

Gilles Deleuze

Leibniz et le baroque: Les Principes et la Liberté

Séance 14, le 7 avril 1987 : Les Principes et la Liberté (9) -- Logique de l'événement

Transcription augmentée, Charles J. Stivale

[Comme Deleuze a annoncé à la séance du 17 mars que le cours ne reprendrait que le 31 mars, étant donné son absence de Paris mardi le 24, on peut s'étonner qu'il ait fallu attendre le 7 avril pour reprendre le séminaire (et non pas le 8 avril 1987 qui est la date attribuée à WebDeleuze et pour la séance et pour l'enregistrement). Bien que Deleuze ne s'adresse pas au hiatus prolongé, il n'en avait peut-être pas du tout besoin étant donné les événements qui ont eu lieu sur le campus de Vincennes-St. Denis le weekend du 27-30 mars, notamment les États-Généraux des Étudiants et l'arrivée d'entre 10 mille et 15 mille étudiants de toutes les régions de la France. Il est bien probable que les prolongements dans les lendemains de cette réunion a produit un certain désordre dont il fallait se remettre avant de reprendre l'emploi du temps régulier des cours.]

Cette séance alors sert autant comme une récapitulation de ce que Deleuze a présenté lors de la séance du 17 mars que comme une conclusion de ce qu'il désigne comme la dernière session de la deuxième partie du travail de l'année, tout en préparant les bases du travail qu'il entreprendra après la pause de Pâques le 28 avril]

Partie 1

... C'est ce qui reste à faire pour finir – on a déjà fait une première partie sur trois, il y a déjà longtemps qu'on l'a finie ; cela a fait un grand effort – et puis on touche à la fin de la seconde partie, qui en gros, ce que l'on pourrait appeler une théorie de l'événement spirituel. *[Pause]* Puis, il nous reste une troisième partie. Je dis tout ça pour que vous voyiez ce qui nous reste à faire, et il n'y a pas raison que ça s'arrête quand on n'a pas fini ; on s'arrêtera quand on aura fini.

Ce qui nous reste à faire dans cette seconde partie, c'est bien nous y reconnaître dans cette théorie de l'événement comme événement spirituel grâce à cette comparaison que nous avons commencée, Whitehead-Leibniz. [1 :00] Et il me semble que c'est quelque chose de très important, non pas pour la philosophie en général, mais pour les possibilités de la philosophie, que nous ouvrir cette vision un peu insolite sur l'événement à base de tout, tout, tout est événement, comme si, suivant le choix du philosophe, choix toujours légitime, le concept d'un exposé d'une notion aussi peu habituelle. Je veux dire, nous pensons tous savoir créer un événement, mais rares sont ceux qui pensent que le monde est fait d'événements.

Et pourtant, quelque chose répond dans notre tête lorsqu'on nous dit, mais qu'est-ce que c'est qu'un électron, par exemple ? Si peu que nous sachions dans les sciences, si on nous dit, qu'est-ce que c'est qu'un électron ? [2 :00] Vous prenez un électron pour quoi ? Vous le prenez pour une chose ou pour un événement ? Est-ce qu'on ne peut pas dire, en effet, quitte à voir où ça nous mène, tout est événement ? Mais, [si] il n'y a que des événements, et vous, vous vous

prenez pour quoi ? Vous vous prenez pour des personnes ? Il y a des gens qui se prennent pour des personnes ; c'est très légitime, vous et moi, de leur retirer une pareille croyance qui surement les fortifie dans la vie. Mais, [est-ce que] vous vous prenez pour des personnes ou pour des événements ? Vous me direz, nous sommes modestes. Nous ne nous sommes pas des événements. Mais, il y a de tout petits événements ; il y a de minuscules événements. Un événement, à la lettre, ce n'est pas un événement. Il n'y a pas de quoi en faire un événement. [Rires] [3 :00] Et où est l'orgueil le plus grand, se prendre pour une personne ou se prendre pour un courant d'air ? Un courant d'air est un événement. Bon, tout cela.

