classique, il faudrait dire que ces philosophes avaient une manière, c'était leur secret que nous, on a complètement perdu, on l'a perdu à la fois parce qu'on n'en est plus capable et aussi parce qu'on n'en veut plus, [quelques mots indistincts] on ne peut plus et on n'en veut plus, quoi.

Mais [93 :00] eux, ils avaient une manière innocente ; pour eux, il n'y avait pas de problèmes ; c'est leur truc à eux pour respecter les gens, quoi. Ils pensaient à partir de l'infini, une manière innocente de penser à partir de l'infini, et l'infini ils se le donnaient. Pour eux, ça ne faisait pas de problèmes, l'infini. Il y avait de l'infini. Il y avait de l'infini partout ; il y avait de l'infini en Dieu, mais il y avait de l'infini aussi dans le monde. Ils n'étaient pas niais pour ça parce que ça leur permettait de faire des trucs comme l'analyse infinitésimale ; ça leur permettait beaucoup de choses. Une manière innocente de penser à partir de l'infini, ça veut dire un monde de la création. Vous me direz que ça ne va pas de soi, mais là, je fais des enjambements. [Pause] Et qu'est-ce que ça veut dire, ça ? [94 :00] Ça veut dire que bien plus, ils pouvaient, ils pouvaient aller très, très loin dans une certaine direction. La découverte de la subjectivité. Ils pouvaient aller très loin ; ils ne pouvaient pas aller – alors là, j'emploie entre guillemets pour le prévenir -- ils ne pouvaient pas aller jusqu'au bout. Comprenez ? C'est les plus beaux moments d'une théorie, quand une théorie pousse ses concepts dans une voie où... c'est les moments d'affliction, c'est les moments les plus émouvants. On sait bien, ils peuvent aller très loin ; ils ne peuvent pas aller jusqu'au bout de cette direction-là parce que tout le contexte les bloque d'aller dans cette direction-là. Pour pousser cette direction là jusqu'au bout, il faudrait un tout autre

ensemble. En effet, pourquoi ne peuvent-ils pas aller justement jusqu'au bout d'une découverte de la subjectivité ? Pourtant ils vont très loin.

Le fameux philosophe, Descartes, vous savez que [95 :00] il invente comme véritablement un concept à lui, signé Descartes, le fameux « je pense donc je suis ». A savoir la découverte de la subjectivité ou du sujet pensant, la découverte que la pensée renvoie à un sujet. Ça ne va pas de soi que l'idée renvoie à un sujet. L'idée d'un sujet pensant, elle est très, très curieuse. Je crois qu'un Grec – c'est évident ce que je vais dire – un Grec n'aurait même pas compris ce que cela voulait dire. Il comprend quand on lui dit que l'âme pense, mais l'idée d'un sujet pensant... En tout cas, Descartes se lance ; Leibniz ne l'oubliera pas – il y a une subjectivité leibnizienne, pas la même que celle de Descartes, mais il y a une subjectivité leibnizienne. Avec Descartes, en gros c'était préparé avant, toujours par St. Augustin, mais il y a la découverte de la subjectivité, et généralement on définit la philosophie moderne par la découverte [96 :00] de la subjectivité. Ce n'est pas une bonne définition, mais ça ne fait rien, ça ne fait rien, n'importe quoi, ça peut se dire.

Alors, alors, pourquoi est-ce qu'ils ne peuvent pas aller jusqu'au bout de la découverte de la subjectivité ? Pour une raison très simple : c'est que cette subjectivité, si loin qu'ils aillent dans leurs explorations, elle ne peut être posée que comme créée, précisément parce qu'ils ont une manière innocente de penser à partir de l'infini. [Pause] Elle ne peut être pensée que comme créée, c'est-à-dire le sujet pensant, en tant que sujet fini, peut être pensé que comme créé. Créé par qui ? Créé par Dieu. La pensée rapportée au [97 :00] sujet ne peut être pensée que comme créée, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que le sujet pensant est substance, le sujet pensant est une chose. *Res*. Ce n'est pas une chose étendue, comme le dit Descartes ; *res cogitans*, c'est une chose pensante. C'est une chose inétendue, d'accord, mais c'est une chose, c'est une substance, *res* ou substantiel, et elle a le statut des choses créées, c'est une chose créée, c'est une substance créée. Voyez ? Ça les bloque ça. Vous me direz que ce n'est pas difficile ; à ce moment-là, ils n'ont qu'à mettre le sujet pensant à la place de Dieu. Aucun intérêt, aucun intérêt de permuter les places. A ce moment-là, il faudrait parler d'un sujet pensant infini par rapport auquel les sujets pensants finis seraient eux-mêmes des substances créées. On n'aurait rien gagné. Ce n'est pas comme ça qu'on fait une révolution dans les concepts. Donc, si vous voulez, leur force, [98 :00] leur force, à savoir cette manière innocente de penser en fonction de l'infini, les emmène jusqu'à la porte de la subjectivité et les empêche de franchir cette porte. Quelle situation ! [Pause]

Alors, qu'est-ce qui fait Kant ? Qu'est-ce qui fait sa rupture avec Descartes ? En quoi, quand on nous dit le cogito kantien, ce n'est pas la même chose que le cogito cartésien ? C'est simple ; on veut nous dire une chose très simple. On veut nous dire, vous savez, chez Kant, le sujet pensant n'est pas une substance, il n'est pas déterminé comme chose pensante. Il n'est pas déterminé par une chose pensante, alors c'est quoi ? [Pause] Il est déterminé comme quoi ? Nouveau coup de tonnerre kantien : [99 :00] il va être pure forme. Le sujet pensant est pure forme. Pure forme de quoi ? Il est forme de l'apparition de tout ce qui apparaît. En d'autres termes, c'est la condition d'apparition de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps. Ça va être embêtant ça, parce que quoiqu'il s'engage, Kant, à trouver un nouveau rapport de la pensée avec l'espace et le temps, ça, ça va être... [Deleuze ne termine pas la phrase] Bon.

