

Gilles Deleuze

Leibniz et le baroque: Les Principes et la Liberté

Séance 13, le 17 mars 1987 : Les Principes et la Liberté (8) -- Le crible et l'infini

Transcription augmentée, Charles J. Stivale

[A la suite de la participation d'Isabelle Stengers à la séance du 10 mars, Deleuze continue et développe le rapprochement entre Leibniz et Whitehead. De nouveau, la transcription de Web Deleuze manque un segment important de la séance, d'une trentaine de minutes, supplée grâce à l'enregistrement de la BNF et de YouTube.]

Partie 1

[Je dois vous dire] la nouvelle, à votre choix, joyeuse ou triste : je ne suis pas à Paris mardi matin, je ne peux pas y être, donc notre prochaine réunion n'aura lieu qu'en quinze jours [*En principe, le 31 mars, bien que la prochaine séance ait lieu le 7 avril*] comme je l'ai bien marqué, eh ? Ceci dit, ce n'est pas inquiétant puisqu'on s'arrêtera dans l'année, donc on n'aura pas fini, et quand ça sera fini, on s'arrêtera. Voilà.

Là-dessus, vous vous rappelez où nous en sommes là, parce que ce n'est pas difficile à comprendre, et puis... mais ça demande juste de la minutie. J'ai à m'interroger avec vous sur cet auteur dont j'avais tant de tristesse qu'il est comme disparu [1 :00] de l'horizon philosophique ordinaire, cet auteur anglais, Whitehead. Et [*Ici commence le texte de WebDeleuze*] qu'est-ce qu'on attend de cette confrontation de Whitehead avec Leibniz ? Bien sûr, Whitehead est un grand philosophe qui a subi l'influence de Leibniz. Mais ce que nous en attendons, ce n'est pas simplement une comparaison. C'est dans la mesure où Whitehead est un grand philosophe que forcément il nous propose un éclairage de Leibniz qui peut nous servir fondamentalement.

[*Pause*]

Et au moins, nous savons dans quelle direction ça peut et ça va nous servir. C'est [2 :00] comme cette espèce de cri sur lequel tout repose dans la philosophie de Whitehead, à savoir : tout est événement. Tout est événement, ça veut dire quoi ? Ça veut dire que je suis prêt à renverser le schéma dit catégoriel, je suis prêt à renverser le schéma catégoriel sujet-est-attribut. C'est le renversement du schéma sujet/attribut, du type : le ciel est bleu. Vous me direz que ce n'est pas le premier à l'avoir fait. Hé non, justement, on s'en réjouit que ce ne soit pas le premier à l'avoir fait. Car que ce soit au moins le second signifie quoi pour nous ? Que Leibniz, c'était peut-être le premier. Et je vous disais, les contresens, ils sont dès le départ. Quand vous êtes partis dans la lecture d'une grande pensée ou dans l'appréhension d'une grande œuvre d'art, c'est au début [3 :00] les difficultés, ensuite tout va bien. C'est au début que les contresens vous attendent comme des espèces de crabes, qui sont tout prêt à vous prendre, et les contresens, ce n'est jamais notre faute, c'est toute une tradition qui pèse sur nous, c'est tout ce qu'on nous a dit, c'est tout ce qu'on nous a fait croire. C'est tout un système de jugement dont il faut se défaire dès qu'on veut avoir un rapport immédiat avec une grande œuvre.

Or, je vous disais, qu'est-ce qui a été plus ruineux dans toute compréhension de Leibniz que l'idée que la grande thèse de Leibniz, tout prédicat est dans le sujet, que cette idée soit précisément conforme [4 :00] et, bien plus, qu'elle implique le schème sujet-est-attribut. On a considéré comme allant de soi que l'inclusion du prédicat dans le sujet chez Leibniz signifiait et impliquait la réduction de tout jugement à un jugement d'attribution, et que si Leibniz nous disait "le prédicat est dans le sujet", cela voulait dire que les propositions étaient du type "le ciel est bleu", c'est-à-dire était du type un jugement d'attribution. Et je vous disais que si l'on part d'une lecture de Leibniz, comment dirais-je, "naïve", on oublie tout ça, où on oublie tout ce qu'on nous a dit, on s'aperçoit, et c'est une bonne surprise, on s'aperçoit exactement du contraire. Et je citais [5 :00] le texte *Discours de métaphysique* où Leibniz dit : le prédicat ou évènement, le prédicat ou évènement. Donc ce qui est dans le sujet, à savoir le prédicat, ce n'est pas un attribut.

Et bien plus, on ne comprend rien à la philosophie de Leibniz si l'on ne voit pas que, d'un bout à l'autre de cette philosophie, il ne cesse de rompre avec le schéma catégoriel sujet/attribut, et que le schéma catégoriel sujet/attribut, c'est au contraire la chose de Descartes, et que si Leibniz est tellement anticartésien, c'est parce qu'il refuse l'idée que le jugement soit un jugement d'attribution. Et que ce refus que le jugement soit jugement d'attribution, c'est cela [6 :00] qu'il veut dire en nous disant que le prédicat est dans le sujet. Et que lorsqu'il nous dit que le prédicat est dans le sujet, loin que ça veuille dire le jugement est jugement d'attribution, ça veut dire exactement le contraire. Ça, on l'a vu depuis le début.

D'où je dis que c'est déjà chez Leibniz que surgit la grande affirmation : tout est événement ! Il n'y a que des événements. Il n'y a pas d'objet, il n'y a pas de sujet. Tout est événement. Ou plutôt, il n'y a pas d'objet, il n'y a pas de sujet, on verra. Les formes mêmes de l'objet, les formes mêmes du sujet découlent de l'évènement comme composante de la réalité. Le réel est fait d'évènements. Or l'évènement, ce n'est pas un attribut, c'est un prédicat, d'accord, c'est-à-dire [7 :00] que l'évènement, c'est ce qui se dit. Prédicat, ça signifie uniquement : ce qui se dit. Ce qui se dit, ce n'est pas l'attribut, c'est l'évènement. Tout est événement.

Dès lors, je vous disais, partons du plus simple, n'importe quel événement. Et c'est là qu'on attendait Whitehead. Partons de, encore une fois, non pas d'une attribution du type "le ciel est bleu", mais d'un événement du type "il y a concert ce soir". Or l'évènement, c'est ce que Whitehead appelle – pour dire une chose aussi nouvelle, vous voyez à quel point toujours la philosophie, vraiment, son sens, c'est d'élaborer [8 :00] des concepts extrêmement complexes pour des espèces de données extrêmement simples qui sont les données de tout le monde. Mais justement elles échapperaient et elles ne se manifesteraient jamais comme données si elles n'étaient pas exhibées par le concept. Si vous ne construisez pas des concepts relativement compliqués, comment faire comprendre que l'évènement n'est pas simplement quelque chose qui se passe, mais est comme la goutte de la réalité, que c'est la donnée ultime du réel ?

Sentez que c'est déjà une façon de voir très curieuse. Si vous vous dites ça, que l'évènement, c'est la donnée ultime du réel, vous êtes forcé de voir les choses un peu autrement. Vous vous dites : alors à ce moment-là, [9 :00] je croyais que c'était la table, la donnée du réel, [*Deleuze frappe très fort sur la table*] la table qui me résiste, soit. Mais la table elle-même est événement, la grande pyramide est événement nous dit Whitehead. Et en quel sens ? Pas dans le sens où elle a été fabriquée à tel moment, non. Elle est événement au sens où elle est ici et maintenant. Et

qu'est-ce que l'événement table ? C'est le passage de nature dans telle limite de l'espace. La nature passe dans telles limites de l'espace. C'est l'événement table. Et la durée de la table pendant une minute, pendant les deux heures de notre séance, c'est un événement. La nature passe par la table, l'événement-table. Ce n'est pas une chose, c'est un événement. [10 :00] Vous me direz : pourquoi dire ça ? Qu'importe, qu'importe, pourquoi dire ça ? Il s'agit de savoir si ce qu'on dit est beau, et si ce qu'on dit est important. Pourquoi le dire, bon, on ne le sait pas avant, on ne peut pas le savoir avant. Alors à partir de là, c'est donc l'occasion actuelle, tout est occasion actuelle. L'événement, c'est l'occasion actuelle. Encore une fois, il y a concert ce soir.

Et l'on avait vu, dès lors, le premier problème de Whitehead – c'est là que je voudrais numéroter les choses -- le premier problème de Whitehead, c'était : mais quelles sont les conditions pour l'émergence d'événement ? Vous sentez que c'est un monde en effet très particulier, c'est un monde du perpétuellement nouveau. [11 :00] Des événements ne cessent pas de surgir, et des événements toujours nouveaux. Le problème de la philosophie deviendra la formation de la nouveauté. C'est très important ; il y a tant de philosophies qui se sont présentées comme des philosophies de la détermination de l'éternité. Voilà un type de philosophie, et quand on en aura fini avec tout ça, donc, le 31 mars, je voudrais presque faire une récapitulation sur qu'est-ce qu'on peut en tirer quant à la question "qu'est-ce que la philosophie ?". Mais à ce moment-là, on ne parlera plus de Whitehead, ni de Leibniz, ou ça brièvement, mais en revanche, on pensera fort à eux, en fonction de telles questions.

Mais, donc, je dis pour le moment, pour le moment puisqu'on n'en est pas encore là, il faut bien marquer, [12 :00] voyez le problème : quelles sont les conditions pour le surgissement d'un événement ? C'est une espèce de genèse de l'occasion actuelle. Et ça a été notre objet la dernière fois ; nous distinguons quatre étapes. C'est le premier problème, ça : genèse de l'occasion actuelle. Le second problème, -- vous l'attendez ; je voudrais que ça soit très clair dans votre esprit -- le second problème, c'est : de quoi est composé une occasion actuelle ou un événement ? Donc vous ne confondez pas les conditions de l'occasion actuelle avec la composition de l'occasion actuelle. Une fois que je saurais à quelles conditions se produit un événement ou occasion actuelle, j'aurai encore tout entier à me demander [13 :00] de quoi se compose un événement ou occasion actuelle. Et je vous dis, parmi les grands livres de Whitehead, les conditions de l'occasion actuelle ce n'est pas tellement dans son grand livre *Procès et Réalité*, *Processus et Réalité*, qu'il en parle, c'est dans ce livre très beau : *Concept de Nature*.

Et on a vu qu'il distingue, dans cette genèse de l'occasion actuelle, quatre moments. Il part du chaos, du chaos-cosmos, un cosmos en état de chaos, qu'il présente comme pure diversité disjonctive. [14 :00] C'est n'importe quoi, c'est les *membrae disjonctae*. [Pause] Deuxième instance, quelque chose qui fonctionne comme crible et qu'il appelle tantôt l'Ether. [Pause] Mais vous voyez que si je dis Ether, c'est un mot assez vide de sens ; si je dis l'Ether en tant que crible, ça le précise singulièrement. Il dira aussi bien : un champ électromagnétique. Et il dira encore : c'est ce dont Platon nous parle dans la *Timée*, [15 :00] et qui est connu sous le nom platonicien de la *Chôra*, [Deleuze l'épèle] la *Chôra*, et qui est présentée par Platon comme un crible. Ça c'est la deuxième instance.

La troisième instance c'est : de l'action du crible sur la diversité disjonctive vont sortir des séries infinies, organisation du chaos en séries infinies, ces séries infinies entrant dans des rapports de

tout et de parties. C'est la vibration. [16 :00] En quoi la vibration entre-t-elle dans des rapports de tout et de parties? La réponse : -- Contentons-nous de choses très, très simples. Whitehead va beaucoup plus loin en tant que mathématicien et en tant que physicien, mais nous, on se contente du plus simple -- en tant que la vibration est inséparable d'harmoniques, et que les harmoniques sont des sous-multiples. La fréquence de la vibration est inséparable d'harmoniques, si bien qu'on parlera aussi bien d'harmoniques du son, d'harmoniques de la couleur. Dès qu'il y a vibrations, il y a harmoniques. En d'autres termes, la vibration entre fondamentalement dans des rapports de tout et de parties, c'est-à-dire dans des séries infinies. On dira donc que le crible s'exerce sur la diversité disjonctive, deux s'exercent sur un, pour en tirer trois, c'est-à-dire des séries infinies [17 :00] qui n'ont pas de dernier terme -- je suppose qu'il n'y a pas de dernière harmonique, ni d'une couleur ni d'un son -- donc pas de dernier terme et pas de limite. Chose fondamentale : ces séries n'ont pas de limite, elles ne tendent pas vers une limite. [Pause]

Quatrième terme ou quatrième instance : ça n'empêche pas que ces vibrations ont des caractéristiques internes. Par exemple, une vibration qui donnera du son, compte tenu de notre organisme, n'est pas du même type qu'une vibration qui donnera de la couleur. Tout est vibration, [18 :00] les vibrations ont des caractères internes. On l'a vu, on peut dire, par exemple, que les vibrations destinées à être sonores -- je dis bien destinées à être sonores puisque je n'ai pas encore les moyens d'engendrer les qualités sensibles -- les vibrations destinées à être sonores ont des caractères internes qui seront, par exemple, -- je dis n'importe quoi -- durée, hauteur, intensité, timbre. Vous voyez que c'est très différent des harmoniques, c'est un autre stade. C'est les caractères internes de la vibration, les caractéristiques de la vibration. Une autre vibration, celle destinée à donner des couleur, par exemple, aura des caractères internes qui seront la teinte, la saturation, [19 :00] la valeur, l'étendu, l'étendu de couleur.

Je dis : les vibrations mêmes sont en rapport avec des harmoniques, c'est-à-dire entrent dans des rapports de tout et de parties, mais leur caractères internes, eux, forment des séries, ou plutôt la mesure... -- Vous me direz que ça va trop vite tout ça parce qu'il faudrait introduire une justification de la mesure. Pourquoi est-ce que les caractères internes de la vibration sont essentiellement, dans leur essence, soumis à une mesure ? Il faut une genèse de la mesure. -- D'accord, il faut une genèse de la mesure! Je la passe ; on ne peut pas tout faire. D'autre part, à ma connaissance, Whitehead ne la fait pas, mais on pourrait la faire. [20 :00] Là, je me sens presque, presque capable de faire la genèse de la mesure dans cette perspective. Aucune importance, vous me faites confiance.