Et puis, nous devons en tirer des conclusions, et je vais dire tout de suite pourquoi, toujours dans cette seconde partie, sur la substance qui est un problème philosophique, lui, qui a traversé si longtemps la philosophie. Et après tout, pourquoi penser que ce soit une notion finie ? Et si c'est une notion finie et terminée qui ne renvoie plus qu'à l'histoire de la philosophie, encore faut-il dire pourquoi. Ou bien y a-t-il un moyen de la sauver ? On a tous encore besoin aujourd'hui ; tout ça n'est pas réglé ! Et enfin, j'avais dit que, comme j'étais à cheval finalement sur les deux sujets, on profiterait de la fin de cette deuxième partie pour tirer des [4 :00] conclusions sur qu'est-ce qu'on peut dire, en fonction de tout ça, sur, et de ce point de vue et pas n'importe quel point de vue, sur qu'est-ce que ça peut bien être la philosophie aujourd'hui, et qu'est-ce que c'est faire de la philosophie ou qu'est-ce que c'est alors, en prenant notre cas à tous de cette année, qu'est-ce que c'est réfléchir sur Leibniz aujourd'hui ? Qu'est-ce que... Bon. C'est ça qui nous restait.

Et puis, et puis, il nous restera pour achever l'année quelque chose dont on n'a jamais parlé, et je veux dire immédiatement pour que vous compreniez l'ensemble de ce qu'on a fait. Je dis que tout ce qu'on a vu là ce trimestre, c'est l'événement comme événement spirituel. Ça veut dire quoi ? [Ici commence la transcription de WebDeleuze] Et en un sens tout événement est spirituel. Bien plus, quelque chose n'est un [5 :00] événement qu'en tant que porté à l'état de phénomène de l'esprit. La mort n'est événement comme phénomène de l'esprit, sinon ce serait l'événement, la naissance est événement, etc. Mais finalement, nous avons vu comment chez Leibniz l'événement renvoyait à l'inhérence dans la monade, c'est-à-dire que l'événement n'a d'existence actuelle que dans la monade qui exprime le monde, que dans chaque monade qui exprime le monde. L'événement existe actuellement dans la monade, dans chaque monade. Bon.

Mais ce n'est qu'une dimension de l'événement, c'est la dimension spirituelle. [6 :00] Encore faut-il que l'événement s'effectue. Là je distinguerais actualiser et effectuer. Je dirais que l'événement s'effectue dans un esprit [Il est possible, vu ce qui suit dans ce paragraphe, que Deleuze voulait dire ici "s'actualise dans l'esprit"], et que c'est ça l'appartenance la plus profonde de l'esprit à l'événement et de l'événement à l'esprit. L'événement s'actualise dans un esprit, ou, si vous préférez dans une âme. Il y a partout des âmes. Tout ça serait très conforme à Leibniz: l'événement s'actualise dans une âme et il y a partout des âmes, mais en même temps il faut qu'il s'effectue, qu'il s'effectue dans une matière, qu'il s'effectue dans un corps. [7 :00] Là nous avons comme un double système de coordonnées: l'actualisation dans une âme et l'effectuation dans un corps.

Mais qu'est-ce que ça veut dire, avoir un corps? Puisque, précisément, tout ce trimestre nous l'avons consacré aux rapports de l'événement à la monade comme pur esprit, comme âme. Et nous sentons bien, encore une fois, que l'événement ainsi défini, comme ce qui existe

actuellement dans l'âme, implique une autre dimension: s'effectuer dans une matière ou dans un corps. D'où notre question, et la question de départ de notre troisième partie, ce sera: [8 :00] qu'est-ce que signifie "avoir un corps"? Qu'est-ce que c'est que ça? Nous saurons ce que cela signifie "avoir un corps", ou du moins le corps même, c'est ce dans quoi l'événement s'effectue. Passer le Rubicon -- l'exemple éternel auquel revient Leibniz -- passer le Rubicon, c'est l'événement actuel, plutôt c'est l'événement qui s'actualise dans la monade César, et en effet, il faut une décision de l'âme. César aurait pu ne pas passer le Rubicon, on a vu en quel sens il y avait une liberté chez Leibniz. Mais ça renvoie aussi [9 :00] à un corps et à une rivière ; il faut que ce corps franchisse cette rivière. Alors là, c'est le point sur lequel... Que les monades aient des corps, que bien plus ces corps se trouvent dans un monde matériel, ça nous ne l'avons absolument pas abordé, et ce sera l'objet de notre troisième partie.