Pure forme, forme vide ; le « je pense », là, Kant devient splendide. Il va jusqu'à dire du "je pense" que c'est la plus pauvre pensée. En effet, je peux dire « je pense », je ne pense rien du tout. Seulement, c'est la condition de toute pensée d'un quelque chose. [100 :00] Le « je pense » est la condition de toute pensée d'un quelque chose qui apparaît dans l'espace et dans le temps, mais lui-même est une forme vide qui conditionne toute apparition. Ça devient un monde très sévère, un monde désert. A partir de ce moment-là commence à devenir vrai la formule célèbre de Nietzsche, « le désert croît ». En effet, ce qui a disparu, c'est le monde habité par le divin, par l'infini, c'est devenu le monde des hommes. Car enfin, ce qui a disparu, c'est le problème de la création ; ce qui a disparu, c'est le problème de la création à la place de quoi ? A la place d'un tout autre problème qui va être le problème du romantisme, à savoir le problème du fondement, le problème du fondement ou de la fondation. [101 :00] Il ne s'agit plus du tout de savoir comment le monde a été créé, ce qui implique la pensée innocente à partir de l'infini. Maintenant se fait une pensée rusée, une pensée puritaine, une pensée désertique, qui se demande, une fois dit que le monde existe et qu'il apparaît, comment le fonder?

La question de la création est expulsée ; elle est considérée comme un faux problème, tout ce qui fait la joie des philosophes du XVIIe siècle. Maintenant arrive l'ère du fondement. Le philosophe a cessé de prendre pour modèle de Dieu. Leibniz parle d'une certaine manière, et c'est ça la grande innocence. La grande innocence classique, c'est parler à la place de Dieu, [102 :00] et Leibniz, il a poussé son génie jusqu'au bout là. Là, vraiment, s'il y a un philosophe qui a tenu le discours de Dieu, c'est Leibniz. Maintenant le modèle du philosophe, c'est devenu une chose très bizarre ; ce n'est pas que ça aille mieux, eh ? C'est devenu le héros. Le héros, ce n'est pas un Dieu ; le héros, c'est le héros fondateur. C'est celui qui fonde dans un monde existant, ce n'est pas celui qui crée le monde. [Pause]

Et qui est-ce qui est fondateur ? Ce qui est fondateur, c'est ce qui conditionne la condition de ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps. Tout est lié là. Espace-temps, changement dans la notion d'espace-temps, changement dans la notion de phénomène, changement dans la notion de sujet. [103 :00] Le sujet pensant comme pure forme ne sera que l'acte de fonder le monde tel qu'il apparaît et la connaissance du monde tel qu'il apparaît. C'est une toute nouvelle entreprise. C'est quelque chose de complètement, complètement, je crois, nouveau.

Si vous vous rappelé, pour ceux qui ont suivi, sur notre travail depuis plusieurs années, il y a une année – ça devait être l'année dernière ou il y a deux ans, je ne sais pas -- j'avais essayé de distinguer l'artiste classique et l'artiste romantique, que généralement, comme ça, au niveau de la musique. Et pour ceux... c'est bien, encore une fois, de faire parfois des repliements parce que à mon avis, depuis cinq ans, on travaille vraiment sur les thèmes qui se font échos. Or tout ce que j'avais essayé de trouver, c'est que la musique montre bien ... Je n'arrivais à faire aucune distinction entre classique et baroque. Le classique et le baroque, [104 :00] c'est strictement la même chose ; c'est deux pôles de la même entreprise. C'est absolument deux corrélats.

Et je disais que l'artiste classique, ce n'est pas difficile ; c'est celui qui organise les milieux. C'est celui qui organise les milieux et qui, d'une certaine manière, il est dans la situation de Dieu – c'est la création. L'artiste classique ne cesse de recommencer la création en organisant les milieux et en passant d'un milieu à un autre, en ne cessant de passer d'un milieu à un autre. Il passe de l'air à la terre, il sépare la terre et les eaux, exactement la besogne de Dieu dans la

création. C'est ça l'innocence de l'artiste classique, et s'il y a du baroque, c'est que dans la ventilation du milieu, il y a tout le baroque, des milieux, dans la manière de passer d'un milieu [105 :00] à l'autre, le poisson qui sort de l'eau, qui bondit, l'oiseau qui s'enfonce dans l'eau, etc. Vous avez les opérations les plus étranges, les plus insolites. Ce n'est pas du tout de type de la sérénité, les classiques. Ils affrontent les milieux ; ils affrontent la tâche de recréer le monde, et ils lancent à Dieu une espèce de pari, quoi: ils vont en faire autant, et c'est ça, l'artiste classique.

Et puis, je disais, le romantique, ce n'est pas ça du tout. D'une certaine manière, même à première vue, il serait moins fou, le romantique, parce que lui, ce n'est plus ça. Son problème est celui du fondement; ce n'est plus celui du monde, je disais, c'est celui de la terre. Ce n'est plus celui du milieu, c'est celui du territoire. Quitter son territoire, sortir de son territoire pour arriver, pour trouver [106 :00] le centre de la terre, c'est ça fonder ; ce n'est plus créer. L'artiste romantique a renoncé à créer parce qu'il pense qu'il y a une tâche beaucoup plus héroïque, et cette tâche héroïque, c'est la fondation. Et tout l'artiste romantique alors, à la limite, musicalement, il joue sur ce décalage très profond du territoire et de la terre, et non plus sur cet autre décalage de la création et des milieux. Ce n'est plus création et milieu, c'est: je quitte mon territoire, adieu, je pars, je vais au centre de la terre. C'est pour ça qu'Empédocle qui se jette dans son volcan, ce sera, dans la légende grecque, le personnage qui plaira le plus à l'artiste romantique. Il quitte son territoire pour se précipiter dans le centre de la terre. Il fait la grande opération de la fondation, mais la fondation, [107 :00] le fondement est dans le sans fond.