Je dis que la mesure, la mesure des caractères internes forme des séries qui ne sont pas du même type que les précédentes. Ce sont des séries convergentes qui tendent vers une limite. Je ne me trouve plus devant séries infinies dont les termes entrent dans des rapports de tout et de parties à l'infini, sans dernier terme et sans limite ; je me trouve devant un nouveau type de séries, à savoir la mesure des caractères internes de vibration forme des séries convergentes qui tendent vers des limites. [Pause] [21 :00] A partir de là, tout va bien pour Whitehead : il suffit que vous supposiez une conjonction de plusieurs séries convergentes, tendant chacune vers une limite. Par exemple, je dirais la hauteur et l'intensité, deux séries convergentes tendant vers des limites. Vous avez une conjonction, la conjonction de deux séries au moins, de deux séries convergentes tendant vers des limites, définit l'occasion actuelle. Vous avez simplement ajouté l'idée de conjonction

des séries convergentes à celle de convergence pour obtenir, et vous avez au moins une définition de l'événement.

Qu'est-ce qu'un événement ? Alors, essayons de tout remonter [22 :00] dans notre chaîne, qu'est-ce qu'un événement, c'est une très belle définition scientifico-philosophique. Je veux dire, là, à ce niveau, il n'y a aucune différence à donner entre science et philosophie. Je dirais qu'un événement, c'est une conjonction de séries convergentes tendant chacune vers une limite, [Pause] et dont chacune caractérise une vibration, c'est-à-dire une série infinie entrant dans des rapports de tout et de parties -- si je continue à remonter -- sous l'influence d'un quelque chose agissant comme crible, par rapport à une diversité disjonctive de départ. [23 :00] J'ai une excellente définition de l'événement, je n'en demande pas plus. Si on me dit : qu'est-ce qu'un événement, je réponds ça. Et si on me dit, ça ne veut rien dire, je dis : d'accord, au revoir, salut. Il n'y a pas à essayer de justifier. Voilà.

Alors, je dis vite pour que vous suiviez bien parce que je vais sauter d'une chose à une autre. Premier point : vous voyez tout de suite ce que je veux, ce n'est pas comme trop scolairement chercher dans Leibniz si il y a l'équivalent, je veux partir d'une question plus brutale. Est-ce que ce schéma est comme un phare qui fait surgir [24 :00] à la lumière quelque chose qui est essentiel dans Leibniz, mais que l'épaisseur de la tradition nous avait caché, comme si Whitehead, par sa propre conception de l'événement, avait décapé toutes sortes de couches inutiles qui recouvraient Leibniz ? Et ma réponse, la dernière fois, était déjà oui, et pourquoi ? Et je vous disais alors, relisons Leibniz. Relisons Leibniz et soyons sensible à ceci : c'est à quel point -- je ne dis pas partout ni toujours -- à quel point dans un certain nombre de textes, il revient perpétuellement à un thème, le thème du désordre initial. Et c'est bon pour nous, [25 :00] parce que, généralement, on dit tout de suite qu'il y a un ordre chez Leibniz, bon, et puis on n'atteint ces textes sur le désordre initial que trop tard. Et du coup, Whitehead nous donne envie de partir de là ! Dans tous ces textes de Leibniz, et surtout qu'il leur donne des caractères très concrets à ces états de désordre initial.

Je vous disais qu'il leur donne deux sortes de caractères, des caractères objectifs et des caractères subjectifs. Le désordre initial vous pouvez le saisir objectivement et subjectivement. Vous pouvez le faire vous-même. Encore une fois, vous envoyez une poignée de lettres d'imprimerie en l'air. Voilà, un texte de Leibniz qui fait allusion à ça. Ou bien, vous avez les boulets dans un champ de bataille, [26 :00] des boulets qui traînent là, mille, dix-mille boulets épars sur un champ de bataille. Ce n'est pas compliqué, le désordre initial. Peut-être que certains d'entre vous se rappellent un beau texte, un des plus beaux textes de Lawrence, non pas le romancier, mais Lawrence d'Arabie [T.E. Lawrence]. Un des plus beaux textes, c'est le soir d'une bataille, il est dans le désert habillé en arabe, le soir d'une bataille contre les Turcs. Et puis il y a les cadavres, tous les cadavres, sur le champ de bataille, et la nuit tombe, et ces cadavres, il les trouve étrangement désordonnés. Il regarde comme ça ; il regarde cadavre après cadavre, et il y a un endroit où il y a quatre cadavres, il y a un endroit où il n'y en a qu'un seul, [27 :00], puis il y a des vides. Et voilà que cet homme bizarre se met à empiler les cadavres. Il en fait des piles régulières. C'est un texte assez obscur, on sent une âme sombre chez Lawrence d'Arabie. On sent même des doutes inavouables, mais le fait est qu'il se met à ranger les cadavres sur le champ de bataille, comme l'autre nous convie à ranger les boulets sur le champ de bataille.

Bien, vous comprenez, c'est vraiment le passage d'un stade à l'autre, du désordre initial à quelque chose d'autre. Bien, ranger les boulets, qu'est-ce que ça voudra dire ? Ça voudra dire qu'ils ne sont plus à compter un par un, nous dit Leibniz, c'est-à-dire que vous avez fait une série. [28 :00] Il n'y a qu'une manière de sortir du chaos, c'est de faire des séries. La série, c'est le premier mot après le chaos, c'est le premier balbutiement. [Witold] Gombrowicz fit un roman très intéressant qui s'appellait *Cosmos*, où il se lance, en tant que romancier, dans la même tentative. *Cosmos*, c'est le désordre pur, c'est le chaos, et comment sortir du chaos ? ... Ouais ?

Un étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Pour découvrir... ?

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : Oui ? C'est quel film ça ?

L'étudiant : [*Propos inaudibles*]

Deleuze : [29 :00]... Oui, eh ben oui, cela irait dans le même sens. Alors voyez le roman de Gombrowicz, il est beau, comment s'organisent les séries à partir du chaos, surtout que c'est des séries insolites, il y a deux séries qui s'organisent. Une série animaux pendus, le moineau pendu, le poulet pendu. C'est des séries de pendaisons. Et puis l'autre série, c'est des séries de bouches, une série bouches, une série poulets, comment elles interfèrent l'une l'autre, comment elles vont petit à petit tracer un ordre dans le chaos. C'est un curieux roman, mais enfin on n'aurait pas fini si on se lançait là-dedans. Mais, je dis, chez Leibniz, vous avez tous ces thèmes : introduire du rangement dans un désordre initial. Et vous comprenez que s'il s'intéresse déjà tellement [30 :00] au calcul des chances, au calcul des probabilités, ce ne peut être que dans la perspective de ce problème.

Mais les états subjectifs, c'est-à-dire l'équivalent subjectif du problème, est non moins intéressant. Je vous disais, Leibniz, c'est l'auteur qui, en philosophie, introduit, si vous voulez, comme tonalité affective fondamentale. Toute philosophie a ses tonalités affectives fondamentales. Je vous disais, voyez Descartes : c'est un homme du soupçon, c'est tellement un homme du soupçon. C'est ça sa tonalité affective, le soupçon. Alors ça permet tout ; en effet, ça permet toutes les interprétations les plus stupides, mais je crois qu'il faut plutôt extraire la tonalité affective, et puis, que faire la psychanalyse d'une tonalité affective strictement dénué d'intérêt. Il faut plutôt voir ce qu'elle devient quand elle est reprise dans l'ensemble des concepts philosophiques.

Alors, le soupçon [31 :00] chez Descartes, ça devient le doute, ça devient le doute, ça devient toute une méthode de la certitude. Comment arriver à des conditions sous lesquelles je suis sûr qu'on ne me trompe pas ? C'est ça le problème de Descartes : on me trompe. C'est des cris. Quand je vous dis que la philosophie, vous ne pouvez pas la comprendre si vous n'y mettez pas les cris qu'il faut. Les philosophes, c'est des gens qui crient, mais simplement ils crient avec des concepts. On me trompe, on me trompe. C'est son truc à lui, Descartes ! Je ne vais pas lui dire qu'il a tort : non on ne te trompe pas ! D'abord il n'aurait plus rien à dire, si je disais ça. Vous

comprenez, c'est pour ça que, encore une fois, je ne cesse pas de vous dire que la philosophie ça n'a rien à voir avec la discussion. Si on commence à dire à Descartes, vous vous imaginez ?
[Interruption de la transcription de WebDeleuze, 33 minutes]

Enfin, plus personne ne t'en veut, non, Descartes. C'est celui qui vous dit même un malin génie, [32 :00] même Dieu me trompe. C'est intéressant ça. On peut dire que c'est une idée de fou. Ce serait une idée de fou s'il n'y avait pas un système philosophique, oui. Quelle est la différence entre la folie et la philosophie ? C'est au niveau de ce genre de problème qu'il faut poser la question, et pas au niveau d'une psychanalyse du philosophe. C'est : quel rapport y a-t-il entre le "on me trompe" de Descartes et le "on me trompe" du paranoïaque du coin ? Voilà, c'est ça le problème du rapport philosophie-folie.

Eh ben, je vous disais que Leibniz, ce n'est pas ça. Sa tonalité affective, ce n'est pas "on me trompe" parce que ça lui est complètement égal. Bien sûr, on le trompe, et puis après, puis après ? C'est pour ça, puis après, qu'il a son crible. Mais bien sûr, on le trompe, [33 :00] mais on verra. S'il n'y a pas un crible pour distinguer le vrai et le faux – non, pas pour distinguer le vrai et le faux -- car ce qui est terrible, ce n'est pas, pour Leibniz, ce n'est pas qu'on puisse le tromper. Ce qui est terrible, c'est que Leibniz n'a pas sa tête à lui-même. Il n'a pas bien sa tête à soi. Il n'a pas sa tête. Ça aussi, c'est une grave maladie. *[Rires]* Il n'a pas sa tête. Il faut l'imaginer vivant dans une espèce d'étourdissement. Il n'a ni sa tête à lui, ni ses oreilles à lui. *[Pause]* Ça bourdonne dans sa tête ; ça siffle dans ses oreilles. *[Pause]* [34 :00] Il a pourtant l'air en bonne santé, mais vous savez, il ne faut pas s'y fier, eh ? *[Pause]* C'est-à-dire son état fondamental, c'est l'étourdissement dont il nous dira la mort n'est rien d'autre, c'est la mort. La mort n'est qu'un étourdissement généralisé. La mort n'est pas ce qui vient après l'étourdissement, c'est l'étourdissement dont on ne sent pas. *[Pause]* Quand je dis les oreilles sifflent, oui, il y a toute une rumeur. Ma tête est remplie de bruits, de parasites. Et je vous disais, si bien que dans une telle manière de vivre, comment voulez-vous que [35 :00] gagner une vérité, ou même gagner une idée ou l'ombre d'une idée ne soit pas une fête ? Je suis tout étourdi.

Et l'analyse splendide, splendide de Leibniz, les analyses des plus concrètes du point de vue de la tonalité affective, c'est celles des états de l'étourdissement *[Pause]* qui sont comme des états où je ne peux plus distinguer la perception et l'hallucination des états de perception hallucinatoire. Là-dessus, peut-être que certains d'entre vous auraient tendance à dire, oh, ben, tout ça, c'est de la vieille philosophie, car nous savons depuis il y a longtemps grâce à la phénoménologie que l'hallucination et la perception ne se confondent pas, pas plus que l'imagination [36 :00] et la perception. Donc la perception hallucinatoire renvoie à une philosophie bien vieille.

C'est là que je voudrais faire une très courte parenthèse. Ne croyez pas que rien ne soit jamais acquis, et que si je parle de perception hallucinatoire, c'est en fonction de ce que je vous annonçais, que mardi donc le 31 – puisqu'il n'y a pas séance le 24, comme je vous le rappelle ; je le dis beaucoup parce que je suis sûr que beaucoup d'entre vous ne l'ont pas encore remarqué – eh bien, quand on en sera à essayer de tirer des conclusions sur "qu'est-ce que la philosophie ?", je crois qu'on verra à quel point toutes ces questions – est-ce qu'il y a une différence de nature entre perception et imagination telle que parler d'une perception hallucinatoire n'a pas de sens – eh ben, on verra que tous ces problèmes [37 :00] doivent être reposés et surtout impliquent

toujours certaines conceptions de la philosophie si bien qu'ils ne se posent pas de la même manière suivant telle ou telle conception. Ce n'est pas, encore une fois, que les philosophes disaient des choses différentes ; c'est que tout dépend du genre de problème que vous posez.

Je veux dire une chose très simple : c'est que si la phénoménologie peut distinguer perception et imagination de telle manière que perception hallucinatoire soit une notion qui ait perdu tout sens, c'est parce qu'ils se donnent, pour reprendre leur propre expression, ils se donnent de l'expérience sauvage, de ce que Merleau-Ponty appelait, par exemple, l'expérience sauvage, une idée particulièrement raisonnable et déjà organisée. Mais, qu'en effet, si on se demande ce que c'est qu'une expérience sauvage, c'est évident que ça doit être – enfin, c'est évident ! -- il se peut que [38 :00] ce soit une expérience d'avant le crible, tandis que la phénoménologie, elle n'a jamais su dépasser le crible. Elle s'est toujours mise du déjà criblé. Mais avant le crible, comment est-ce que vous pourriez distinguer la perception et l'imagination ? Avant le crible, il n'y a que perception hallucinatoire. Il n'y a que des états d'endormissement, de demi-songe, d'étourdissement, de vertiges.

Et je disais, chez Leibniz alors, si on veut un état parfait, d'après nos analyses précédentes, on tient cet état parfait, je dirais que le désordre ou le chaos chez Leibniz, c'est l'ensemble de tous les possibles. Ce serait une définition très leibnizienne du chaos. C'est l'ensemble de tous les possibles. Pourquoi est-ce que ce serait une définition très leibnizienne du chaos ? Peut-être que vous vous rappelez ? [39 :00] C'est tout simple. Vous vous rappelez que tous les possible sont possibles, mais ne sont pas compossibles les uns avec les autres, c'est-à-dire il faut choisir entre les ensembles compossibles. Si je pense l'ensemble de tous les possibles, c'est le pur chaos. Si je pense l'ensemble de tous les possibles indépendamment des rapports de compossibilité dans lesquels ils se distribuent, suivant lesquels ils se distribuent, j'ai un pur chaos. Je peux dire que le chaos chez Leibniz, c'est l'ensemble de tous les possibles. Enfin, peu importe. C'est cet état de perception hallucinatoire.