Mais, donc, je reviens ainsi à la fin de cette seconde partie que je voudrais avancer au maximum aujourd'hui. Mon rêve, ça serait de la finir, mais je comprends le chemin. C'est qu'est-ce que c'est toute cette logique de l'événement qu'on essaie, depuis longtemps, depuis beaucoup de séances, qu'on essaie de construire?

C'est parti et nous sommes partis [10 :00] de ceci, je vous le rappelle, qu'à travers tout ce trimestre pour nous, à savoir: Leibniz invente ou se réclame d'une inclusion du prédicat dans le sujet. Seulement il faut faire très attention car ce qu'il appelle prédicat, c'est toujours un rapport ou un événement. Et je m'appuyais très fort sur le texte de *Discours de métaphysique*, où comme en passant tellement ça va de soi pour lui, Leibniz dit: le prédicat ou événement. Voilà une chose que, à ma connaissance, ni Malebranche, ni Spinoza, ni Descartes n'auraient jamais dit ni même conçu. Le prédicat, ou événement. En d'autres termes, je dis, faites très attention parce que, contrairement... [11 :00] et là on était forcé de dire, non, il y a quelque chose qui ne va pas dans beaucoup de commentaires de Leibniz, puisqu'on fait comme si le prédicat chez Leibniz était comme chez les autres, un attribut.

Et l'on voit même un auteur aussi important, aussi génial que [Bertrand] Russel, qui consacre un livre à Leibniz, dire: l'inhérence du prédicat dans le sujet implique que tout jugement soit un jugement d'attribution. Dès lors, comment Leibniz va-t-il rendre compte du rapport, de la relation? Je dis: il y a quelque chose d'effarant là-dedans, il me semble, puisque certainement Leibniz affronte des problèmes difficiles, mais pas celui-là. Pour une simple raison: c'est que... bien sûr et c'est ça qui explique que très souvent, il parle d'attribution [12 :00] au même sens que prédication, mais jamais, jamais, jamais à ma connaissance, je pense, au moins j'espère, touchons du bois, presque jamais vous ne trouverez une identification du prédicat à l'attribut. Pourquoi? Pour une raison simple: il n'y a pas d'attribut chez Leibniz. C'est une bonne raison. Alors bien sûr, on peut trouver le mot, mais ça ne change pas grand-chose. Je veux dire: le prédicat est toujours événement ou rapport.

Moi, je n'ai pas le sentiment que les problèmes de relation fassent la moindre difficulté à Leibniz ; toute sa philosophie est faite pour ça. Toute sa logique est faite pour ça. Ce serait quand même étonnant que ça lui fasse une difficulté particulière. Alors c'est très curieux que, voyez, à mon avis, c'est quand même drôle, la source des erreurs, [13 :00] c'est toujours très drôle, si j'ai raison de penser que c'est une erreur. Lorsqu'un homme comme Russel dit : chez Leibniz, les jugements sont ramenés aux modèles de l'attribution, il s'appuie sur quoi? Sur la formule: "Tout

prédicat est dans le sujet". Il dit donc que tout est attribution. Mais "Tout prédicat est dans le sujet" implique, chez Leibniz, que le prédicat n'est pas un attribut. Qu'est-ce qui est dans le sujet alors? Ce qui est dans le sujet c'est, en effet, des rapports et des événements. En d'autres termes, Leibniz est un auteur pour qui la prédication, ou si vous préférez, si vous voulez, l'assignation d'un prédicat à un sujet, c'est un auteur pour qui la prédication [Pause] [14 :00] se distingue radicalement de l'attribution. Et c'est un auteur qui à la lettre, à la limite du moins, nous dirait: il n'y a pas d'attribution ; il n'y a que des prédications.