Toute la philosophie postkantienne de Schelling se développera autour de cette espèce de concept foisonnant, le fond, le fondement, le fond, le sans fond. Ça fera une très belle philosophie ; là c'est vraiment romantique. Il disait que si vous voulez vraiment prendre des correspondances en art, évidemment, le lied, vous voyez bien, c'est toujours ça, le lied et le rapport chant-mélodie dans le lied, c'est exactement ça. C'est exactement le tracé d'un territoire hanté par le héros, et le héros s'en va, part, toujours un chant du départ. Il part pour quoi ? Il ne part pas pour les cieux ; il part pour trouver le centre de la terre qui n'est jamais en correspondance avec le centre du territoire. [108 :00] Il déserte, il prend une espèce de ligne, il trace une ligne très bizarre, le héros romantique. Si vous prenez Schubert, Schuman, toute l'histoire du lied, si vous arrivez encore aux lieder de Mahler, c'est ça, c'est ça, Mahler, « Le chant de la terre », c'est ça. L'histoire du lied, ça fait cette opposition tendue qui est l'opposition héroïque, qui est celle du héros entre la chansonnette du territoire et le grand chant de la terre. Les mots de Mahler sont splendides, lorsque Mahler dit, pour faire la nature, il ne suffit pas d'un chant d'oiseau, de clochette de vache, d'une valse viennoise, encore qu'il y a tout ça, il y a tout ça. Mais il faut qu'il y ait comme en contrepoint, en correspondance musicale, il faut que tout ça soit entraîné par le chant de la terre. Voyez ?

Or, c'est presque, si vous voulez, ce doublet musical territoire-terre, [109 :00] vous sentez, c'est le correspondant exact de ce qu'est en philosophie le phénomène apparition et la condition de l'apparition. Bien plus, pour montrer que je n'exagère pas, je signale qu'il y a dans une préface de Kant à « la Critique du jugement », un texte très, très curieux, où Kant distingue un rapport à tout concept. Il dit un concept a un domaine ou un territoire ; il donne les mots latins. Il a un concept et un territoire, et puis aussi il a un domaine... non, oui, il ne dit pas un domaine ou un territoire ; il distingue le territoire, le domaine, et encore quelque chose -- [*Deleuze parle à voix très basse, en disant qu'il doit trouver ce texte*] oui, c'est ça. –

Vous comprenez, je voudrais en finir parce que, voilà, c'est énorme, cette différence, parce que pourquoi ils abandonnent le point de vue de la création? Pourquoi le héros, ce n'est pas quelqu'un qui crée mais quelqu'un qui fonde, et que les histoires que ça nous ouvre, pourquoi ce n'est pas [110 :00] le dernier mot? Après tout, s'il y a eu un moment où la pensée, en tout cas, la pensée occidentale a été un peu lasse de se penser et se prendre pour Dieu et de penser en termes de création, il ne suffit pas de dire qu'on est fatigué de tout ça. Il faut encore que les germes soient là. Si elles arrivent de riches dans une époque, c'est que l'époque elle-même, elle travaille les concepts. Il y a un grand travail des concepts qui nous fait dire, ah non, il y a quelque chose qui ne nous convient plus dans ces manières de penser là. L'art, mais est-ce qu'il nous convient encore, cette image de la pensée, la pensée héroïque, cette pensée fondatrice, cette pensée qui substitue à la création divine le fondement héroïque ? Pas sûr que ça nous convient ; est-ce qu'on y croit encore ? Voyez ? Le philosophe qui avait commencé par se prendre pour Dieu, il s'est pris pour une espèce de héros. Aujourd'hui, je crois que c'est fini aussi tout ça. [111 :00] Ça ne veut pas dire qu'on ne reste pas Kantien. Là prend tout son sens la question: qu'est-ce que ça veut dire, être Kantien aujourd'hui ? Qu'est-ce que veut dire, être Leibnizien aujourd'hui ?

Eh ben, comprenez l'importance énorme de cette substitution de la forme du moi à la substance pensante. Je dis, la substance pensante, c'était encore le point de vue de Dieu ; c'est que la substance pensante, c'est une substance finie, mais créée en fonction de l'infini créé par Dieu. Tandis que lorsque Kant nous dit que le sujet pensant n'est pas une substance, n'est pas une chose, il entend bien une chose créée ; c'est une forme qui conditionne l'apparition de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire que c'est la forme du fondement. Qu'est-ce qu'il est en train de faire? Il érige – mais il suffit qu'il dise ça pour que ça devienne limpide, je suppose ; ça devient bizarre comme opération – il érige et il constitue le moi fini [112 :00] comme premier principe. Aaah, il fait ça ! Aaah. C'est effarant de faire ça. Pour un type du XVIIe siècle, une fois dit que ce n'est pas une question d'être brûlé ou pas parce que peut-être au XVIIe siècle, peut-être l'Église aurait plus accepté, le tout aurait été accepté par la réforme, ça dépend beaucoup de la réforme, cette histoire de Kant. Sans la réforme, il n'aurait pas pu faire son truc, il n'en aurait même pas eu l'idée, c'est évident.

Le moi fini est le véritable fondement alors qu'avant, c'était Dieu qui était le véritable créateur. Voilà que le premier principe devient la finitude. Mais ça c'est vraiment une révolution. Pour tous les classiques, la finitude, c'est une conséquence ; la finitude, c'est la limitation de quelque chose d'infini. [113 :00] Le monde créé est fini, nous dirons les classiques, parce qu'il est limité. Eh ben, non, là ! Ce n'est pas ça. La finitude est devenue constituante. Le moi fini fonde le monde et la connaissance du monde parce que le moi fini est lui-même le fondement constituant de ce qui apparaît. En d'autres termes, c'est la finitude qui est le fondement du monde. [Pause]

Les rapports de l'infini et du fini basculent complètement. Ce ne sera plus, ce ne sera plus l'infini... [Pause] non ! non ! Ce ne sera plus le fini qui sera une limitation [114 :00] de l'infini ; ce sera l'infini qui sera un dépassement du fini. Or il appartient au fini de se dépasser soi-même. La notion d'auto-dépassement commence à se former en philosophie. Elle empoisonnera d'ailleurs, cette notion. Elle traversera tout Hegel, elle arrivera jusqu'à Nietzsche pour être transformée sous la forme nietzschéenne de « l'homme doit se dépasser de lui-même ». L'infini n'est plus séparable d'un acte de dépassement de la finitude ; or seule la finitude peut se dépasser elle-même. Ça, c'était des propositions absolument inintelligibles pour un philosophe classique.