Bon, et je disais, surgit là-dessus un crible, [*Pause*] surgit un crible. Donc, voyez, ça correspond à cet égard, je peux dire que ça correspond tout à fait à Whitehead. [40 :00] C'est le second temps. Nous passons au second temps. Et ce crible, bon, qu'est-ce que c'est pour Leibniz ? Il ne faut pas s'étonner qu'on trouve, par exemple, dans un texte de jeunesse, "Théorie du mouvement concret", on trouve le même mot que celui qu'emploiera Whitehead, c'est l'éther. [*Pause*] En effet, c'est un vieux mot, un vieux mot. Il ne peut pas parler d'un champ électromagnétique ; la science du temps de Leibniz ne comporte pas cette idée de l'électromagnétisme, mais de quoi parle-t-il ? On l'a vu. On peut penser à des cribles relatifs pour nous donner une idée, qui ne serait pas le vrai crible ultime, encore une fois. Mais pour donner cette idée, c'est une approximation. On ne peut que s'approcher du crible ultime, [41 :00] de l'éther pur, là qui exerce son action de crible par rapport à un pur chaos. Nous, on ne en peut avoir que des approximations. On est déjà tellement dans un monde organisé et pré-organisé.

Et nous, on avait vu, on avait vu deux cas au moins. On avait vu un crible au niveau de la lumière, et je vous disais, ben oui, l'action de la lumière, vous pouvez la comparer à un crible. Et le crible passe entre quoi et quoi ? Entre le pur désordre, qui est quoi ? Les ténèbres, c'est-à-dire une matière infiniment trouée, une matière trouée de cavernes, ces cavernes renvoyant d'elles-mêmes à des cavernes, une matière trouée de cavernes à l'infini, c'est-à-dire [42 :00] qui ne

réfléchit plus, ni ne réfracte la lumière. Les ténèbres, c'est précisément ce qui ne réfléchit, ni réfracte la lumière. Eh bien, les ténèbres se définissent par ce monde des cavernes de cavernes de cavernes à l'infinité.

Et il y a un crible, et des ténèbres ainsi définies, le crible va extraire quoi ? On l'a vu dans la conception de la lumière, aussi bien qu'on a essayé de dégager de la peinture dite baroque que des textes de Leibniz, ce que le crible lumineux va détacher, dégager, va extraire des ténèbres, c'est qu'on appelait le *sombre fond de toutes les couleurs*. Et remarquez qu'il y a une très petite différence entre [43 :00] les ténèbres et le sombre fond des couleurs, et pourtant quelque chose d'essentiel se joue dans cette petite différence. Du sombre fond des couleurs sortiront effectivement les couleurs, c'est-à-dire les événements de la réfraction, selon Leibniz, des éléments de la réfraction du rayon lumineux. [Pause] Mais il aura fallu cette petite différence entre les ténèbres, c'est-à-dire le *niger*, et le sombre fond des couleurs, c'est-à-dire le *fuscum subnigrum*, le fond noirâtre. [Pause] [44 :00] Alors, avait-on raison de trouver cela dans du moins tout un courant de la peinture dite baroque, c'est-à-dire chez le Tintoret et chez le Caravage ? Vous étiez libre de voir de ce côté-là vous-mêmes. Mais l'on voyait là l'exemple du crible.

L'autre exemple, c'était un exemple sonore. Je tiens à poursuivre mes deux exemples : la vibration sonore et la vibration visuelle. Et l'on disait, ben oui, le désordre, le chaos, c'est quoi ? Le chaos sonore, c'est cette espèce de rumeur de la mer, l'équivalent de l'étourdissement, ce que Leibniz invoque constamment. Je suis près de la mer ou je suis près d'un moulin à eau. Il lui faut un moulin ; il ne lui suffit pas [45 :00] un fleuve. Il lui faut un moulin dans le fleuve, forcément, pour faire un peu de bruit, eh ? La roue du moulin, il faut la roue du moulin. Je suis près du moulin à eau ; je suis près de la mer, assis près de la mer. Et on ne sait même plus. Il faudrait entrer dans la situation de celui qui entend la mer pour la première fois, cette rumeur infinie, cette incroyable rumeur, cette incroyable rumeur qui exprime le chaos des gouttes les unes par rapport aux autres. [Pause] Bon, voyez, c'est l'équivalent des ténèbres, le bruit qui surgit du fond de la mer. [46 :00]

Et puis, si j'imagine un crible sonore, qu'est-ce que ça va nous donner ? Là, j'anticipe sur ce qui reste, sur ce qu'on n'a pas du tout commencé, mais une espèce de géométrie de la perception à condition de la prendre comme une géométrie infinitésimale, à savoir, s'instaure -- ce qui va s'instaurer, peu importe qu'on ne comprend pas du tout ; ce que je dis là pour le moment ; c'est comme une annonce pour l'avenir -- bon, s'instaure un ensemble de rapports différentiels, renvoi au calcul infinitésimal, un ensemble de rapports différentiels... [Interruption de l'enregistrement] [46 :43]

Partie 2

... perception, [Pause] intégration dans une perception, de ce bruit de la mer, de cette rumeur. Ce sera produit... Ouais ? [47 :00]

Un étudiant : [Inaudible, à propos de Maurice Blanchot]

Deleuze : À *Thomas l'Obscur* ? Il faudrait voir. [*Deleuze écoute le commentaire*] Oui, oui, oui, oui. Il faudrait voir ; je réagis ; je n'ai pas assez présent à l'esprit s'il y a quelque chose d'équivalent à l'étourdissement, à l'étourdissement premier. Je vais vous dire, Blanchot, c'est encore autre chose, eh ? Sa tonalité affective à lui, ce n'est pas l'étourdissement ; c'est, il ne l'a jamais caché, c'est la fatigue, [*Rires*] c'est la fatigue, mais la fatigue, c'est fourmillant, c'est très fourmillant. Il y a des rapports entre l'étourdissement et la fatigue. Oui, tout comme je vous suggère par rapport à Gombrowicz, il faudrait faire le rapport avec *Thomas l'Obscur*... Oui ?

Richard Pinhas : En physique, en physiologie du son, le bruit de la mer, c'est ce qu'on appelle le "bruit blanc" qui est la pure indifférenciée, à savoir [48 :00] la même intensité pour toutes les harmonies...

Deleuze : C'est ça (*Il commente, donc bloque ce qui se dit*)...

Pinhas : ... exactement la même. A partir du moment où on filtre un indifférencié, on a effectivement un rapport à la perception du corps à travers cet indifférencié.

Deleuze : Alors ça colle à fond, c'est-à-dire l'équivalent dans le domaine du son des cas des visuels, c'est le bruit blanc ... Redis-le doucement, ta définition du bruit blanc.

Pinhas : La définition, le bruit blanc, c'est un bruit qui a exactement la même dynamique, c'est-à-dire qui se calcule en décibels, qui a exactement la même dynamique à toutes les octaves, à toutes les fréquences, et à toutes les harmonies, c'est-à-dire le pur indifférencié. Si on prend une courbe très simple, comme là [*Il écrit au tableau*] avec les puissances en décibels, en dynamique, ici les valeurs, les harmonies fondamentales, enfin, toutes les fréquences qu'on voudra, on aura absolument la même écriture partout. Alors qu'un son se définit par une courbe, quelle qu'elle soit, ou par une telle courbe, ici on a une pur indifférencié, donc quelque chose qui sera sur une espèce de continuum cosmique, quoi. [49 :00] Et il va falloir une action de coupure, de filtrage, qui va être l'équivalent de ce tamis, quoi, de ce qu'on trouve dans la *Chôra*, pour avoir un rapport de différenciation entre ce qu'on peut appeler la perception, la perception, ce qu'on peut apercevoir, et le son devenu différent, différencié. Tant qu'il n'y a pas une coupure dans l'indifférencié, dans ce bruit blanc, tant qu'il n'y a pas de filtrage dans ce bruit blanc, il y a cet indifférencié qui est une totalité égale, quoi.

Deleuze : Je veux dire qu'il y a une bêtise qui m'embête. Pourquoi est-ce qu'ils ont appelé ça "blanc" ?

Pinhas : C'est une définition... Il y a plusieurs types de bruit ; il y a bruit rose, bruit blanc...

Un étudiant : Et la note bleue ? [*Rires*]

Pinhas : Non, non, non, non, ça n'a rien à voir...

Deleuze : Mais pourquoi est-ce qu'ils n'ont pas appelé ça "bruit noir" ?

Un étudiant : C'est une absence de couleurs !

Deleuze : Oui, c'est une absence de couleurs, mais moi, ce qui me gêne là-dedans, c'est [50 :00] que ça déséquilibre le parallélisme de son-couleur. Je veux dire que passer à la lumière blanche, elle au contraire, elle est du côté de ce qui va faire agir le crible ; elle est de l'autre côté tout à fait. Alors, évidemment, ils ne savaient pas. -- [*Deleuze s'adresse directement soit à Pinhas, soit à un étudiant près de lui*] Tu sais ce que tu vas faire ? Tu me notes, tu prends un petit papier, et tu notes la définition là tout de suite parce que je le perdrai et c'est la merde, [*Rires*] donc tu la notes tout de suite. Tu le fais bien ? Tu as un crayon ? Tu as tout ce qu'il te faut ? Tu as de quoi t'appuyer ? Bon. –

Alors, voilà, je dirais, cette histoire de crible alors, revenons, il y a une source commune à Whitehead, à Leibniz, tout ça, et je vous disais que c'est le grand texte de Platon dans le *Timée*. Alors, bon, je voulais le commenter longuement, et puis je me dis non, [51 :00] ça va être encore trop compliqué parce que ça va vous mettre un troisième truc. Je ne voudrais pas que vous fassiez un... C'est un texte extraordinaire, alors, le *Timée*, parce que je crois bien que c'est d'abord un texte unique de Platon, sur une notion fondamentale. Il n'y a qu'un texte... Et je vous raconte parce que le texte est tellement beau, tellement difficile.

On est très habitué chez Platon à ce que Platon distingue deux choses, les modèles, les modèles éternels, autrement dit, Idées ; et puis, le Devenir ou le ce qui devient. Ce n'est pas la même chose, le Devenir ou le ce qui devient, mais enfin, mettons-les du même côté, et le Devenir ou le ce qui devient [52 :00] subit l'empreinte [*Pause*] des modèles. Voyez ? [*Pause*] Bon, voilà. Evidemment, c'est trop simple. Mais, premier point, voilà que dans ce texte, Platon nous dit, il y a une troisième chose, et il faut s'attendre en plus à ce que cette troisième chose réagisse sur les deux autres, c'est-à-dire que ce soit plus que ce dont on croyait. [*Deleuze se réfère aux éléments du Timée, notamment les sections 51e à 53c indiquées comme lecture du jour lors de la séance du 10 mars.*] Ce n'est pas simplement une troisième chose qui s'ajoute. Comment voulez-vous ajouter une troisième chose sans tout remanier ? Et cette troisième chose, il dit – voilà le texte qui est admirable – comme si il parlait des choses liées à des mystères. Nous savons tous depuis Nietzsche que les Grecs sont amateurs des mystères. [Elles] sont liées à de grands mystères – Déjà ? [*Pause ; Deleuze semble avoir lu ou entendu quelque chose qui l'étonne*] Ah bon... Dix, c'est un minimum, eh ? Bon... --

Qu'est-ce que c'est [le mystère] ? Je dis que je veux vous parler d'une chose dont on peut à peine parler. [*Deleuze parle ici à la voix de Platon*] Pourquoi ? Parce qu'on ne la voit que dans un... On peut même la voir, mais est-ce vraiment la voir ? -- Alors, ça, c'est du grand Platon, littérairement, le texte là est sublime, splendide – Peut-on vraiment, est-ce qu'on en parle vraiment ? Est-ce qu'on la voit vraiment ? Ou bien est-ce qu'on l'imagine ? Ou bien est-ce qu'on la conclut par raisonnement ? C'est comme à travers un voile. [*Pause*] [54 :00] C'est comme dans une espèce de rêve, une espèce de rêve. [*Voir le Timée, 52b*] Et c'est dans une espèce de rêve que la chose me dit, qu'est-ce qu'elle me dit, cette chose, le crible ? "Tout un lieu..." C'est ça : j'aperçois dans une espèce de rêve un quelque chose. Vous me direz, pour parler d'un crible, c'est curieux. Eh oui, c'est que ce crible est bizarre. Plus le texte va, plus on s'aperçoit que ce crible, en effet, est effarant, qu'il se comporte exactement comme une membrane vivante, comme si le monde entier dépendait d'une membrane vivante, [55 :00] d'une monstrueuse [*Mot en grec du Timée ; "partadestama" ?*], qui est animée de... Alors, sur quoi est ce crible, qu'est-ce

que c'est, ce crible qui vous dit, "tout un lieu" ? Il faut comprendre pourquoi nous ne l'apercevons que dans un rêve. C'était qu'il n'y avait pas de lieu avant. C'est le crible qui assigne les lieux. Donc, que tout est un lieu, je ne peux dire cette annonce que dans une espèce de rêve, dans une révélation étourdissante.

Alors, comment [est-ce qu'] il fait, ce crible ? Plus le texte avance, plus on apprend ceci : il reçoit des secousses de ce qui vient le remplir. [Voir le Timée, 52e-53a] Qu'est-ce qui vient le remplir ? On ne sait pas encore, [56 :00] mais le fait est que ce qui vient le remplir, ou ce qui vient le toucher, cette membrane, va lui donner des secousses. Il réagit par des secousses, et ces secousses réagissent à leur tour sur ce qui vient le remplir. Bon. Qu'est-ce qui vient le remplir ? De petites figures géométriques ; ce sont de petites figures géométriques, des triangles, des triangles pointus, tantôt des triangles isocèles, tantôt des triangles équilatéraux. [Voir le Timée, 53d] Et il réagit comment ? Ces triangles, je précise, [57 :00] [*Deleuze hésite en se parlant, propos peu audibles*] ce sont en fait des éléments composants des grandes qualités ou des grands éléments, le feu, l'air, la terre, l'eau. Le feu, [l'air,] la terre, l'eau sont faits de petits triangles de natures diverses, chacun de ces éléments. Ils tendent, donc, on suppose que ces éléments préexistent au crible, mais ils sont dans un état de diversité disjonctive. Ils forment une espèce de chaos. Voyez, déjà, je peux dire, ces petites figures, ces triangles ne sont pas les Idées elles-mêmes, les Idées avec un grand I. Les modèles éternels ne sont jamais en état de chaos. [58 :00]

Alors, qu'est-ce que sont ces triangles, ces petits triangles par rapport... Ah, ça se complique énormément car Platon nous dit, dans un texte voisin à celui que je cite, que les triangles sont déjà des images ; ce sont de petites images, petites images, alors, des Idées, des modèles éternels. Mais comment [est-ce que] des images, des Idées, des modèles éternels peuvent être en état de chaos ? C'est bien compliqué. Supposons, bon, d'accord, toutes ces petites figures, ce sont des cas de distribution chaotique comme, je disais, je lance une poignée de lettres d'imprimerie en l'air. Là, je lance des petites figures en l'air. Elles retombent sur mon crible, cette membrane vivante – affreux, c'est, c'est affreux ! C'est une bête ! Il faut imaginer [59 :00] ce crible, c'est une bête en fait. Alors, bon.