La question du rapport et de la relation, pour Leibniz, elle a toujours été très simple, elle a consisté à dire: il y a un sujet de la relation. Vous voyez, ceux qui disent, ceux qui objectent à Leibniz, comme Russel, que une philosophie comme celle de Leibniz est incapable de rendre compte des relations, c'est ceux qui entendent ou qui croient entendre: la relation n'a pas de sujet. Donc, une philosophie qui, comme celle de Leibniz, affirme que tout jugement, que toute proposition est du type: "prédicat est dans le sujet" ne peut pas [15 :00] rendre compte de la relation puisque la relation, quand je dis: par exemple: "voici trois hommes" -- pour prendre un exemple de Russel --, "voilà trois hommes", où est le sujet? C'est une proposition sans sujet, "voilà trois hommes".

Bon, je crois que la réponse de Leibniz serait extrêmement simple. La réponse de Leibniz, ce serait : dans tous les cas, quelque soit la proposition où vous le considérez, ce qui est sujet ne va pas de soi. Si vous vous trompez dans l'assignation du sujet, évidemment, c'est la catastrophe. Dans "voilà trois hommes", cherchons quel est le sujet. [Pause] On m'accordera que là, au nom de la logique même, je peux considérer la proposition "voilà trois hommes" comme une proposition [16 :00] renvoyant à la même fonction que "voilà trois pommes", ils ont la même fonction propositionnelle, voilà trois x. Quel est le sujet de: "voilà trois x"?

La réponse de Leibniz: si vous posez bien le problème, vous le trouverez le sujet! Alors les raisonnements de Russel selon lesquels le sujet ce n'est pas tel homme, ni tel autre homme, ni l'ensemble des trois hommes. Et tout dépend quel est le prédicat aussi. On a vu la réponse de Leibniz. La réponse de Leibniz, c'est : "voilà trois x", la proposition correspondante, c'est 2 et 1 sont prédicats de 3. Ça a l'air complètement insignifiant, 2 et 1 sont prédicats de 3; j'ai essayé de montrer que c'était une réponse extrêmement importante [17 :00] puisqu'il y avait bien assignation d'un sujet. Et chez Leibniz, ce sujet ne pouvait avoir comme prédicat *que* un rapport. Le rapport 2 - 1 est le prédicat du sujet 3. Encore une fois, pourquoi tout ça? C'est pour dire: le prédicat est toujours un rapport ou un événement ; ce n'est pas un attribut. Prédicat du sujet, c'est une logique de l'événement.

Ma question immédiatement, c'est: qu'est-ce qui en découle quant à la substance? Parce que la substance c'est le sujet. Ce qu'on appelle en logique "sujet", c'est ce qu'on appelle en métaphysique "substance" : [18 :00] la substance est définie comme le sujet de ses propres déterminations. Les deux notions ont été longtemps équivalentes, et au 17ème siècle il y a équivalence parfaite entre la substance métaphysique et le sujet logique. C'est Kant et la philosophie postkantienne qui fera une différence dans la mesure où elle mènera une critique du sujet métaphysique, c'est-à-dire une critique de la substance, et dès lors, dissociera le destin du sujet logique et de la substance même. Est-ce qu'ils avaient raison ou pas? Tout dépend de quels genres de problèmes est-ce qu'ils posaient à ce moment là. Tout ça ce n'est pas notre affaire. Je

dis: quelles conséquences quant à la substance? [19 :00] C'est essentiel. Voilà. C'est que la substance ne se définit plus et ne pourra plus se définir plus par l'attribut.