[*Pause*] Toute la dialectique, tout ce qu'on appelle dialectique est l'opération de l'infini [115 :00] à s'y transformer, l'infini devenant et devenu l'acte par lequel la finitude se dépasse en constituant ou en fondant le monde.

Voilà que c'est l'infini qui est subordonné à l'acte du fini. Or, est-ce possible ? Eh bien, qu'est-ce qui en découle ? Il y a une page très, très... Un des premiers philosophes qui succèdent à Kant et qui prétendent pousser plus loin que Kant sous sa propre tentative, qui s'appelle Fichte. Or il y a dans Fichte une page qui me paraît exemplaire précisément pour cette polémique de Kant, Kant-Leibniz. Voilà ce que nous dit Fichte ; il nous dit ceci -- si vous avez compris, vous allez très bien comprendre ; si vous n'avez pas compris, comme vous allez comprendre ça, vous allez comprendre tout – [*Rires*] [116 :00] Le grand philosophe Fichte nous dit : Je peux toujours dire A est A, je peux dire A et A. Vous voyez tout de suite à quoi le grand philosophe Fichte fait allusion ; il fait allusion au principe d'identité. [*Pause*] Mais c'est une proposition seulement hypothétique. Voilà. Pourquoi ? Parce qu'elle sous-entend s'il y a A, si A est, si A est, A est A, mais s'il n'y a rien, A n'est pas A. D'accord.

Voyez déjà en quoi c'est intéressant ce qu'il dit [*quelques mots pas clairs*] ; c'est très intéressant parce qu'il est en train, très sournois, de destituer le principe [117 :00] d'identité. Il dit que le principe d'identité, c'est une règle hypothétique. Certainement, il dit « A est A », oui, mais encore à condition qu'il y ait A. D'où il lance son grand thème : dépasser le jugement hypothétique vers ce qu'il appelle le jugement thétique, le jugement thétique, dépasser l'hypothèse vers la thèse. Et il dit : Pourquoi est-ce que A est A, si A est ? Eh ben, finalement la proposition A est A n'est pas du tout un dernier principe ou un premier principe. Elle renvoie à quelque chose de plus profond, à savoir qu'il faudrait dire que A est A parce qu'il est pensé, A est A parce que A est pensé. Vous me direz, bon, qu'est-ce que ça ajoute au juste ? Tout simple : il développe sa proposition thétique A est A parce que il est pensé, [118 :00] à savoir ce qui fonde l'identité de la chose pensée, c'est l'identité du sujet pensant. Or l'identité du sujet pensant c'est quoi ? C'est l'identité du moi fini.

Donc le premier principe, ce n'est pas A est A, c'est moi égale moi. La philosophie allemande encombrera ses livres de la formule magique : moi égale moi, moi égale moi qui se développera à travers tous les grands romantiques. Et ce « moi égale moi », pourquoi est-ce que c'est très bizarre ? Voyez que A est A se dépasse vers la véritable formule du principe qui n'est pas A et A, mais qui est « moi égale moi ». Et pourquoi est-ce que « moi égale moi » est un principe très différent de A est A ? Eh bien, parce que c'est une identité synthétique. [*Pause*] [119 :00] Aaahh ! Si bien qu'on trouve le début. Et pourquoi c'est une identité synthétique ? C'est une identité synthétique parce que moi égal moi marque l'identité du moi qui se pense comme la condition de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, et du moi qui apparaît dans l'espace et dans le temps lui-même. [*Pause*] Il y a là une synthèse qui est la synthèse de la finitude, à savoir le sujet pensant, premier moi, forme de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, doit également apparaître dans l'espace et dans le temps, soit moi égal moi. Or voilà l'identité synthétique du moi fini qui remplace quoi ? L'identité analytique infinie [120 :00] de Dieu. Aaahhh, alors vous voyez ? Comprenez que c'est tout ça qui est en question.

Je termine sur deux choses ; remarque, on n'en peut plus. Première chose [que] j'aurais dû développer mais ça me prendra encore trois heures ; c'est pour votre réflexion. Qu'est-ce que ça

peut vouloir dire alors être leibnizien aujourd'hui? Si c'est vrai tout ça, si ... ce n'est pas difficile à comprendre. C'est que Kant, qu'est-ce qu'il fait ? Il crée absolument, mais vraiment une espèce d'ensemble conceptuel qu'on peut dire en un sens radicalement nouveau. Il ne dit pas qu'il n'y a pas des influences, qu'il n'y a pas... Il ne fait pas ça tout seul, tout ça, mais c'est une table de référence conceptuelle, ce sont des coordonnées conceptuelles philosophiques tout à fait nouvelles. Encore une fois, je crois qu'il ne s'agit pas de s'interroger dans des langues différentes, [121 :00] mais c'est dans la même langue : un classique ne comprendrait pas exactement les propositions. Il n'a pas les moyens de le comprendre. Comment peut-il? Il n'a pas les moyens conceptuels ; si vous n'avez pas les moyens conceptuels et si vous ne construisez pas vous-mêmes les moyens conceptuels qui donnent un sens à ce que vous dites, ce que vous dites n'a pas de sens, tout simple.

Donc dites quels sont vos concepts avant de parler. Je veux dire, ce n'est pas nécessaire pour parler, au contraire ; il ne faut pas les dire quand on parle parce que sinon, c'est l'ennui. Mais si vous faites de la philosophie, que votre tâche porte sur les concepts dont vous avez besoin, et si vous ne les trouvez pas tout faits, inventez-les; même n'attendez pas qu'ils soient tout faits. Il vaut mieux trouver déjà quelque chose qui a été fait qu'à attendre. Donc pressez-vous ; c'est votre affaire. Alors, vous comprenez ? Mais dans le cas de ces nouvelles coordonnées, encore une fois, comprenez, la [*mot indistinct*] philosophique, c'est extrêmement [*mot pas clair*] tout ça, on ne peut pas s'y mettre toute la vie, pas possible, [122 :00] ça, pas possible.