Sous les sommets de ces triangles pointus, la membrane réagit. Elle ne prend jamais de figure ; elle, elle ne prend jamais de figure. Le crible n'a pas de figure, mais il réagit aux pointes de figure qu'il reçoit, comme si il secrétait une espèce d'acide. Et en réagissant aux figures qu'il reçoit, il réagit sur les figures. Et quel est le sens de ses réactions sur les figures ? Il les sépare. Je dirais, chez Platon, il forme des séries séparées, [*Pause*] ou dit Platon, [60 :00] sous l'action du crible, le semblable rejoint le semblable, à savoir les triangles d'une telle sorte vont rejoindre les triangles de la même sorte ou, si vous préférez, l'air va rejoindre l'air, le feu va rejoindre le feu, l'eau va rejoindre l'eau, la terre va rejoindre la terre. La terre, elle est un cas très spécial, d'ailleurs, mais je ne précise pas, je n'ai pas le temps, mais pour la terre, il y a des complications, heureusement que Platon a créées dont il a fort besoin. En d'autres termes, le crible, en séparant et en organisant des séries de figures, le crible assigne un lieu à chaque élément. Le feu sera en haut du monde, la terre sera en bas, [61 :00] l'air sera entre les deux, l'eau sera sur la terre, etc. Chaque élément aura un lieu. Le crible assigne le lieu en formant des séries de semblables. Voyez ?

Je dirais, bon, comparer... C'est intéressant pendant les siècles, et je ne veux pas dire que Whitehead fasse du Platon, et comparer les échos d'un grand philosophe avec un autre, Whitehead nous disait : l'action du crible consiste en ceci, organiser des séries dont les membres entrent dans des rapports de tout et de parties. Platon nous disait : organiser des séries définies par l'attraction du semblable, c'est-à-dire les séries constituées par des termes [62 :00] homogènes ou semblables. Et même, chez Platon, ça ne suffira pas, cette action du crible, mais là, ça ne sera plus le crible qui agira. Il faudra en plus que, voyez, le crible, il aboutit finalement à une espèce de mort, à un devenir mort. Chaque élément est renvoyé dans son lieu, le semblable attire le semblable, les séries semblables se constituent ; en d'autres termes, c'est le régime où le crible a séparé les choses si bien qu'il faudra une nouvelle opération, une seconde opération, tout comme chez Whitehead, il faut une seconde opération. Simplement, la grande différence à ce niveau, c'est que la seconde opération, ce n'est plus le crible qui s'en charge chez Platon. C'est le Dieu, [63 :00] celui qui, sans doute, maniait le crible déjà, mais qui, pour la seconde opération, ne passera plus par le crible. Et cette seconde opération, elle consiste à assurer la transformation des éléments les uns dans les autres, c'est-à-dire aller au-delà de la séparation. Voyez ?

Mais donc, il faut une suite à la première opération du crible. Je ne veux pas dire que ça soit la même chose. On l'a vu chez Whitehead que c'est très différent, très différent puisque à partir du crible, vous avez deux opérations, les séries qui entrent en des rapports de parties-tout, à savoir les vibrations, et à partir de là, les séries convergentes qui tendent vers une limite [*Retour à la transcription de Web Deleuze*] et qui concernent les caractéristiques des vibrations, ou plutôt qui concernent la mesure des caractéristiques des vibrations. Voilà. Alors, je vous renvoie... Je voulais le commenter plus longuement, [64 :00] et puis je me dis qu'on va s'y perdre, alors ce n'est pas la peine.

Je dis, en tout cas, concevez le crible comme une véritable machine, au sens où Leibniz nous disait : c'est la Machine de la Nature au sens où Leibniz nous disait, mais la Nature est toute entière machine, mais simplement c'est un type de machine dont nous n'avons aucune idée, nous, hommes, qui ne faisons que des machines artificielles, car la vraie machine, celle de la Nature, c'est la vraie Nature qui est machine. Nous, nous ne savons pas faire des machines. La vraie machine, c'est celle dont toutes les parties sont des machines, c'est-à-dire : c'est la machine infinie. Tandis que nous, dans nos machines, très vite, au bout d'un certain nombre d'opérations, nous devons bien buter sur ceci : c'est un bout de fer. Nous butons ; nos machines, elles, ont des parties qui ne sont pas des machines à l'infini, voyez, tandis que les machines de la Nature sont des machines à l'infini. [65 :00] Le crible, c'est le type d'une machine à l'infini.

Là-dessus je suis en bon état, d'une certaine façon, pour dire ce qui se passe chez Leibniz après le criblage, [*Pause*] mais ça, grâce à Whitehead, je crois, car je trouve chez Leibniz deux niveaux qui vont correspondre aux deux séries de Whitehead. Est-ce que c'est vrai, ou est-ce que je force les textes ? Là, c'est une épreuve. Il faut arrêter quand [on force] ; on peut forcer un peu, on n'a pas le droit de forcer beaucoup. Comment dirais-je ? C'est une question de bon goût en philosophie. L'existence du bon goût en philosophie [66 :00] est très simple : vous ne pouvez pas faire dire n'importe quoi à n'importe qui. Mais je crois que c'est la même chose que le bon goût pour toute interprétation, tout simplement. Toute interprétation est affaire de bon goût. Si vous n'exercez pas le bon goût, vous tomberez dans des vulgarités abominables, et pire, qui seront les vulgarités de la pensée. Alors vous pouvez très bien me dire : non, tu excèdes le bon goût ; mais

vous pouvez bien me dire : tu restes dans les limites du bon goût. Je suis persuadé rester dans les limites du bon goût, c'est-à-dire de la vérité la plus stricte, lorsque je dis : voyez les textes de Leibniz. Évidemment ils sont dispersés. Ben, tant pis. [*Rires*]

Je remarque une première sorte de textes, des textes où Leibniz nous parle explicitement de séries infinies [67 :00] qui se caractérisent par ceci : qu'elles entrent ou que leurs termes entrent dans des rapports de Tout et de parties. [*Pause*] Il y a beaucoup de textes de Leibniz sur ce rapport Tout-parties et sur les variations de ce rapport. Ces séries qui entrent dans des rapports de Tout-parties, appelons-les : *extensions*, conformément à Leibniz ; ce seront des extensions. Est-ce que ça veut dire l'étendue ? Oui et non. L'étendue avec un "e", c'est-à-dire ce que Leibniz traduit par [68 :00] l'*extensio*. Mais *extensio* a comme deux sens : l'extension, c'est tantôt l'étendue avec un "e", *une étendue*, et c'est tantôt le genre dont l'étendue fait partie, à savoir tout ce qui rentre dans des rapports de Tout et de parties. Mais vous me direz : mais quoi d'autre que l'étendue, "e". Maintenant, je dis pour bien... C'est important pour l'avenir, vous allez voir.

Qu'est-ce qu'il y a d'autre que l'étendue, "e", pour rentrer dans des rapports de tout et de parties ? Tout ce que vous voulez : le nombre, le temps, beaucoup de choses. On en trouverait [69 :00] d'autres en cherchant. En tous cas : le nombre, le temps, c'est les exemples que Leibniz donne le mieux. C'est la famille des extensions. Je dirais, ce sont des séries infinies, bien plus, ajoutons-en : la matière. Sous quelle forme ? La matière, pas sous n'importe quelle forme : la matière en tant que divisible à l'infini. Il n'y a pas de plus petite partie de la matière, il n'y a pas de plus grand Tout de la matière. Il y aura toujours un Tout plus grand, il y aura toujours une partie plus petite. Tout ce qui entre à l'infini dans des rapports de Tout et de parties, cela constitue une série infinie qui n'a ni dernier terme, ni limite. [*Pause*] [70 :00]

Je dis que tout nombre quel qu'il soit... Non ! Je dis que tout nombre rationnel peut s'exprimer dans une telle série. [*Pause*] C'est le régime de... Les *extensio*, c'est tout ce dont la règle est -- je parle Latin, ce n'est pas ma faute -- *partes extra partes*, c'est-à-dire l'extériorité des parties, les parties extérieures les unes par rapport aux autres, à l'infini. Si vous prenez un bout de matière, si petit qu'il soit, vous pouvez le diviser encore, *partes extra partes*. [71 :00] Voilà. Vous trouverez ça beaucoup chez Leibniz, et des analyses du rapport Tout-parties. Bien plus, il y attache tellement d'importance qu'il considère que les propositions de base sur le rapport Tout-parties sont des axiomes, mais que ces axiomes, en plus, sont démontrables. Peu importe, vous voyez, [si] on aurait le temps... Un cours, c'est toujours infini ; on pourrait rester une séance sur ce problème des extensions. Nous, comme notre but est autre, on passe, et on passe vite, et voilà. Mais, on a repéré ce type de séries qui, à mon avis, est une région absolument consistante et ayant son unité.

Et puis, dans d'autres textes, ou dans des textes voisins, [72 :00] vous voyez un type de série très différent chez Leibniz. Ce qui fait mon trouble, c'est que, évidemment, il ne peut pas tout faire, personne ne peut tout faire. Alors il n'a pas fait la théorie de la différence entre ces deux types de séries, il avait tellement d'autres choses à faire. -- [*On entend le bruit de la porte*] Est-ce que la porte pourrait ne pas gémir ?... Il faudrait amener un verrou... Bien, voilà. Alors ... [*Pause*] – Oui, l'autre type de séries, c'est quoi ? Je groupe les textes. Leibniz nous dit -- première sorte de textes -- que les nombres irrationnels, eux, [73 :00] c'est autre chose que les nombres rationnels. Vous vous rappelez, les nombres rationnels, c'est l'ensemble des entiers négatifs et fractions. Les

nombres irrationnels, c'est les nombres qui expriment un rapport entre deux grandeurs incommensurables.

Une fraction, ça exprime une... une... -- je veux dire, j'ai toujours un souci : le contresens qu'il ne faut pas que vous fassiez, c'est croire que une fraction irréductible en nombre entier soit la même chose qu'un nombre irrationnel, vous vous rappelez ? Ce n'est pas du tout pareil. Si vous dites : deux septièmes, deux sur sept, c'est une fraction irréductible en nombres entiers. Donc c'est une série infinie, mais c'est une série infinie extensive, du type dont on vient de parler. Pourquoi ? Parce que [74 :00] deux septièmes, ça n'empêche pas que vous avez des deux cotés, numérateur et dénominateur, avec une grandeur commune, deux quantités de cette grandeur, au numérateur, et sept quantités de cette grandeur, au dénominateur. Une fraction, même irréductible, met en rapport des quantités parfaitement commensurables, puisque vous avez deux x de cette quantité au numérateur, sept x de cette quantité au dénominateur. Un nombre irrationnel, au contraire, met en rapport des quantités qui n'ont pas de commune mesure, c'est-à-dire que vous ne pouvez pas exprimer sous forme fractionnaire, [75 :00] puisque la forme fraction implique commune mesure. Donc je suppose que ça, c'est bien compris.

Or voilà une première sorte de texte : les nombres irrationnels, eux, impliquent un autre type de séries. C'est quoi ? Ils sont eux-mêmes limites d'une série convergente. [Pause] Il faut la trouver, simplement. Pi est un nombre irrationnel ; le fameux nombre Pi est un nombre irrationnel. C'est un concours, à l'époque de Leibniz. Je crois que Leibniz est le premier à avoir trouvé quelle est la série, dans laquelle peut se mettre Pi, de quelle série est-il la limite. Leibniz le trouvera sous forme de Pi sur 4, qui est limite d'une série convergente infinie. Il faudra attendre assez longtemps, c'est-à-dire je crois le plein dix-huitième siècle pour que ce soit démontré. -- Cela a été une curieuse... Leibniz n'en donne pas la démonstration ; il donne la formule sans la démonstration. Est-ce qu'il l'avait ? Ça je ne sais pas. En tout cas, il faudra attendre le dix-huitième siècle. Ça arrive souvent. Ils vont vite les mathématiciens, c'est ça qui est formidable ; dans leurs brouillons, eh, il ne faut pas croire qu'ils procèdent comme dans un livre. Ils mettent parfois des éclairs dont ensuite on a pour vingt ans à se demander comment ils y sont arrivés, comment ils ont trouvé ça. -- Il faudra attendre un mathématicien dénommé [Johann] Lambert en plein dix-huitième pour la démonstration de Pi sur 4 [77 :00] égale, est limite d'une série convergente infinie, et que c'est bien une série convergente infinie. Enfin, bon, voilà. Ça c'est le premier cas.

Deuxième cas : nous avons des choses qui ont des caractéristiques internes. Ces caractéristiques internes, ce sont leurs *réquisits*, terme leibnizien essentiel : ce sont leurs réquisits. Ces réquisits rentrent dans des séries convergentes qui tendent vers des limites. [Pause] Ces séries convergentes tendant vers [78 :00] des limites --- ça je crois que c'est fondamental, c'est tellement bien tout ça, c'est tellement satisfaisant... C'est ce que Leibniz... Vous pouvez inventer le mot. -- Enfin, je cherche un mot. Faisons un exercice de terminologie. Vous voyez, quand en philosophie la terminologie survient, je viens de baptiser ma première série : séries infinies qui n'ont pas de dernier terme et qui n'ont pas de limite. Elles entrent dans des rapports Tout-parties. Dès lors, c'est extrêmement bien fondé de les appeler des extensions. Ce sera un peu bizarre puisque, à ce moment-là, je serais forcé de dire : attention, l'extension, au sens ordinaire du mot, n'est qu'un cas particulier des extensions. Et puis je tombe sur un nouveau type de série : [79 :00] séries convergentes tendant vers des limites. Du coup, je me dis : je n'ai pas le

choix, il me faut un mot. Il me faut un mot par commodité, ce n'est pas pour faire le malin. C'est par commodité puisque j'ai baptisé mes premières séries, sinon on ne comprendra plus rien. D'où l'acte terminologique en philosophie, c'est la vraie poésie de la philosophie. C'est absolument nécessaire.