Or, si vous considérez... Or je crois que, d'Aristote à Descartes, de manières, bien entendu, différentes, la substance est définie par l'attribut, c'est-à-dire par l'attribut, c'est quoi, là? L'attribut, c'est l'essence. L'attribut, c'est ce que la chose *est*, c'est-à-dire son essence. Et vous avez, si vous voulez, conformation, correspondance entre le schéma logique: "sujet *est* [e-s-t] attribut", [20 :00] et conformation métaphysique: "substance être essence". [*On entend ici une baisse du son momentanée dans l'enregistrement qui indique un saut des deux phrases suivantes, présentes à WebDeleuze*] Si la proposition n'est plus une attribution, c'est-à-dire ne se définit plus par l'attribut d'un sujet, qu'est-ce que devient la substance qui ne peut plus se définir par une essence? C'est par-là que tout ce point se rattache au thème le plus évident, le plus certain de notre recherche, cette année. [*Retour à l'enregistrement BNF/YouTube*] Il faudra dire que Leibniz rompt avec le schéma de l'attribution, et que du même coup, il rompt avec l'essentialisme de la substance, de la substance constituée par une essence. [*Pause*]

A l'attribution, il substitue la prédication, le prédicat étant toujours rapport ou événement, et à l'essentialisme il va substituer quoi? Alors là on peut être tout heureux de trouver la justification d'un mot ; [21 :00] je le dis très vite, appelons ça: Maniérisme. Car, après tout, le Maniérisme, nous savons tous qu'il a des rapports très particuliers -- soit intérieurs, soit un peu avant, soit un peu après -- avec précisément le Baroque. Mais on peine pour les critiques qui ont l'air d'éprouver tant de peine à définir le Maniérisme. Autant tout changer, de lieu, de place et se dire: bon très bien, est-ce que la philosophie ne pourrait pas lui donner un coup de main, puisqu'il y a tant de peine à définir le Maniérisme en art, peut-être que la philosophie nous donne un moyen très simple de définir le Maniérisme? Et nous sentons bien que si la substance ne se définit plus une essence, [22 :00] elle va se définir par quoi? De toute manière, une substance ne peut pas se définir par les modes, par ses modes.

Qu'est-ce que c'est que le mode d'une substance? Ce qu'on appelle *mode* d'une substance, c'est un quelque chose qui implique la substance sans que la substance l'implique. [*Pause*] Je dis par exemple: la figure implique de l'étendue, le triangle implique de l'étendue, le triangle implique de l'étendue. [23 :00] Mais l'étendue n'implique pas le triangle. La preuve, c'est qu'elle peut avoir une autre figure, et même, à la limite, elle peut n'avoir aucune figure du tout. Je dirais: la figure est un mode de l'étendue. Voyez ? Si a implique b sans que b implique a, alors [*Pause*] il y a un mode, alors a est un mode de b. Vous voyez tout de suite comment on distingue par-là le mode et l'essence. L'essence, c'est ce qui implique la chose dont elle est l'essence, et qui inversement est impliquée par la chose. En d'autres termes, [24 :00] on dira que l'essence, c'est l'implication réciproque, et le mode, c'est l'implication unilatérale. Dès lors, il semblait très normal de définir la substance par l'essence, à condition que, oui, à condition qu'il y ait des essences.

Qu'est-ce que c'est le Maniérisme? Supposez une pensée ; définissons-le comme pensée, d'abord, et puis vous n'avez qu'à vous demander en vous-même, et essayez en même temps que je parle, de vous, de le peindre. [25 :00] Vous déroulez une toile mentale là, et vous essayez de faire la peinture qui y correspond. Je dis, imaginez qu'un philosophe pense, pour des raisons indéterminées, que dans la substance il y a plus, il n'y a pas seulement des modes, mais il y a quelque chose qui est plus qu'un mode ou une modification, et qui pourtant n'est pas une essence;

est autre chose qu'une essence. C'est plus qu'une modification, et ce n'est pas une essence, c'est autre chose qu'une essence. [Pause] La substance [26 :00] ne se définira plus par une essence ; reprenez votre toile mentale: je dis que l'homme est un animal raisonnable. Peignez l'animal raisonnable. Ça vous donne tout de suite un style, un style de peinture. Peindre l'être raisonnable, c'est déjà tout un style de peinture qui est peut-être des peintures sublimes. [Pause] Mais si je dis: non, bien sûr, dans la substance il y a des choses qui sont plus que les modes, mais ce n'est pas des essences, c'est autre chose que [27 :00] des essences.