Bon, eh ben, Kant, en un sens, il renouvelle tout, mais justement, dans ce qu'il amène à jour, il y a absolument plein de trucs qui ne sont pas élucidés. Exemple d'un truc qui n'est pas élucidé : quel rapport exact y a-t-il entre la condition du phénomène et le phénomène lui-même en tant qu'il apparaît ? Bon, car enfin je reprends. Le moi pensant, le moi fini, fonde, conditionne l'apparition de phénomène. Le phénomène apparaît dans l'espace et dans le temps. Et tout ça marche bien ensemble. Comment est-ce possible? Qu'est-ce que c'est que ce rapport de conditionnement? En d'autres termes, [123 :00] le "je pense" est une forme de la connaissance qui conditionne l'apparition de tout ce qui apparaît.

Mais comment ça marche ? Comment c'est possible ? Je veux dire, quel est le rapport entre le conditionné et la condition? L'apparition, c'est le conditionné ; la condition, c'est la forme du "je pense" . Quel rapport y a-t-il entre le conditionné et sa condition ? Kant est quand même très embêté. Il dit, eh ben, là, que un fait de la raison. Lui qui avait tellement réclamé que la question soit élevée à l'état d'un *quid juris*, voilà qu'il invoque ce qu'il appelle lui-même un *factum*: le moi fini est ainsi constitué que ce qui apparaît pour lui, ce qui [124 :00] lui apparaît, est conforme aux conditions de l'apparition telles que le détermine sa pensée à lui. Et Kant dira que cet accord du conditionné et de la condition, c'est, ça ne peut s'expliquer que par une harmonie de nos facultés, une harmonie de nos facultés, à savoir notre sensibilité passive et notre pensée active.

Ah, mais alors, que fait Kant? Vous comprenez ? C'est pathétique ; à l'issue de cet effort splendide, il est en train de nous faire un Dieu dans le dos. Qu'est-ce qui garantit cette harmonie ? Il le dira lui-même: l'idée de Dieu. Ah bon ? Nous voilà partis alors. [125 :00] Il y a besoin de... [*Deleuze ne termine pas*]

Qu'est-ce que feront les post-kantiens? Je résume énormément mais je prends un point très, très précis. Les post-kantiens sont des philosophes qui diront avant tout que Kant, c'est formidable, c'est génial, bon ; mais voilà on ne peut en rester à un rapport extérieur de la condition et du conditionné, de la conditionné et de la condition, car si on en reste à ce rapport de fait, à savoir qu'il y a harmonie du conditionné et de la condition, et c'est comme ça, on est bien forcé de ressusciter un Dieu comme garantie de l'harmonie. Donc, dit-il, Kant en reste – et c'est la grande formule des premiers post-kantiens – Kant en reste encore à un point de vue qui est celui du conditionnement extérieur, il n'arrive pas à un véritable point de vue de la genèse. Il faudrait montrer comment les conditions [126 :00] de l'apparition sont en même temps les éléments génétiques de ce qui apparaît.

Alors, à ce moment-là, qu'est-ce qu'il faut faire pour montrer ça? Il faut prendre au sérieux une des révolutions kantienne que Kant avait laissé complètement de côté, à savoir que l'infini soit vraiment l'acte de la finitude en tant qu'elle se dépasse. Kant n'avait pas développé ça parce qu'il s'était contenté d'une réduction de l'infini à l'indéfini. Il faut revenir à l'idée à une conception forte de l'infini, mais pas à la manière des classiques. Il faut revenir à une conception forte de l'infini en montrant que l'infini est un infini au sens fort, mais en tant que tel il est l'acte de la finitude en tant qu'elle se dépasse, et en se dépassant constitue le monde des apparitions. Bon, faire ça, c'est substituer le point de vue de la genèse au point de vue de la condition. [127 :00]

Or faire ça c'est, comprenez, faire un retour à Leibniz, mais sur d'autres bases que celles de Leibniz parce que, à ce moment-là, tous les éléments pour faire une genèse telle que les postkantiens la réclament, tous les éléments sont virtuellement -- pas actuellement parce que le problème de Leibniz était autre – ils sont virtuellement là dans Leibniz. L'idée des différentiels de la conscience, il faudra à ce moment-là que le "je pense" de la conscience baigne dans un inconscient, et qu'il y ait un inconscient de la pensée comme tel, il faut qu'il y ait un inconscient de la pensée comme tel, tandis que les classiques auraient dit qu'il y a simplement Dieu qui dépasse la pensée. Kant disait qu'il y a pensée comme forme du moi fini. Là il faut que soit, comme assigner un inconscient de la pensée qui contienne les différentiels [128 :00] de ce qui apparaît à la pensée, en d'autres termes, qui opère la genèse du conditionné en fonction de la condition. Ça, ce sera la grande tâche de Fichte, et puis reprise par Hegel sur d'autres bases. Vous voyez, dès lors qu'ils peuvent, à la limite, retrouver tout Leibniz.

Et nous, et nous, et nous? C'est là-dessus que je finis parce que ça serait vraiment trop long alors de prendre... Qu'est-ce qui s'est passé depuis ? Qu'est-ce que ce serait de faire une histoire de la philosophie ? Qu'est-ce qui s'est passé ? Il s'est passé bien des choses. D'abord qu'est-ce que j'ai laissé tomber là ? D'énormes choses. Je définis donc la philosophie comme activité qui consiste par créer des concepts. Bien, créer des concepts, c'est un mode de création très spécial ; c'est aussi créateur que l'art. Il y a la création, bon ; la création des concepts, c'est très particulier. [129 :00] Mais comme toutes choses, la création de concept se fait en correspondance avec d'autres modes de création. Bon, j'ai essayé d'esquisser, par exemple, la philosophie romantique allemande, des musiques romantiques ; il y a plein de correspondances. Il ne faut surtout pas les aplatir, surtout pas. Voilà, il y a tout ça. Il y a toutes sortes de raisons pour lesquelles les concepts sont, à la lettre, réclamés, on a besoin.