Alors j'ai le choix : ou bien un mot courant existe, dont je vais me servir. A ce moment-là, je l'arrache au langage courant et je le voue, je le voue à tel sens, exactement comme un musicien peut arracher un bruit, ou bien comme un peintre peut arracher une nuance ou une teinte et, à la lettre, la porter sur sa toile. Là j'arracherais [80 :00] un mot au langage courant, et je veux l'arracher, et puis s'il résiste, bon, je tire. Ou bien, s'il n'y en a pas ; il faudra bien que je crée le mot. Et c'est tellement bête de dire que les philosophes, ils fabriquent des mots compliqués pour le plaisir. Oui, les nuls, bien sûr, les nuls font ça. Mais on n'a jamais jugé d'une discipline par ses nullités. Les grands n'ont jamais fait ça ; les grands, quand ils créent un mot, d'abord c'est une splendeur poétique. Imaginez ! Dès qu'on est habitué à un mot philosophique, c'est pour ça qu'on ne comprend plus les philosophes, mais imaginez la force du mot "monade" ! Toi et moi, nous sommes des monades. C'est fantastique ça. Il suffit de retrouver la fraîcheur du mot pour retrouver la poésie de Leibniz et sa force, c'est-à-dire sa vérité. [81 :00]

Or, or, or il me faut un mot. C'est une honte que vous ne me l'ayez pas déjà trouvé, et vous vous apercevrez que c'était celui que Leibniz a trouvé. Or, c'est uniquement par pudeur et par timidité que vous ne parlez pas tous en même temps. Il n'y a qu'un mot, là je n'ai pas le choix, il faut appeler cette seconde série les *intensio*. Ce sont les *intensio*, en latin avec un "s". [*Deleuze l'épèle*] De même que les séries infinies qui s'organisaient en tout-parties constituaient des extensions, les séries convergentes infinies qui tendent vers des limites constituent des intensions. [82 :00] C'est-à-dire que leurs termes seront des degrés, et non plus des parties. Et à ce niveau, je vois s'esquisser la possibilité d'une théorie des intensités qui prend le relais de la théorie précédente des extensités.

Et en effet, les caractéristiques internes – ça, ce n'est pas dans Whitehead, c'est dans Leibniz, mais ça se complète tellement -- les caractéristiques internes qui définissent, et qui constituent ou qui entrent dans des séries convergentes infinies tendant vers des limites, ce sont des intensités. [83 :00] Je dirais, ça paraît bizarre, mais là je n'ai plus le choix. Il faudra que je montre que quant au son, même la durée est une intensité, à plus forte raison l'intensité du son à proprement parler, même la hauteur est une intensité, même le timbre. Et en fait, chacun de ces caractères intrinsèques entrent dans des séries convergentes. Je veux dire, là il ne faut pas exagérer, mais qu'est-ce que ça veut dire, dans la musique sérielle, quand on rend hommage à Boulez d'avoir imposé la série y compris aux timbres ? Dans le sérialisme en musique, n'est-ce pas, vous savez, tout n'a pas été série du coup. Boulez, nous dit-on dans tous les dictionnaires de musique, n'est-ce pas, Boulez a mis le timbre lui-même [84 :00] en série.

Bien, peu importe, on oublie cette référence trop moderne et qui ne nous servira à rien, là. C'est chacune de ces caractéristiques internes qui est, en puissance, une série, une série convergente tendant vers des limites. C'est le statut des réquisits. Je dirais que durée, hauteur, intensité et timbre sont les réquisits du son, et ce sera très leibnizien. Je dirais teinte, saturation, valeur et étendue sont les réquisits [*Pause*] de la couleur. Je dirais plus généralement, puisque tout ça, c'est des exemples par après, je dirais plus généralement que l'étendue – ah, vous allez me dire

que l'étendue, tu n'as pas le droit. Si, [85 :00] j'ai le droit ! J'ai le droit. Tout à l'heure je parlais de l'étendue "e", *extensio*. Maintenant, heureusement le latin a plus de facilités à cet égard, maintenant Leibniz quand il nous dit : la matière a pour caractéristique l'étendu, ce n'est plus l'étendue "e", c'est l'étendu. Ce n'est plus l'*extensio*, cela serait très gênant pour nous, Dieu soit loué, c'est l'*extensum* qu'il tient beaucoup à ne pas confondre avec l'*extensio*. Et pourtant, dans certains textes, il les confond. Qu'est-ce que ça peut faire ? Bien sûr, dans certains textes, il les confond, quand son problème n'est pas de les distinguer. [86 :00] Quand il prend en groupe, par exemple, les deux espèces de séries, il n'a aucune raison de faire la différence. En revanche quand il prend le second type de série, dans sa spécificité, là il a besoin de faire la différence, et il marquera que l'*extensum* ne doit pas être confondu avec l'*extensio*.

Donc je dirais que la matière à plusieurs caractéristiques internes -- comprenez que ça va être très important pour nous, pour l'avenir -- plusieurs ! Toute chose a plusieurs caractéristiques internes ; il n'y a pas de chose qui n'ait qu'un seul réquisit. Il y a un pluralisme profond de Leibniz. Et la matière a pour réquisit l'*extensum*, c'est-à-dire l'étendu sans "e", mais aussi, [87 :00] *mais aussi*, la résistance, mais aussi la gravité, et pourquoi pas continuer : mais aussi la densité. Tout ça c'est des limites. C'est des caractéristiques internes ou des limites de séries convergentes infinies. Mais aussi, la force active. Et peut-être vous comprenez du coup, pourquoi répugnait tellement à Leibniz l'idée cartésienne que l'étendu, en général, puisse être une substance. Parce que l'étendu, pour Leibniz, avait tellement, tellement de sens, et tantôt c'était l'*extensio*, et tantôt c'était l'*extensum*, et tantôt c'était une extensité, tantôt c'était une intensité, et dans aucun des sens possibles du mot "étendu(e)," il n'y avait de quoi faire une substance. [88 :00] C'était ou bien une simple *extensio*, une série infinie, ou bien c'était un réquisit de la matière.

Est-ce bien de la matière ? La matière, la matière... Non, il faudrait dire, presque, c'est le sujet de tous ces réquisits, de toutes ces séries, c'est ce qu'il y a de réel dans la matière. Il ne faudra pas s'étonner que, quelque temps après, Kant définisse précisément l'intensité dans ses rapports avec ce qu'il y a de réel dans la matière. L'intensité, ou ce qui a un degré, est le caractère de ce qui est réel [89 :00] dans la matière. Car, surtout pour Leibniz, tout n'est pas réel dans la matière. Mais au point où nous en sommes, je peux dire : toute réalité dans la matière est, ou entre, dans une série convergente infinie qui tend vers une limite, ou plutôt entre dans plusieurs séries convergentes infinies qui tendent vers des limites, ces limites étant les réquisits de la chose. Vous vous rappelez, si vous vous rappelez bien, on a fait ça dès le premier trimestre. On a vu et on a analysé très rapidement la notion de réquisit. Bien. Voilà le second [cas].

Je voudrais là conclure ce point. Vous avez déjà l'idée [90 :00] d'une certaine conjonction. Au niveau du réel dans la matière, vous avez non seulement des séries convergentes, des séries infinies convergentes qui tendent vers des limites, mais vous avez une espèce de conjonction de ces séries au niveau du réel, dans la matière, puisque le réel dans la matière à plusieurs caractéristiques internes. Il n'y a pas de réalité qui ait une seule caractéristique. Sentez que ça va être essentiel pour la théorie de la substance et pour son opposition à Descartes. Car chez Descartes, la substance a un seul attribut et se définit par cet attribut. Vous vous rendez compte, tellement il était soupçonneux, deux attributs c'était trop, ça l'aurait trompé. Leibniz, au contraire, ça lui paraît comique une substance qui n'aurait qu'un seul attribut. [91 :00] Pour lui, c'est grotesque. En tous cas, il n'y a rien au monde qui n'ait une pluralité de réquisits. Bien.

A quoi ça répond donc, ça ? Il y a déjà conjonction. J'ajoute que Leibniz, que Leibniz, il dépasse Whitehead. C'est curieux, c'est embêtant parce que Whitehead, il [Leibniz] va beaucoup plus loin. [Leibniz] ajoute une troisième sorte de séries. Plus il y en aura, mieux ce sera. Cette troisième sorte de séries – je vous le rappelle très vite parce qu'on l'a analysée en détail – cette troisième sorte de série, rappelez-vous, c'est lorsqu'on en arrive aux monades, c'est-à-dire aux existences possibles. Chaque monade se définit par une série convergente, [92 :00] c'est-à-dire par une portion de monde. Mais là, ce sont les séries convergentes qui se prolongent les unes dans les autres pour former un monde compossible. Cette fois-ci, ce n'est plus conjonction de plusieurs séries convergentes par lesquelles passent une réalité, mais c'est prolongement de séries convergentes les unes dans les autres, correspondant à plusieurs réalités. Donc ça, c'est très bien.

Je dis que tout ça nous mène au même résultat alors. Ce que je voudrais dire, c'est, qu'est-ce que c'est que ces deux types de séries chez Leibniz ? Je laisse de côté la troisième – complétez par vous-mêmes puisqu'on l'a vu, [93 :00] je ne reviens pas là-dessus -- les extensités et les intensités. Je crois qu'il faut vous rappeler : quand on a analysé ce qui se passait dans l'entendement de Dieu selon Leibniz, on a vu que l'entendement de Dieu pensait les notions simples. [*Interruption de l'enregistrement ; texte de WebDeleuze*] [1 :33 :26]

Partie 3

Et il y avait trois sortes de notions simples. C'est essentiel pour la logique de Leibniz. Première sorte de notions simples, c'était les formes infinies par soi, c'est-à-dire les formes que je peux penser comme infinies par elles-mêmes. C'était les notions absolument simples, ou ce que Leibniz appelait : les Identiques. Non pas que l'une soit identique à l'autre, mais chacune de ces notions simples était identique à elle-même. Elles renvoyaient à un premier type d'infini, l'infini par soi. [*Retour à l'enregistrement BNF et YouTube*] C'était l'infini par soi – plus envie d'en parler, moi, là-dessus -- c'est l'infini par soi, c'est les formes simples, c'est les Identiques, premier niveau, premier niveau de l'entendement de Dieu.

Le deuxième niveau, on l'avait vu, c'était les Définissables. C'était des notions là, relativement, c'était encore des simples, des notions relativement simples. [*Pause*] [94 :00] Comment est-ce qu'il sortait des précédentes ? Je n'ai qu'une réponse possible, c'est que ce n'est pas le même infini. Les absolument simples sont les prédicats de Dieu, c'est-à-dire de l'infini par soi. Les Définissables, les relativement simples, c'est autre chose. Ils renvoient à un autre infini. Qu'est-ce que c'est le second infini ? Je vous ai dix mille fois que le dix-septième siècle, que vous ne comprendrez absolument rien à la pensée du dix-septième siècle, si vous ne voyez pas que c'est une pensée des ordres d'infinis. Que ce soit Pascal, que ce soit Leibniz, que ce soit Spinoza, c'est ça le problème du dix-septième siècle. Je ne dis pas que ce soit le seul, la distinction des [95 :00] ordres d'infinis. Ce n'est pas le même infini, les Définissables. Ils renvoient à quel infini ? L'infini de deuxième ordre, et qu'est-ce que c'est ? C'est non plus ce qui est infini par soi, mais ce qui est infini par sa cause, c'est-à-dire ce qui n'est infini que par la cause dont il dépend, l'infini par sa cause.

Eh bien, je crois là, je ne veux pas tenter une justification, je le dis comme ça, à vous de réfléchir pour ceux que cet aspect de la pensée de Leibniz intéresse. Je crois que ça correspond exactement. Qu'est-ce que c'est l'infini par sa cause ? C'est la série qui est infinie dans la mesure

où tous ses termes entrent à l'infini dans des rapports de Tout et de parties. [96 :00] L'infini par sa cause trouve son statut dans des séries qui entrent à l'infini dans des rapports Tout-parties. Ça correspondrait donc à la première série, la série des extensités. [Pause] Et puis il y a des notions encore plus relativement simples. Ce ne sont plus les Définissables, ce sont les réquisits ou limites, les réquisits ou limites. Voilà, ce sont les trois grandes régions de l'entendement de Dieu. Et qu'est-ce que c'est ? Ça répond à une troisième sorte d'infini. Et qu'est-ce que c'est cette fois-ci ? C'est l'infini [97 :00] des séries convergentes qui tendent vers des limites.

Là-dessus ça nous donnerait un point d'appui. La liste ne s'arrête pas là. On verra, mais ce sera tout à fait à la fin de notre travail ; on verra que des infinis il y en a beaucoup plus. Ça c'est les trois premiers chez Leibniz. Il raffine les ordres d'infinis. Chez Leibniz il y en a trois, il y en a trois grands premiers, trois premiers grands infinis. Très bien, tout va bien, car je vous rappellerais, et à vous de comparer, la fameuse lettre sept de Spinoza, lettre à Louis Meyer sur l'infini, où Spinoza distingue trois infinis, trois ordres d'infini. Comment voulez-vous comprendre quoi que ce soit à Pascal, [98 :00] si je suppose que c'est un auteur que vous aimez, et à tous les développements de Pascal sur les infinis, si vous ne replacez pas un peu dans des textes aussi beaux, aussi comparables.

-- Je sens que je vais faire une crise d'étourdissement. J'hésite entre une réaction cartésienne, [une réaction] paranoïaque, [Rires] et une réaction schizophrénique de fuite. S'il n'y avait pas des barreaux... [Deleuze se réfère aux fenêtres de la salle où la séance a lieu, sujet entamé plusieurs fois pendant l'année. Ici a lieu apparemment, vu la très brève baisse du son dans l'enregistrement, une petite pause pendant la séance. En reprenant, Deleuze semble répondre à quelques commentaires des étudiants faits pendant la pause.] [1 :38 :38]

Nous en sommes là à un certain niveau, où l'idée même de – je reprends -- d'histoire, objet, sujet, ça n'a aucun sens. Je ne peux pas les placer, c'est comme si vous me disiez : est-ce que tu peux mettre dans telle couche de terre [99 :00], est-ce que tu peux mettre tel caillou ? Je dirais : ça dépend, ça dépend de la nature du caillou. Au niveau où nous en sommes, objet, sujet, histoire, y compris peinture, etc., et même je dirais sons et couleurs, n'ont strictement aucun sens. Si j'invoque son et couleur, c'est par analogie, pour donner une idée de cette histoire du chaos. Alors, je vous dis, ce n'est pas que vous compreniez mal, c'est que vous voulez tout mettre au même niveau. C'est fâcheux pour toute philosophie, mais c'est particulièrement fâcheux pour la philosophie de Leibniz qui opère par niveaux très bien déterminés.