Je retiens un texte de Leibniz, *Lettres au Révérend Père des Bosses*, comme une bosse, *Lettres au Révérend Père des Bosses*, dans l'édition française, page 176: "Il vous semble, dites-vous" -- dit Leibniz au révérend père -- "Il vous semble, dites-vous, qu'il peut y avoir un être intermédiaire entre la substance et la modification" -- entre la substance et le mode -- "mais je pense moi que cet intermédiaire est justement se..." -- Je peux lire le reste mais nous ne sommes pas en mesure de comprendre -- "est justement se substancier, un par soi"-- c'est-à-dire la substance composée. Peu importe là, ce qui compte c'est qu'il ne dise pas: cet intermédiaire est une essence. [28 :00] Je dis, pourquoi [est-ce que] nous ne sommes pas en mesure de comprendre ce qu'il va expliquer dans la lettre au révérend père des Bosses? C'est que ça fait partie de notre troisième partie, et ça fait appel à des données que nous n'avons pas encore. [Dans Le pli. Leibniz et le baroque, *Deleuze note que* : « *Les lettres à Des Bosses sont traduites et commentées par Christiane Frémont dans L'être et la relation (Vrin, 1981)* », p. 113, note 1.]

Mais ce qui m'importe, peu importe là, ce qu'il est en train de dire, je retiens: il y a un intermédiaire entre la modification et la substance, et cet intermédiaire n'est nullement déterminé comme l'essence -- qui d'ailleurs n'est pas un intermédiaire. Car, qu'est-ce que c'est, l'intermédiaire entre la substance et la modification ? Ça ne peut être qu'une chose, quelque chose qui joue le rôle d'une source des modifications, une source des modifications. La substance ne se définit pas par une essence, [29 :00] elle se définit par et comme la source active de ses propres modifications, [Pause] source de ses propres manières. La substance n'a pas d'essence, elle est source de ses manières d'être. Une chose se définit par toutes les manières d'être dont elle est capable, la substance de la chose étant la source de ses manières d'être. [Pause] Ce qui implique, que vous le vouliez ou non, que la substance soit inséparable des manières d'être elles-mêmes. [30 :00] En d'autres termes, elle ne pourra pas être séparée de ses modes sinon abstraitement. [Pause] Et si vous tenez à garder le mot "substance", vous pouvez toujours, mais à ce moment-là, il faudra dire: la substance, c'est le tout.

Et, dans un texte qui me semble très important [Pause ; *Deleuze cherche dans son livre*], *Discours de métaphysique*, Leibniz nous dit [Pause] quelque chose qui me paraît tellement bizarre, tout ça, [31 :00] il faut le remarquer. *Discours de métaphysique*, paragraphe 15: "On pourrait appeler notre essence" -- vous voyez, "on pourrait", le conditionnel est déjà très intéressant, ça prouve qu'il n'y tient pas tellement à cette notion -- "On pourrait appeler notre essence ce qui comprend tout ce que nous exprimons" -- or vous vous rappelez, la monade exprime le monde entier, la monade exprime le tout -- Il ajoute, c'est un vocabulaire très spécial ; il a donc des raisons pour ça -- "Mais ce qui est limité en nous" -- donc, on appellerait essence [32 :00] le tout de ce que nous exprimons; ce serait ça notre essence. L'essence, c'est le tout -- "Mais ce qui est limité en nous" -- Et c'est quoi ce qui est limité en nous, vous vous rappelez peut-être? C'est la petite région que nous exprimons clairement, ce qu'il appelle si bien notre