En quel sens qu'on a besoin ? Comprenez, pour moi, en tout cas, un concept, ça n'a rien à voir avec de l'idéologie. Ce n'est pas de l'idéologie, un concept, pas du tout, vraiment pas. C'est aussi matériel ; un concept, cela a une existence matérielle, cela a une existence réelle autant... c'est comme une bête qui a des pattes, quoi. On trouve de nouvelles bêtes, alors elles ont, tiens... Or il y a des de drôles de papillons, ils sont gros comme ça, ou bien un crocodile qui a deux mâchoires, tout ça, les bêtes nouvelles ; il y a des bêtes qui disparaissent, il y a des bêtes nouvelles. Eh bien, les concepts, c'est des bêtes spirituelles, [130 :00] c'est comme des mouches. Il y a des concepts d'éléphants, il y a des concepts de mouches, il y a tout ça. Bon, alors, vous comprenez ?

Prenez une grande question donc: comment se font ces espèces d'appels aux concepts? De toute manière, on appellera philosophe celui qui crée des concepts, mais qu'est-ce qui force à certain moment, qu'est-ce qui fait que d'anciens concepts... Alors, ça ne veut pas dire que les vieux concepts ne servent plus. Ça veut dire qu'ils ne resserviront que, ils serviront à condition d'être, à la lettre, rechargés, d'être repris dans des nouvelles coordonnées conceptuelles. Bon, alors, qu'est-ce qui fait... Un grand philosophe, c'est quoi ? C'est facile à reconnaître. C'est quelqu'un qui crée de nouveaux concepts, alors... Et là, c'est beaucoup question de sentiments ; il y a une sensibilité philosophique. La sensibilité philosophique, elle vaut la sensibilité picturale ou musicale. Il y a une sensibilité musicale, il y a une sensibilité philosophique, et la sensibilité philosophique, c'est l'art d'évaluer, non pas du tout la contradiction ou la non-contradiction [131 :00] qu'il y a entre les concepts ; ça, cela n'a strictement aucune importance. C'est l'art d'évaluer, et c'est pour ça, chercher un mot que j'ai employé d'autres années, c'est chercher d'évaluer la consistance d'un ensemble de concepts. Est-ce qu'ils ont une consistance ? Est-ce que ça marche? Comment ça fonctionne? Bien.

Alors il y a ça ; il y a tout ce problème. Quels sont les rapports des concepts, et par les autres choses que les concepts, sous quelles influences les concepts sont[-ils] créés ? Dans quels rapports avec des autres disciplines créatrices ? Qu'est-ce que fait un peintre, qu'est-ce que fait... Il va de soi que la philosophie n'a pas une histoire séparée du reste, et que c'est curieux, si bien que la musique moderne, la science moderne, c'est évident qu'il y a une philosophie moderne bien qu'il y ait des périodes de désert, il y a des périodes... C'est comme toutes les activités. Alors, il y a des moments où ça marche, il y a des moments... L'émotion quand sort un grand livre en philosophie parce que ça nous sort, on a l'impression là que... [*Interruptions de la cassette*] [2 :12 :00]

Partie 4

... Et aujourd'hui, c'est évident, je ne sais pas, quand je pense à ce que je viens de raconter, le modèle du philosophe, si, c'est un tout petit peu vrai, même le modèle du philosophe ou même de l'artiste classique qui, d'une certaine manière, se prend pour Dieu. Ce n'est rien du mal, je veux, dire, c'est même des choses très techniques ; c'est évident qu'un musicien comme Bach, il a un certain rapport avec Dieu. Je ne veux pas dire en vertu de sa foi personnelle, [mais] en vertu de cette conception de la musique, conception y compris, sa conception pratique. Il fait de la musique comme Dieu fait ou est censé faire un monde, et techniquement, ça veut dire quelque chose, techniquement, ça veut dire quelque chose. Je crois que ça veut dire précisément, la création des formes sonnantes.

C'est évident qu'un romantique ne fait plus de la musique de la même manière, et ça ne veut pas dire qu'il dépasse Bach ; il ne le dépasse pas. Il fait mille autres choses, et il vaut mieux qu'il fasse autre chose. Qu'est-ce que vous pensez d'un romancier -- je prends là [133 :00] un exemple pour en finir – qu'est-ce que vous pensez d'un romancier qui écrit aujourd'hui comme Balzac ? La merde. [*Rires*] La merde. Ce n'est pas qu'il soit forcé d'écrire d'une manière bizarre ; ce n'est pas non plus que Balzac soit dépassé. La seule chose, le seul qui soit dépassé, c'est celui qui continue à écrire comme Balzac. Balzac n'est pas dépassé parce qu'il n'écrivait pas comme Balzac, justement. [*Pause*]

Alors, bon, on peut dire, bien sûr, ne pas tuer pour créer parce que ça peut être très dangereux, ça peut être très dangereux, les créations vides. Il est évident, je ne sais pas, tout ce qui se fait d'important dans le roman, c'est précisément des gens qui aimaient autant Balzac que, pour eux, il n'y avait même pas de problème. Ils ne pouvaient plus écrire comme Balzac, et non pas que l'écriture de Balzac est dépassée ... Oui ?

Un étudiant : [*Question inaudible*]

Deleuze : Eh ben, ça ne veut dire que ça. Comment se veut-il marxiste s'il filtrait un ensemble de concepts [134 :00] qui allaient être appelés simplement marxisme ? [*Pause*] Balzac n'est pas balzacien, oui, oui, oui, et ça n'empêche pas qu'être balzacien veut dire quelque chose, qu'être marxiste veut dire quelque chose. C'est lorsque, en fonction y compris de votre sensibilité, vous avez besoin, besoin pour penser ou pour sentir d'un certain nombre soit de concepts, soit de mélodies, soit de rythmes, qui sont signés Balzac ou qui sont signés, à plus forte raison, Marx. Il va de soi que dans ce qui se passe actuellement au niveau d'un champ social, eh ben, bon, il y a beaucoup de gens qui pensent que Marx, il n'a plus rien, il n'a plus rien à leur apprendre. Bon, c'est leur affaire. Il y en a d'autres qui se disent que même devant les mécanismes bancaires actuels, les mécanismes économiques, on ne risque pas beaucoup de les comprendre si on ne se sert pas des concepts, des concepts signés [135 :00] Marx, et que si on fait quelque chose de nouveau, eh bon, il y aura de toute manière reprise de, tout comme il y a ce retour à Leibniz dont je parlais, reprise ou retour à Marx, retour à ceci ou à cela.