On en est à, comme vous l'avez dit très bien, comment sort-on du chaos pour arriver à l'événement ? On l'a fait avec rien que l'idée de chaos, les deux espèces de séries, [100 :00] la conjonction de ces séries qui constituent l'événement. C'est tout. C'est bourré. Par "bourré", j'entends quelque chose de précis, tout comme on dit d'une peinture, d'un dessin, c'est bourré. Si vous y ajoutez quelque chose, c'est foutu. Vous avez des tableaux qui comportent des espaces vides énormes, si vous remplissez un petit bout de cette espace vide, le tableau est foutu ! Je dirais que si grands que soient les vides, c'était bourré. Alors, là-dessus il faut s'attendre, c'est une aventure, c'est une très belle histoire, au sens général. On en est à l'événement, mais ça ne va pas s'arrêter là. J'ai déjà annoncé de quoi est composé l'événement, et ça c'est un tout nouveau problème. Quels sont les éléments de l'événement. Alors, là on va voir surgir des notions nouvelles.

Qu'est-ce que c'est une philosophie faible ? C'est une philosophie à faible teneur de concept. [101 :00] Elle a deux ou trois concepts, et elle écrase tout sur le même niveau. Mais une philosophie riche comme celle de Leibniz, il y a tout un système de concepts et qui surgissent à leur moment. C'est que vous vous hâtez trop, vous comprenez ? Ce n'est pas que vous fassiez des contre-sens mais vous vous hâtez trop. Contentez-vous du niveau où on est. Si vous dites sujet et objet, je vous dis, attention, on n'en est pas là. Ce sont des mots qui ne peuvent pas avoir de sens à ce niveau-là. On est en train d'engendrer l'événement comme gouttes de réalité. Il n'y a pas de place pour le reste, alors l'histoire à plus forte raison. Il n'y a pas de place pour l'histoire. Est-ce qu'il y en aura une ? Bien sûr. Il y aura tout ce que vous voulez. [102 :00] On va le voir d'ailleurs. En d'autres termes, ça ne s'arrête pas avec l'événement, vous comprenez ?

Alors, ma supplication c'est, tout ce que vous dite, tout ce que vous avez dit, au contraire, montre que vous avez très bien compris, mais pourquoi, ayant si bien compris, êtes-vous si pressé ? Il y a des moments où il faut être rapide, et puis il y a des moments où il faut être très, très lent dans la pensée. Il y a des moments où ça part à toute allure, bon, et puis il y a des moments où ça traîne extraordinairement. Je ne peux pas dire que les moments où ça traîne ne soient pas les plus riches, que c'est les moments où ça détend à toute allure. En tous cas, une pensée, vous savez, c'est rythmé d'une drôle de façon, c'est comme une musique, vous avez du tempo très, très différent, très variable. Alors si vous réclamez que des notions du niveau 4 [103 :00] soient déjà au niveau 1, vous allez tout confondre, si forte que vous soyez, si maligne que vous soyez, vous confondrez tout. [Pause] Donc...

Georges Comtesse : Je peux faire quelques remarques ?

Deleuze : Oui !

Georges Comtesse : Je veux faire une remarque sur le rapport entre Leibniz et Descartes, car très souvent évidemment entre Serres [*quelques mots indistincts*] quelques remarques là-dessus, on peut multiplier les différences entre ces deux philosophes du point de vue, par exemple, des méthodes [*mots indistincts*] spécifiques de leurs philosophies. Mais peut-être plus profondément que leurs différences méthodologiques ou simplement de contenu, [104 :00] il peut y avoir entre ces deux philosophes une même ressemblance au niveau d'une même pli métaphysique car l'un et l'autre appartiennent au même pli classique de la métaphysique, c'est-à-dire l'un et l'autre veulent se détacher, s'extraire, sortir de la nuit pour constituer un certain, un certain régime de lumière qui leur est propre à chacun, mais qui est peut-être différent. Mais l'extraction, la sortie de la nuit est essentielle à ces philosophes. La différence, c'est que pour Leibniz, la nuit, c'est un espace infiniment troué, infiniment cavernieux. Tout se détache, s'extrait par un filtre infinitésimal, [105 :00] le fond, le fond sombre de la monade avec ses miroirs et son blanc intérieur, tandis que pour Descartes, la nuit, ce n'est plus un espace, un espace troué, c'est un temps [*mot bloqué par un toux*], un temps qui est coupé incessamment par un néant, et un temps complètement discontinu. Et pour sortir de ce temps troué, ce temps néant, anéanti, pour se trouver dans un instant qui lui est lié, une néantisation du temps qui sera l'être justement du je, avec une série d'équivalences du moi, l'âme, le correspondant, toutes sortes de correspondant. mais chez Descartes comme chez Leibniz, il y a exactement, au-delà de leurs divergences, exactement le même pli epochal de la métaphysique, c'est-à-dire, sortie de la nuit sans que la

nuit diffère ; d'un côté, [106 :00] c'est un espace extrêmement troué, de l'autre côté, c'est un temps infiniment encombré ou un temps infiniment troué, qui détermine justement l'instantanéité de la lumière. [*Comtesse était un étudiant extraordinairement dévoué dans les séminaires de Deleuze (voir François Dosse, Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographies croisées (Paris : La Découverte, 2007) p. 421.*]

Deleuze [*Il parle très lentement*] : Je vais te dire, Comtesse... [*Rires*] On voit ma réaction à ce que tu dis. Alors, ça revient à dire et j'en suis sûr que si tu faisais un cours sur le même sujet, tu le ferais tout à fait autrement. Ce que je discute, c'est le petit mot que tu as glissé : "ça serait plus profond". Les différences entre toi et moi, c'est que toi, tu insisterais, si je comprends bien, sur une certaine affinité entre Leibniz et Descartes. Je n'ignore pas que c'est possible et que c'est légitime. Moi, j'insiste sur une opposition radicale ; c'est également possible et c'est également légitime. On a déjà eu, il me semble, [107 :00] on a dû avoir déjà dans le passé déjà le même problème, avec Spinoza, on peut faire les deux. Quand tu dis : moi, c'est un peu plus profond, là je peux me vexer, parce que je ne vois pas pourquoi ce serait plus profond, l'un que l'autre. [*Rires*] Moi je préfère dire, avec beaucoup d'affection, que c'est également profond, ou c'est également superficiel.

Mais, voilà : je ne dis pas du tout que tu aies tort ; il se trouve que moi, tel que j'ai pris les choses, et en privilégiant -- je n'ignore pas que je privilégie tel ou tel problème chez Leibniz, et que toi tu en privilégierais d'autres pour soutenir ton point de vue, et d'autres textes que tu aurais pour toi, ça je ne le mets pas du tout en question -- Je dis que dans mon schéma, d'ailleurs la plupart d'entre vous l'ont déjà compris, je nie que Leibniz et même Spinoza, fassent parti -- comme tu dis --, du même pli que Descartes. Pour moi, [108 :00] et c'est ma seule malice, [*Deleuze rit*] ma seule malice, c'est pour moi que Descartes est un homme de la Renaissance et pas un classique, et qu'il fait encore partie de la Renaissance. Toi, ce que tu viens de montrer dans ta brève intervention, c'est que, non, il y a moyen et qu'il y a possibilité de faire de Descartes non seulement un classique, mais finalement le père de Leibniz et de Spinoza. En un sens ce serait très intéressant, mais ça ne se fait pas au niveau d'une discussion. Il faudrait que toi tu aies l'occasion de faire un cours là-dessus, et moi aussi, sur les rapports avec Descartes, et c'est presque... et on s'apercevrait sans doute que certains auditeurs pencheraient vers toi, et certains auditeurs penchent vers moi suivant leur affinité avec les problèmes qu'on aura mis en avant. Mais, en tout cas, ce que tu viens de dire et ce que tu viens d'esquisser est évidemment un schéma absolument différent du mien.

Pour moi, Descartes ne fait pas partie de ce monde classique que j'essaie de définir, [109 :00] une fois dit que ce monde classique que j'essaie de définir, c'est le monde baroque, pour moi, alors que pour toi, sans doute, ce que tu appelles un monde classique, ce ne serait pas le monde baroque, ce serait un monde capable d'englober Descartes, Spinoza et Leibniz. Mais, je veux dire, je dis juste, ce n'est pas avec les mêmes textes que tu obtiendrais ton interprétation à toi. Ce n'est pas avec les mêmes textes. Or j'ai toujours dit et je vous le redis, et ça prend un sens plus actuel avec l'intervention de Comtesse, je ne prétends pas que mon interprétation soit la seule possible, est-ce que je prétends qu'elle est la meilleure ? Evidemment, sinon je ne la proposerais pas, mais ça je ne me le dis que tout bas, et encore avec le rouge de la honte qui me monte, donc je ne le dirais jamais publiquement. Donc je dis : tout est bon, tout est bon du moment que vous

vous faites juges vous-mêmes, c'est-à-dire que vous alliez voir vous-même dans les textes.
[110 :00]

Alors, permettez-moi de dire, juste, avant de revenir à ce dernier point, c'est un troisième infini donc. On avait l'infini par soi ; l'infini par une cause qui renvoyait, il me semble, aux extensions en tant qu'elles constituaient à l'infini des rapports de Tout et de parties ; et puis voilà que on a les séries infinies qui tendent vers une limite, et ça c'est un troisième infini. Si je prends la fameuse lettre de Spinoza sur les trois infinis, les deux premiers coïncident. C'est l'infini par soi, à savoir Dieu et ce que Spinoza appelle ses attributs, Dieu et ses attributs. [*Pause*] [111 :00]
Deuxième point : deuxième infini, Spinoza l'appelle l'infini par sa cause. Plus un troisième infini que Spinoza distingue. Voyez cette lettre qui est très belle. Remarque : nous avons des annotations de Leibniz sur cette lettre de Spinoza où Leibniz, qui est pourtant avare de compliments, qui redoute Spinoza comme la peste, puisque le problème de Leibniz, c'est surtout qu'on ne me prenne pas pour un philosophe de l'immanence ; je suis un bon chrétien, je suis un orthodoxe. Spinoza, c'est l'ennemi au point que Leibniz a fait à Spinoza [112 :00] des tours pendables. Heureusement Spinoza restait indifférent. Mais Leibniz n'a jamais été très clair. Et voilà que Leibniz, malgré ses réticences, il éclate en compliments manuscrits. Il dit à propos du troisième infini de Spinoza, que là Spinoza a vu quelque chose de très profond. Or comme c'est un infini mathématique, que Spinoza n'est pas notamment un grand mathématicien, encore que ce soit un excellent physicien et un opticien de très, très grand talent, mais ce n'est pas un grand mathématicien, de tels compliments mathématiques venant de Leibniz sont très intéressants.

Or, comment Spinoza définit-il le troisième infini ? Il nous dit qu'il y a des quantités qui, bien qu'elles [113 :00] soient comprises dans des bornes finies, excèdent tout nombre. Il donne lui-même un exemple géométrique qui ne semble pas aller dans le sens des séries convergentes infinies. Donc je pose uniquement la question avec point d'interrogation : le troisième infini de Spinoza ne serait pas le même que le troisième infini de Leibniz ? Mais je conclus : il n'empêche qu'ils se ressemblent rudement, puisque dans un cas, c'est un infini de séries convergentes qui tendent vers une limite ; dans l'autre cas, c'est un infini compris dans des bornes d'un espace. Je pense que la conversion de l'un à l'autre est possible, même mathématiquement. [114 :00] Donc il y aura un grand intérêt à confronter ces trois infinis de Leibniz et ces trois infinis de [Spinoza].

Mais, vous voyez, je peux dire, juste, il y a trois sortes de notions simples, chez Leibniz, et là on retrouve d'une autre manière quelque chose qu'on avait trouvé dès le début, dès nos premiers trimestres, je crois. Les notions absolument simples, on les laisse de côté puisqu'elles ne concernent que Dieu, que Dieu en lui-même, on l'a vu ; les notions relativement simples qui concernent les rapports parties-Tout, les extensions ; et les limites convergeant vers une limite qui concernent les intensions, les intensités. Je dis que les deux dernières, les deux dernières sortes de notions simples renvoient exactement ou assez exactement aux deux types de séries [115 :00] de Whitehead, les séries divisibles à l'infini, sans limite, et les séries convergentes sur une limites.

Donc la conjonction de ces dernières séries nous donne l'événement ou l'occasion actuelle. Qu'est ce qu'un événement ? Qu'est-ce qu'il y a d'étonnant ? Mais rien ! Si vous vous rappelez notre premier trimestre, c'était acquis. Ce que Whitehead, en physicien du vingtième siècle qu'il est, appelle vibration, c'est assez exactement -- et là du point de vue du concept je ne vois aucune

différence ; du point de vue de l'approfondissement scientifique de la notion, il y a de grandes différences -- c'est exactement ce que Leibniz, en grand mathématicien du dix-septième siècle qu'il est, appelle [116 :00] une inflexion. Donc, si vous vous rappelez, tout notre premier trimestre a consisté à commenter qu'est-ce qu'une inflexion, et nous savions d'avance qu'un événement, c'était une conjonction d'inflexions. Donc nous opérons là la soudure, la soudure la plus ferme, si j'ose dire, avec notre travail du premier trimestre.

Là-dessus, changement de rideau car nous avons atteint l'événement. L'événement, vous vous rappelez c'est : je suis écrasé par l'autobus, mais c'est aussi la vie de la Grande Pyramide pendant dix minutes. Est évènement tout passage de la nature, c'est-à-dire tout développement des séries. [117 :00] On l'appellera passage de la nature, si on préfère passage de Dieu, c'est pareil. Je suis écrasé par un autobus, c'est Dieu qui passe! [Rires] Je regarde la Grande Pyramide pendant dix minutes, là aussi c'est un passage de Dieu, ou un passage de la nature. C'est un événement. Encore une fois, ce qui est un événement, vous ne comprendriez rien si vous traduisiez par : ce qui est un événement, c'est que la Grande Pyramide ait été construite. Il ne s'agit pas de ça. La construction de la Grande Pyramide est un autre événement. Mais la vie de la pyramide pendant dix minutes, où je la regarde, est un événement, et la vie [118 :00] de la pyramide pendant les dix minutes suivantes est un autre événement. Vous me direz : mais pendant les cinq minutes comprises dans les dix minutes, eh ben oui, c'est même ça la divisibilité à l'infini. C'est même ça la première série, la série infinie qui entre dans des rapports de parties et de Tout. Je dirais : la vie de la pyramide pendant les cinq minutes est une partie de la vie pendant les dix minutes. Donc tout va bien.

[*Interruption par quelques étudiants*] Ouvrez la porte, s'il vous plaît, et vous demandez à ceux qui attendent là, qu'est-ce que vous attendez ? [*Réponses diverses* : Un camion... Ils attendent un autre cours... Comme la dernière fois...] Soyez gentils de... [119 :00] demandez-leur... Ils n'ont pas l'air très vif. [Rires] Demandez-leur, doucement, qu'est-ce qu'ils attendent et est-ce qu'ils attendent cette salle ?... Non ? Alors, si vous osiez, vous leur diriez de se tirer un peu, si vous osiez, sans les vexer, eh ? [Rires] Ils vont devenir mauvais. [Rires ; pause] Non, non, ça ne fait rien. Je crois qu'il vaut mieux renoncer. [Rires] Vous n'avez pas vu, mais j'ai vu une fille là qui avait l'air particulièrement sombre et méchant, donc je me dis... [Rires] il ne faut pas... Il y a intérêt et il n'y a pas intérêt. Alors, bon, ça tombe bien maintenant, une nouvelle scène, une nouvelle séance.

De quoi [est-ce que] ça se compose, un événement ? [120 :00] Car, je n'ai rien qui compose un événement pour le moment. J'ai les conditions d'un événement, mais qu'est-ce qui compose un événement ? [Pause] De quoi est fait un événement ? Et je vous propose, bien que ce soit très factice, la même méthode : réponse de Whitehead et réponse de Leibniz, comparées. [Pause] Et là, l'analyse de Whitehead, vous la trouvez dans *Processus et réalité*. Et il va nous dire... un, deux, trois, quatre, cinq, ça varie. Je dis, première réponse générale : l'élément composant [121 :00] de l'événement, c'est-à-dire de l'occasion actuelle, c'est la *préhension*, la préhension. Ce sera le concept fondamental de Whitehead. Seulement il faut corriger immédiatement, vous vous attendez bien à ce que cette réponse, elle serait très décevante si on n'a pas corrigé immédiatement : la préhension ne cesse de préhender d'autres préhensions. En d'autres termes, l'événement, ce n'est pas une préhension, parce que à ce moment-là, ce ne serait qu'un synonyme

d'événement, ce ne serait pas une composante. Il faut dire, dans le langage de Whitehead que l'événement, c'est un *nexus* de préhensions, au pluriel.

Vous voyez qu'il y a deux définitions de l'événement ou occasion actuelle. Je peux dire que c'est une concrescence de séries [122 :00] ou je peux dire que c'est un nexus de préhensions. Une concrescence de séries, ça veut dire : mise en convergence et en conjonction, c'est ça la concrescence ; ou bien je peux dire : c'est un nexus de préhensions, c'est-à-dire qu'il y a des préhensions qui se renvoient les unes aux autres.

Qu'est-ce que nous dira Leibniz ? Quel est l'élément aussi de l'événement ? L'élément de l'événement, c'est la monade ! Et qu'est-ce que c'est que la monade ? Vous le savez, c'est une préhension du monde. Ce que Leibniz traduit par : toute monade exprime le monde. Elle préhende le monde. [123 :00] Nexus de préhensions, ça veut dire quoi ? Quels vont être les éléments ? Je dis, il en distingue cinq. Toute préhension a cinq aspects. Et comme toute préhension est préhension de préhensions, vous sentez que chaque aspect d'une préhension va appréhender d'autres aspects d'une autre préhension. Chaque préhension présente un *sujet préhendant*. C'est là qu'intervient la notion : la première apparition du sujet, un *datum*, [124 :00] mot latin toujours courant en philosophie, c'est-à-dire un donné, un *datum* ou un donné préhendu. Qu'est-ce que c'est qu'un *datum* ou un donné préhendu ? Eh bien, c'est une autre préhension préexistante à la préhension que je considère. Toute préhension présuppose des préhensions préalables. Une préhension, une ou plusieurs préhensions préalables seront les data de la préhension actuelle, c'est-à-dire les data du sujet préhendant. [125 :00] [Pause]

En d'autres termes, tout événement est préhension d'événements précédents. Voyez ce qu'est le *datum*, le *datum* préhendu. Je dirais : mon concert ce soir, on jouera Stravinsky d'une manière ou d'une autre, cette préhension du morceau exécuté de Stravinsky préhendera des *data*, des données préalables, à savoir un certain nombre d'exécutions, un certain nombre d'exécutions du même morceau. Remarquez que déjà, à ce niveau, j'ai des opérations de répulsion. Il y a des préhensions négatives. [126 :00] On appellera préhensions négatives les préhensions qui, dans un événement actuel, rejettent certains événements précédents. Par exemple, telle exécution, si je suis chef d'orchestre, du Stravinsky qu'on joue ce soir qui a un type d'exécution que je connais bien et que je ne supporte pas, surtout pas ça, il y aura préhension négative. Voyez, ma préhension, ce soir, impliquera la préhension négative d'un *datum*, c'est-à-dire d'une préhension préexistante sur le mode de la répulsion, de l'exclusion. Je ne la prendrais pas dans ma préhension. On en est tous là, c'est les choix fondamentaux qu'on fait. [127 :00] Il y a des philosophes qu'on ne peut pas prendre dans sa préhension parce qu'on les vomirait. Non pas dans le cas des philosophes parce que la philosophie est toute harmonie ! [Rires] Mais dans le domaine des passions humaines, il y a ces phénomènes de préhensions par vomissement ou de préhension vomitive, quoi. Bon, voilà, je voudrais aller vite.

Ces *datum* préhendés, ces *data* préhendés qui sont des préhensions préalables, elles forment les matériaux publics de mon actuelle préhension, publique. Whitehead aime beaucoup ce mot "publique". Il parle de la dimension publique d'une préhension, par différence avec sa dimension privée. Je nomme juste ça parce que c'est insolite, en philosophie, cet emploi de public et de privé, à ce niveau-là. Les événements préalables qui sont eux-mêmes des préhensions, mais que j'appréhende dans ma préhension actuelle, c'est la dimension publique de la préhension. Très

curieux. Surtout qu'il y aura un élément privé ; encore une fois, il y aura une dimension privée de la préhension. Donc vous voyez que toute préhension actuelle à des *data*, donc il y a un sujet préhendant, -- le sujet n'est plus rien d'autre pour le moment que l'acte de préhension --, il y a des *data* préhendées qui sont d'anciennes préhensions et qui forment le public de la préhension. C'est joli.

Troisième composante : ce qu'il appelle la forme subjective. [129 :00] La forme subjective, c'est le "comment", comment ma préhension actuelle préhende les données ? C'est ce qu'il appelle comment ma préhension actuelle préhende le donné, les anciennes préhensions, c'est-à-dire, vous voyez tout de suite, sur le mode de l'exclusion, le vomissement, ou sur le mode de l'intégration, mais quel type d'intégration ? Ça peut être le projet, ça peut être l'évaluation, ça peut être l'angoisse, ça peut être... ça peut être le désir, ça peut être n'importe quoi. Il appellera ça la forme subjective ou le comment de la préhension, la manière dont la préhension préhende [130 :00] le préhendu, c'est-à-dire le *datum* ; il l'appellera le "feeling". La forme subjective, c'est le "feeling", ce que Isabelle Stengers proposait la dernière fois de traduire par l'affect. [Pause]

Quatrième dimension, là, assez insolite parce que elle est si peu française que justement on retrouve toujours notre problème qu'on traîne toujours : mais mon Dieu, mon Dieu, pourquoi ne pas reprendre la tentative que seul Nietzsche a su faire ? Evidemment pourquoi ne pas ? Parce qu'il faudrait avoir autant de talent que Nietzsche, sinon [131 :00] ce serait lamentable. Pourquoi ne pas faire une étude nationalitaire de la philosophie ? Pourquoi ne pas dire : voilà ce qui est anglais en philosophie, et voilà ce qui est allemand, et voilà ce qui est français, et voilà ce qui est grec, au lieu de tout donner aux Grecs ... ? Et pourquoi ... Eh bien, Nietzsche, dans *Par delà le bien et le mal*, il a su le faire une fois, et ce qu'il a su faire une fois, mais comme il n'y a pas comme consacré, ce qu'il a su faire une fois, il a su le faire notamment pour les Allemands de la manière à la fois la plus drôle et la plus philosophique du monde.

Et justement, et ça c'est un bon cas d'aide qui m'a été apporté, et m'a fait refaire lire un texte de *Par delà le bien et le mal* de Nietzsche sur l'âme allemande. Et ce texte [132 :00] admirable, il dit en gros ceci, je le résume rapidement. Il dit, les Allemands se disent profonds, dit Nietzsche, les Allemands se disent profonds, et les autres peuples ont suivi, et ils parlent généralement de la profondeur de l'âme allemande. Mais savez-vous, dit-il, l'âme allemande, elle n'est pas profonde, mais à votre choix, elle est mieux ou beaucoup moins bien, elle est beaucoup plus ou elle est beaucoup moins. Ce n'est pas qu'elle soit profonde, l'âme allemande, mais c'est qu'elle est tellement multiple, elle est pleine de plis et de replis. Alors ce texte, il me va, évidemment. Dans la mesure où nous avons défini l'entrée de l'Allemagne sur la scène philosophique par Leibniz, sous forme d'une philosophie baroque qui opérait par plis et replis, [133 :00] que c'est bon, que c'est agréable de trouver cette confirmation : l'âme allemande est pleine de plis et de replis. Il a fallu attendre Hegel pour le nier. C'est-à-dire Hegel a dit : non, non, nous sommes profonds. A ce moment-là, tout était perdu, quoi tout était perdu peut-être.

Bon, je disais ça parce que du côté de ce qui est Anglais en philosophie, mais je vais vous dire, mais je prends mes risques parce que... Nietzsche a raté ce qui est Anglais en philosophie parce qu'il déteste trop les utilitaristes. Il n'a pas vu que les utilitaristes étaient des déments, je crois qu'il n'a pas lu les utilitaristes. Il fait des reproches qui sont finalement faibles. Ce ne sont pas des bonnes pages, les pages sur les Anglais, je crois, c'est dommage parce qu'il n'a pas vu

comment les Anglais étaient. [134 :00] C'est la même chose, la folie d'un peuple et sa philosophie, c'est la même chose. Qu'est-ce qui est proprement anglais ? Je vais vous le dire. C'est la notion qui surgit en quatrième, avec Whitehead, et c'est la notion, je le dis avec mon accent, la notion de "self-enjoyment". [Rires] Comment traduire ça ? Ce n'est pas possible. Si je traduis, "enjoy", "enjoy" ? Le "enjoielement" de soi ! Pourquoi est-ce que je le traduis de cette manière grotesque ? Vous comprenez bien que si je traduis par le contentement de soi, en français, c'est zéro, c'est un contre-sens en français. Pourquoi ? Je vous dis toujours qu'un concept philosophique est à la rencontre violente du plus plat, [135 :00] le plus banal, et du paradoxe en personne. Prendre le plus plat, et vous dire, regardez quel paradoxe il y a là-dedans. Je dis le plus plat, mais je crois, j'ai demandé à des gens compétentes, si c'était vrai, c'est une formule extrêmement courante chez les Anglais. Enjoy yourself. C'est gentil. A la limite, on dit ça à un enfant pour lui dire : amuse-toi. Nous, c'est l'équivalent de notre : amuse-toi. Je dis à un petit gars-là, va jouer, "enjoy yourself," va t'amuser, supposons.

Mais, le mendiant sur la demeure de l'homme riche, quand il a reçu son aumône, ou le philosophe quand il frappe [136 :00] à la porte de l'homme riche pour lui assurer une mort heureuse, [Rires] s'en va de la maison en disant : enjoy yourself. Et pourquoi ? Parce que vous sentez que la formule est extrêmement biblique et que vous n'ignorez pas que chez les Anglais, la Bible n'est pas un livre saint, ou n'est pas seulement un livre saint, c'est le livre du tout et du rien. C'est le livre de toute sagesse et le livre de toute sagesse courante. Enjoy yourself ! "Réjouissez-vous" ! "Réjouissez-vous" !

Voilà que c'est un élément, vous voyez, de l'événement, le self-enjoyment, c'est-à-dire le préhendant -- Je traduis là, au point où nous en sommes. [137 :00] Sentez, on n'a pas le choix, à nouveau, on n'a pas le choix -- le préhendant ne peut préhender les données que en se réjouissant soi-même. D'où ma question : qu'est-ce que c'est ce self-enjoyment ? Est-ce que c'est bien un concept typiquement anglais ? Réfléchissons un peu. Les pages de Whitehead sont sublimes, elles sont sublimes sur le self-enjoyment qui est une catégorie philosophique qui, à mon avis là, si les Français ignorent une telle catégorie philosophique, les Français, ils sont tellement travaillés par le contraire, par la mélancolie de soi. [Rires] Les Français sont tellement déprimés que le self-enjoyment, [138 :00] ça non. Ce qu'ils connaissent, c'est le manque à être qui est mourir. [*Très bref baisse du son de l'enregistrement, sans interruption*]

Je dis que la philosophie anglaise, je ne dis pas qu'elle se réduit à ça. De quoi [est-ce qu'] elle a été faite pour ceux qui connaissent un peu ? Elle a été faite d'une rencontre sublime : la rencontre entre l'empirisme le plus exigeant et le néo-platonisme le plus subtil. Le représentant le plus typique de ça, c'est un des plus grands poètes du monde – dont j'oublie immédiatement le nom, et que je le cherche, mais que vous connaissez bien, -- ... Enfin, le champ de l'ancien Marat [*Pause ; on entend une étudiante qui suggère un nom*], Coleridge, voilà ! Coleridge, qui est non seulement un immense poète, mais [139 :00] un très, très grand philosophe, et qui fait cette jonction entre l'exigence empirique et une tradition néo-platonicienne, une tradition des mystères néo-platoniciens qui est tout à fait curieuse.

Pourquoi [est-ce que] j'invoque les néo-platoniciens ? Parce que les néo-platoniciens c'était presque, comment dirais-je, presque les Anglais de cette belle époque. Byzance, c'était une espèce d'Angleterre ; pourquoi ? Ils avaient une très grande idée. Chez Plotin, troisième Ennéade,

vous avez une idée, ça fait partie... On peut toujours jouer à ce genre de concours : quelles sont les douze pages séparées qui vous paraissent les plus belles du monde ; on le fait bien avec les films. Moi, je mettrais immédiatement cette page de Plotin parmi les dix plus belles du monde, c'est une page de la troisième Ennéade. [140 :00] Les livres de Plotin sont groupées en Ennéades, une page de la troisième Ennéade sur la contemplation.

Et voilà exactement ce que nous dit Plotin : toute chose se réjouit, toute chose se réjouit d'elle-même, et elle se réjouit d'elle-même parce qu'elle contemple l'autre. Vous voyez, non pas parce qu'elle se contemple elle-même. Toute chose se réjouit parce qu'elle contemple l'autre. Toute chose est une contemplation, et c'est ça qui fait sa joie. C'est-à-dire [141 :00] la joie, c'est la contemplation remplie. Elle se réjouit d'elle-même à mesure que sa contemplation se remplit. Et bien entendu, ce n'est pas elle qu'elle contemple. En contemplant l'autre chose, elle se remplit d'elle-même. La chose se remplit d'elle-même en contemplant l'autre chose. Et il dit : et les animaux, non seulement les âmes, vous et moi, nous sommes des contemplations remplies d'elles-mêmes. Nous sommes des petites joies. Mais on ne le sait plus !