Alors je dis, aujourd'hui, bon, vous comprenez, je crois que ce n'est pas que rien, jamais personne n'est dépassé, jamais personne, mais les seuls qui soient dépassés sont ceux qui ne dépassent rien ; je veux dire, les seuls qui soient dépassés, c'est ceux qui font du « comme ». Chaque fois que vous parlez, à vos risques et périls, chaque fois que vous créez votre petit concept, même si c'est un petit bout de concept, vous ne pouvez pas être dépassé. Je veux dire, on n'est jamais dépassé dans ce qu'on crée. On est toujours dépassé dans ce qu'on ne crée pas, par définition. Alors, bien, le corps des romanciers qui écrivent comme Balzac, tirés à beaucoup d'exemplaire, dans l'histoire de la littérature, ça ne vaut rien, rien ; ils n'écriront jamais aussi bien que Balzac. Il vaut mieux qu'ils fassent autre chose. [136 :00]

Mais ce que je veux dire, nous, qu'est-ce qui se passe ? Comment elle s'est constituée, la philosophie, mettons, toute récente, tout moderne ? Il faudrait poser le même genre de question. Je crois qu'il s'est passé ceci, que le philosophe a cessé de se prendre pour un héros fondateur, à la manière romantique. Ce qu'il y a eu de fondamental dans ce qu'on peut appeler, en gros, la modernité, pour le dire de commodité, ça a été précisément cette espèce de faillite du

romantisme pour notre compte. Encore une fois, ça ne veut pas dire que Novalis, que Hölderlin soient dépassés. Mais, ça ne fonctionne plus pour nous, Hölderlin, Novalis, ne peuvent plus fonctionner pour nous et ne fonctionnent entièrement pour nous que dans le cadre de nos nouvelles coordonnées. On peut même leur donner des profils très, très curieux.

Alors, ce qui s'est passé, c'est qu'on a fini de se prendre aussi pour des héros. Alors, [*quelques mots indistincts*], je ne sais pas, pour quoi on se prend, ça dépend de ce que vous ferez plus tard. [137 :00] Mais ça me semble évident que le modèle du philosophe, il n'est plus du tout... et le modèle de l'artiste, ce n'est plus du tout Dieu en tant qu'il se propose de créer l'équivalent d'un monde ; ce n'est plus du tout le héros en tant qu'il se propose de fonder un monde. C'est devenu encore autre chose, c'est devenu autre chose. Et l'artiste, pareil. L'artiste n'est plus du tout... Et pour ceux que ça intéresserait, je trouve bien, pour faire la jonction avec d'autres années, par exemple, les textes, il y a un petit texte de Klee, de Paul Klee, *Théorie l'art moderne*, qui a paru dans Livre de poche, où Paul Klee essaie de dire, lui en tant que peintre, comment il voit sa différence même avec les peintures précédentes, et Klee a admiré les grands peintres d'avant.

Il dit, voilà, ça ne se pose pas tout à fait de la même manière pour nous. Qu'est-ce que veut dire un peintre aujourd'hui lorsqu'il dit, on ne peut plus peindre... on ne peut plus aller au motif ? Vous savez l'expression de Cézanne, [138 :00] « aller au motif », prendre sa toile et puis... ça ne passe plus par-là, la peinture. Ça m'intéresse beaucoup parce que, vous savez, il y a une espèce de flux continu qui réduit, qui ne fait qu'un avec l'histoire. Et ce flux, il y a des torsions, des trucs, des ... eh ? [*Deleuze ne termine pas*] Alors, il y a un moment où la peinture passe par « aller au motif » ; cela n'avait toujours pas passé par là. La grande phrase de Cézanne, « je vais au motif », il amène son chevalet là, et puis son pinceau, et puis il cherche, il cherche sa pomme, son coucher de soleil. Il ne fait pas des copies, eh ? ; « aller au motif », ce n'est pas reproduire.

Aujourd'hui, bon, l'attitude d'un peintre, prendre des photos, les photos qui le montrent travaillant, les très belles photos qui montrent comment ... [*Pause ; Deleuze semble chercher sa phrase*] J'oublie son nom, enfin, comment un peintre, par exemple, peint en étendant sa toile par terre, eh ? [139 :00] Ce n'est pas aller au motif là, [*Un étudiant lui rappelle le nom*] [Jackson] Pollock, oui, Pollock, les photos de Pollock dans son atelier. C'est une peinture qui ne veut rien plus dire à l'éthique ; tout se passe comme si le flux ne passe plus par là. Il y a des peintres pour qui cela est devenu une activité secondaire. Ça ne veut pas dire que Cézanne soit dépassé. Évidemment, non, il n'est pas dépassé. Ça veut dire que les coordonnées de la peinture ont beaucoup changé. Au contraire, ça fait de Cézanne quelqu'un d'indépassable. Mais, que les problèmes changent comme ça, alors Klee, il le dit très bien, aujourd'hui, bon.

Moi, je dirais, oui, on disait, on m'a amené là, que c'est très gai de terminer là-dessus. Leibniz, c'est l'analyse infinie. Alors pour vraiment faire des formules [*Pause*] simplistes, Kant, c'est la synthèse finie, c'est la grande synthèse de la finitude. Bon, supposons qu'aujourd'hui on soit vraiment à l'âge du synthétiseur. Ce n'est plus ni l'analyse infinie, ni la synthèse finie. C'est, c'est encore autre chose. Et si aussi, est-ce que le synthétiseur, [140 :00] ce n'est pas, est-ce qu'il n'y a pas de synthétiseur en philosophie, qui comme un synthétiseur musical, est un synthétiseur philosophique ? Est-ce que cela n'est pas devenu ça notre principe, [*quelques mots indistincts*] ? Qu'est-ce que ça serait, une pensée synthétique, en ce nouveau sens ? Bon, je ne sais pas, mais vous voyez, tout comme un peintre peut dire, l'artiste n'est pas dans la même condition

aujourd'hui en 1980, qu'il l'était en 1920, ou qu'il l'était en 1700, ce qui est évident, le philosophe ne peut plus... Alors, c'est évident là, il ne peut plus, à sa manière, « aller au motif », il ne peut plus chanter le lied philosophique, il ne peut plus faire son jeu du chant de la terre. Non, ce n'est pas ça, c'est autre chose. C'est autre chose, mais c'est quoi ? [*Pause*]