Sentez que ce sont les mots du salut de la philosophie. C'est la profession de foi du philosophe, et ça ne veut pas dire : je suis content. Quelles bêtises on a pu dire sur l'optimisme de Leibniz ! [142 :00] Ça ne veut pas dire tout va bien ! Quand quelqu'un vous dit, comme Plotin : soyez des joies, ça ne veut pas dire, allez les gars, vous verrez, ça va bien. Soyez des joies, contemplez, contemplez et remplissez-vous de ce que vous contemplez. A ce moment-là, vous serez des joies. Et il dit : et non seulement vous et moi, vos âmes sont des contemplations, mais les animaux sont des contemplations, et les plantes sont des contemplations, et les rochers eux-mêmes sont des contemplations. Il y a un self-enjoyment du rocher. Du fait qu'il contemple, il remplit de ce qu'il contemple. Il se remplit de ce qu'il contemple, et il est par là même self-enjoyment. [143 :00] Et là, il termine, alors splendide, c'est un texte d'une telle beauté, il termine splendide : et peut-être, on me dira, on me dira que je plaisante en disant tout ça, mais peut-être que les plaisanteries elles-mêmes sont des contemplations. C'est un texte, bon, voyez ce texte splendide !

Qu'est-ce qu'il veut dire ? On voit très bien dans le système néo-platonicien. Chaque être, à son niveau, se retourne vers ce dont il procède. C'est ça la contemplation. La contemplation, c'est la conversion. C'est la conversion d'une âme ou d'une chose vers ce dont elle procède. [144 :00] En se retournant vers ce dont elle procède, l'âme contemple. En contemplant elle se remplit. Mais elle ne se remplit pas de l'autre, ce dont elle procède, ou de l'image de l'autre ce dont elle procède, sans se remplir de soi. Elle devient joie d'elle-même en se retournant vers ce dont elle procède. Le self-enjoyment, la joie de soi, est le corrélat de la contemplation des principes. Voilà, ça c'est une grande idée néo-platonicienne. Imaginez un empiriste, et un empiriste qui a lu la Bible, [145 :00] c'est-à-dire un Anglais, [*Rires*] et qui lise ce texte de Plotin, et qui voit que Plotin dit : même les animaux, même les plantes, même les rochers sont des contemplations. Il dira : je le savais. Je le savais. Et n'est-ce pas ce que la Bible nous dit, quand elle nous dit que le lys et les fleurs chantent la gloire de Dieu ? Le lys et les fleurs chantent la gloire de Dieu, qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Est-ce que c'est une formule poétique ? Mais non. Chaque chose est une contemplation de ce dont elle procède. [146 :00]

Mais là, on est sur le terrain empirique, ça ne va rien changer. Mais on peut faire un progrès. On est de mieux en mieux en état de comprendre ce que voulait dire Plotin, en tout cas. Qu'est-ce

que ça veut dire, chaque chose contemple ce dont elle procède ? Eh bien oui, il faut que vous imaginiez que le rocher contemple... Zut. Il va me manquer des exemples, ça ne va pas être probant. Le rocher contemple, le silicium, le carbone sûrement, le x, y, z etc. ... dont il procède. Le blé chante la gloire des cieux, cela veut dire que le blé est la contemplation des éléments dont il procède, et qu'il emprunte [147 :00] à la terre, et qu'il emprunte à la terre suivant sa propre forme, et suivant les exigences de sa forme, c'est-à-dire suivant son "feeling". Les exigences de sa forme, c'est le "feeling". Et un corps vivant, un corps vivant contemple, moi, mon organisme, pas moi, c'est pour ça qu'ils vont tomber dans un vitalisme empiriste, vont tomber dans un vitalisme qui est une merveille du monde. Comprenez ? Un corps organique, mais il contemple, le carbone, l'azote, l'eau, les sels dont il procède. Traduisons en termes qui vous sont connus : chaque chose est contemplation de ses propres réquisits. [148 :00] Au lieu d'invoquer les grands principes néo-platoniciens, on invoque les conditions d'existence : chaque chose est contemplation inconsciente de ses propres conditions d'existence, c'est-à-dire de ses réquisits. Bon, on avance petit à petit.

Mais, vous sentez qu'est-ce que ça veut dire, contempler ! Evidemment, ce n'est pas une activité théorique. Encore une fois, c'est la fleur, beaucoup plus que le philosophe, qui contemple. La vache et les contemplations de la vache, voilà. Qu'est-ce qu'il y a de plus contemplatif qu'une vache ? [*Rires*] Elle a l'air de regarder dans le vide, mais pas du tout. [*Rires*] C'est vrai, il y a des bêtes qui ne sont absolument pas contemplatives, mais c'est le plus bas niveau [149 :00] des bêtes, par exemple, les chats et les chiens, ça, ça contemple très, très peu. [*Rires*] Aussi elles ne connaissent que peu de joie. Ce sont des bêtes amères, [*Rires*] ça répond exactement aux damnés. On verra que les damnés ne contemplent rien, on l'a vu. [*Rires*] Le statut des damnés, c'est que ce sont de purs vomitifs. Ils n'ont de préhensions que négatives. Comme ils n'ont de préhensions que négatives et expulsives, comme ce ne sont que des vomitifs à l'état pur, [*Rires*] eh ben, les chats et les chiens sont des vomitifs à l'état pur. Aussi tous les damnés sont escortés d'un chat et d'un chien, [*Rires*] et par plusieurs parce qu'il y a plus de chats et de chiens que de damnés, actuellement. Du temps de Leibniz, ça devait être plus raisonnable, quand même, il y en avait moins.

Mais les vaches ? Les vaches sont éminemment contemplatives, et qu'est-ce qu'elles contemplent ? Pas des bêtises. [150 :00] Elles contemplent les éléments dont elles sont issues, elles contemplent leur propre réquisit, et le réquisit de la vache, c'est l'herbe ! Mais qu'est-ce que veut dire contempler ? Avec de l'herbe, c'est-à-dire avec de l'herbe, elles font de la chaire, de la chaire de vache, de la chaire. Vous me direz que pour chat et chien, il faudrait discuter. Il est bien connu qu'un chat n'a pas de chaire très spéciale. Comme on dit, c'est fade. Pour les chiens, c'est pareil parce que c'est des nourritures passe-partout. Chez les Chinois, ils font passer ça pour n'importe quoi.

Un étudiant : Et est-ce que Dieu contemple ?

Deleuze : Ça, c'est une question très importante, mais ça, on le verra. Ça, il n'y a pas de difficulté parce que Dieu étant l'infini par soi, il a de quoi contempler. L'auto-contemplation et le self-enjoyment de Dieu est proprement infini, par définition. Si vous lisez... Ne mets pas l'exemple des chats et des chiens qui n'est pourtant pas très éclaircissant. Au moins comprenez ce que ça veut dire, contempler. C'est que là aussi, on est en plein concept philosophique, contempler. Là

Whitehead a raison quand il renonce à contempler. Contempler, ça existait pleinement déjà, chez un grand auteur, prédécesseur de Whitehead, chez un grand auteur anglais évidemment, il n'y avait que lui pour faire ça, chez [Samuel] Butler. Butler, dans un livre très, très génial qui s'appelle *La vie et l'habitude*, il expliquait que tous les vivants sont des habitudes, des habitus, c'était là aussi plein de concepts philosophiques, et que l'habitus était contemplation. [152 :00] Et il lançait dans de très belles pages que le blé était contemplation de ses propres éléments, des éléments dont il surgissait, et que par-là, il était habitus, d'où... Ah, oui, même plein, dit Butler, une très belle chose, plein d'une "joyeuse et naïve confiance en soi". Sentez chez [D.H.] Lawrence, à quel point c'est anglais tout ça. Chez Lawrence dans les grandes pages sur la nature, vous trouverez des choses semblables. Si vous croyez que c'est de la mièvrerie, vous passez à côté de tout. C'est une des pensées, il me semble, des plus puissantes, d'une espèce de panthéisme. C'est étonnant cette conception de la nature. Ils ne font pas les idiots, ils vivent la nature comme ça, comme des organismes qui se remplissent de soi-même, en quoi ? Contemplant ? Non !

Encore une fois, Isabelle l'avait très bien dit [153 :00] la dernière fois, elle propose, Whitehead n'emploie pas le mot "contempler", il utilise le mot "envisager", voyez, c'est une petite nuance. C'est pour supprimer l'aspect passif. Il veut dire qu'il y a préhension des réquisits. Le sujet préhende ses propres réquisits. Il envisage ses réquisits plus qu'il ne les contemple. Et, en effet, ce n'est pas une contemplation pure, ce n'est pas une contemplation abstraite, alors Whitehead a peur que le mot contempler... Moi je préfère, au contraire, le mot contempler, parce que peu importe le contre-sens risqué, mais il est plus chargé, il est plus fort, il me semble.

Mais pourquoi est-ce que ce n'est pas une contemplation passive ? Parce que, à la lettre, on pourrait lui trouver un nom, le nom d'une opération active. En fait, c'est une contraction. C'est une contraction. Si je dis cela, tout devient clair, [154 :00] il me semble. Si je dis qu'un organisme *contracte* les éléments dont il a besoin, c'est-à-dire, votre organisme est une contraction de carbone, d'eau, d'oxygène, de sel, etc., il me semble que ça devient extrêmement clair. Si je dis que le rocher est une contraction de silicium et je ne sais pas de quoi d'autre, c'est très clair. Si je dis donc, en généralisant, toute préhension préhende ses données, préhende les *data*, c'est-à-dire les préhensions passées puisque, en effet, [155 :00] le silicium lui-même est préhension, le carbone lui-même est préhension. Ce sont des préhensions supposées par le vivant. La préhension ne préhende jamais que des préhensions. Je dirais que l'azote, le carbone, l'oxygène, les sels, ce sont les matériaux "publiques" du vivant. Donc préhender, c'est toujours contracter des préhensions passées, c'est contracter les *data*. Et en contractant les *data*, je me remplis de la joie d'être moi-même [*Ici se termine la transcription de WebDeleuze*] qui n'est absolument pas la joie du type [156 :00] "comme tu es bien et comme tu es beau", qui n'est rien d'autre que le "feeling" subjectif à l'état pur, c'est-à-dire la naïve confiance que ça va durer.

Qu'est-ce que c'est que vivre, sinon précisément cet "enjoyment" ? Et si mélancolique que vous fassiez semblant d'être, [*Rires*] et si lamentable que vous vous sentiez le matin, et si déprimé quand vous vous levez, vous ne pouvez pas supprimer ce petit "enjoyment". Pourquoi ? Parce que qu'est-ce que c'est ? C'est la petite confiance que ça va continuer, c'est-à-dire, je veux dire, que votre cœur ne va pas s'arrêter à l'instant. Qu'est-ce que c'est que l'angoisse ? [157 :00] L'angoisse, c'est toute interruption du processus continu du "self-enjoyment". Qu'est-ce qu'il y a de tellement angoissant dans un phénomène pas du tout dangereux comme la tachycardie ? C'est

que la tachycardie nous donne l'impression que ça ne va pas durer, que ça ne va pas durer, que le cœur va s'arrêter. Mais, on ne peut pas vivre avec l'idée que le cœur va s'arrêter d'une crise cardiaque. Jamais un cardiaque n'a vécu avec l'idée que son cœur allait s'arrêter, sinon, il faut se mettre d'urgence à l'hôpital pour qu'il puisse supporter cette méfiance. Vivre, c'est toujours avoir cette confiance dans quelque état que vous soyez. Il n'y a absolument pas à s'étonner que quelqu'un de mourant ait encore cette confiance. Il n'y a pas à faire [158 :00] des mots en parlant, il faut dire la vérité, il ne faut pas dire la vérité, tout ça. Ça me paraît des faux problèmes par excellence. Ce n'est pas ça du tout la question.

La question, c'est que chacun sauve cette petite confiance, que ça ne va pas s'arrêter à l'instant d'après, et le reste se fait tout seul. C'est maintenir cette espèce de "self-enjoyment" qui est bien autre chose, et on le verra tout à l'heure. Leibniz, lui, en parle à sa manière ; il l'a bien vu, ça. On peut l'éprouver, mais au sein des douleurs, les douleurs les pires. Accordez-moi qu'au sein des pires douleurs, vous n'avez pas douté que ça allait continuer. Je ne parle pas de la douleur, mais que votre cœur allait continuer ses contractions, que votre cœur allait continuer à contracter. Contracter quoi ? Le sang, à préhender le sang [159 :00] qui lui arrive. Le cœur est une préhension ; le cœur est un sujet. Chaque organe de vous-même, qu'il soit interne ou externe, est un sujet qui préhende, et qui préhende quoi ? Qui préhende d'autres préhensions à l'infini, et il a un "feeling", dès lors, en tant qu'il préhende, qu'il a un comment, une manière de préhender ce qu'il préhende. Et en tant qu'il a un "feeling", ce "feeling" se remplit sous forme d'une petite joie d'exister, le "self-enjoyment". Bien, alors, je ne dis pas du tout que, pas plus que Leibniz, que le monde est une merveille. Je dis que si on n'atteint pas cette dimension toute simple de l'être vivant, on peut toujours faire une philosophie de la mélancolie, mais il y aura toujours des gens pour dire, ça ne me concerne pas. Eh bien, voilà, vous comprenez ?

Alors, je dirais [160 :00] le "self-enjoyment", et même déjà le "feeling", c'est au contraire la forme privée de la préhension, et c'est en un sens ce que rien ne peut brider. Moi seul, je peux me l'ôter librement par le suicide si j'estime que le suicide est indispensable, mais aucun malheur, aucun danger, d'une certaine manière, aucune maladie ne peut me l'ôter car c'est seulement la tranquille confiance que ça continue, pas pour toujours. Comment voulez-vous que mon cœur batte sans croire qu'il bat d'une manière indéfinie ? Si mon cœur croyait battre pour une durée limitée, [161 :00] mais il s'arrêterait immédiatement. Mon cœur est un sujet préhendant. Moi, qu'est-ce que je suis ? Je suis un conglomerat de sujets préhendants. Je suis un nexus de préhensions, et c'est toutes ces préhensions qui ont du "self-enjoyment". [*Fin de la l'enregistrement*] [2 :41 :21]