Voilà, fin ! [*Fin de la séance*] [141 :00]

Notes

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=VGSYIqypxs8>

² Il faudra signaler que cette transcription (1) renouvelle entièrement le texte disponible depuis une vingtaine d'années à Web Deleuze dans la mesure où nous suivons intégralement ici, sans coupures ni transpositions de texte, la version audio également disponible à YouTube, Web Deleuze, Paris 8, et dans The Deleuze Seminars. Nous élargissons ainsi le texte de cette première séance du séminaire par une *quarantaine de minutes*, sur l'équivalent d'à peu près quatre-vingts qui se trouvent dans l'ancienne transcription. Nous profitons, pourtant, de l'enregistrement alternatif de Web Deleuze, et donc de l'ancienne transcription, afin de suppléer les deux trous du texte qui ont lieu lors du changement des cassettes à la fin des parties 1 et 2.

³ Lucy Prenant, ed. *G.W. Leibniz, Oeuvres choisies* (Paris : Garnier, 1940).

⁴ Deleuze reviendra à ce sujet général, du point de vue, et à cet exemple particulier lors du second séminaire sur Leibniz, notamment la séance du 18 novembre 1986.

⁵ Deleuze développe ces concepts dans *Le Pli. Leibniz et le baroque*, au chapitre 2 (inhérence, inclusion, point de vue), chapitre 4 (raison suffisante) et chapitre 5 (compossibilité).

⁶ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=LzJQNX6W53s>

⁷ Il faudra signaler que cette transcription (2) renouvelle entièrement le texte disponible depuis une vingtaine d'années à Web Deleuze dans la mesure où nous suivons intégralement ici, sans coupures ni transpositions de texte, la version audio également disponible à YouTube, Web Deleuze, Paris 8, et dans The Deleuze Seminars. Nous élargissons ainsi le texte de cette deuxième séance du séminaire par [une *quarantaine de minutes*, sur l'équivalent d'à peu près quatre-vingts qui se trouvent dans l'ancienne transcription.] [Nous profitons, pourtant, de l'enregistrement alternatif de Web Deleuze, et donc de l'ancienne transcription, afin de suppléer les deux trous du texte qui ont lieu lors du changement des cassettes à la fin des parties 1 et 2.]

⁸ La partie II de *Le Pli. Leibniz et le Baroque* s'intitule « Inclusions », composée du chapitre 4, « La raison suffisante, » chapitre 5, « Impossibilité, Individualité, Liberté, » et chapitre 5, « Qu'est-ce que l'événement ? ».

⁹ Dans la séance sur Leibniz qui a lieu le 27 janvier 1987, Deleuze élabore en détail à la fois l'exemple tiré de la *Théodicée*, et celui tiré des *Fictions* de Borges.

¹⁰ Le texte de Borges présente cette phrase ainsi : « aux nombreux avènements, non à tous » dans le commentaire présenté.

¹¹ Voir la séance 5, le 6 janvier 1987, du second séminaire sur Leibniz pour un développement bref de cet ouvrage de Malebranche.

¹² Il n'est pas tout à fait clair à quel écrit de Merleau-Ponty Deleuze se réfère ici, peut-être un des essais recueillis sous le titre *Eloge de la philosophie, Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953* (Paris, Éditions Gallimard, 1953).

¹³ En ce qui concerne cette lettre, voir la séance sur Spinoza, le 20 janvier 1981, aussi celle du 10 février 1981, et aussi, de Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, pp. 111-112.

¹⁴ Dans la transcription de Web Deleuze, on trouve ici la notation : « [Explication de Deleuze sur le calcul différentiel] ».

¹⁵ Dans la transcription de Web Deleuze, on trouve ici la notation : « [Explication de Gilles Deleuze qui dessine au tableau, avec dessin à la craie: construction de triangles. 85 :30 à 93 :30] »

¹⁶ Voir aussi la discussion de la géométrie projective et de Poncelet lors de la séance 9 du séminaire précédent, le 26 février 1980.

¹⁷ Deleuze revient à ce même sujet, du pavage, lors de la séance du 27 janvier 1987, la huitième séance sur Leibniz et le Baroque.

¹⁸ Voir https://www.youtube.com/watch?v=7baZ7Qlp_2Y&t=194s [Vérifié le 28 juin 2023]

¹⁹ Le titre entier est « Tentamen Anagogicum. *Essai anagogique dans la recherche des causes* ». Voir https://fr.wikisource.org/wiki/Essai_anagogique_dans_la_recherche_des_causes pour une image du dessin de Leibniz dans cet opuscule.

²⁰ Deleuze va développer ces réflexions sur la perception et les différentiels dans le chapitre 7 de *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, pp. 113-132.

²¹ Ramon Turro y Darder, *Les origines de la connaissance* (1914 ; Paris : Hachette Livre-BNF, 2018).

²² Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=vyd4sjEgU-c&t=718s> [Vérifié le 28 juin 2023]

²³ Voir “N comme Neurologie” et “O comme Opéra” dans *L’Abécédaire de Gilles Deleuze*.

²⁴ Fin de la bande pour l’enregistrement de WebDeleuze ; le séminaire continue encore treize minutes, avec l’addition fournie de l’enregistrement BNF et sur YouTube (voir note 1).

²⁵ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=J-OweD1YPeI>

²⁶ La version de cette dernière séance sur Leibniz, de 1980, correspond à l’enregistrement fait par Hidenobu Suzuki et disponible à la BNF aussi bien que sur YouTube (et à WebDeleuze et ici, à la page de la transcription française). Cette version diffère de façon importante de celle qui est disponible à WebDeleuze qui omet à près 9600 mots (ou 11 pages de texte).