"département". Nous exprimons le monde entier, mais nous n'exprimons clairement qu'une petite région du monde -- "Mais ce qui est limité en nous" -- c'est-à-dire notre zone d'expression claire -- "Ce qui est limité en nous pourra être appelé notre nature ou notre puissance". C'est curieux, il refuse le mot d'essence. Vous voyez son opération: l'essence, c'est le tout de ce que nous exprimons, et au contraire, on appellera nature et non pas [33 :00] essence, nature ou puissance la zone restreinte que nous exprimons clairement. [Pause]

Je résume: la substance ne peut plus se définir par l'essence à ce niveau. On aura à revoir ça de plus près, mais c'était mon thème général. Elle ne peut se définir que par rapport à ses propres manières d'être comme la source de ces manières. La monade leibnizienne est profondément maniériste et non pas essentialiste. [Pause] Je dirais presque que c'est une révolution dans la notion de substance, [34 :00] peut-être aussi grande que l'autre révolution qui consistera à se passer de la notion de substance, à savoir... Parce que qu'est-ce qui était important dans la notion de substance? Est-ce que c'était l'idée même de substance, ou est-ce que c'était le fait [Interruption du texte de WebDeleuze] de la définir par une essence ?

Partie 2

Chez Leibniz, [Retour au texte de WebDeleuze] elle ne sera plus définie par une essence. Elle apparaît sous un mode maniériste et non plus essentialiste. Et en effet, je crois que d'une certaine façon, si vous pensez à la peinture dite maniériste, c'est toute la philosophie de Leibniz qui est sans doute la philosophie maniériste par excellence. [Pause] Déjà chez Michel Ange, quand on trouve chez lui les traces d'un premier et profond Maniérisme, [35 :00] vous verrez une attitude de Michel Ange n'est pas une essence. C'est vraiment la source d'une modification, la source d'une manière d'être. [Pause] En ce sens, c'est peut-être la philosophie qui nous donne pour une fois la clef d'un problème de peinture, sous la forme: qu'est-ce que le Maniérisme?

Et revenons quand même alors. [Pause] Ça revient à dire finalement quoi? Ben oui, pourquoi il n'y a pas d'essence? Encore une fois pour les mêmes raisons qu'il n'y a pas d'attributs mais il y a des prédicats. Les prédicats, c'est des événements des rapports. Tout est événement, [36 :00] c'est ça le Maniérisme. La production d'une manière d'être est événement. L'événement, c'est la production d'un mode d'être. Tout est événement, c'est la vision maniériste du monde : il n'y a que des événements. Bon.

Revenons à notre comparaison très rapide. Vous avez vu, vous vous rappelez, j'espère que nous avons achevé un premier niveau, premier niveau quant à notre confrontation à ce niveau d'une logique et d'une métaphysique de l'événement. Notre comparaison Whitehead et Leibniz nous avait emmené à développer un premier niveau, à savoir: [37 :00] bien, prenez un événement quelconque. Une fois dit que tout est événement, quelles sont les conditions de l'événement? Quelles sont les conditions de l'événement? Je vous rappelle le point de départ valable aussi bien pour Leibniz que pour Whitehead: un événement, ce n'est pas simplement, comme dit Whitehead, "un homme est écrasé", mais c'est la vie de la Grande Pyramide pendant cinq minutes. On se demandait quelles étaient les conditions des événements? Et on pouvait parler les deux langages, les deux langages étaient si proches l'un l'autre. L'événement est vibratoire, y trouve sa condition [38 :00] dans la vibration. Finalement le dernier élément des événements sont les vibrations de l'air ou les vibrations d'un champ électromagnétique. Ou bien, ça nous rappelait

quelque chose, l'évènement est de l'ordre de l'inflexion, [Pause] des inflexions comme événements de la ligne, les vibrations comme événements de l'onde.

Et on avait vu comment, chez Whitehead, cette assignation vibratoire de l'évènement se faisait sous forme de deux séries. [Pause] [39 :00] Premièrement [il y a] des séries extensives qui se définissent comme ceci: elles n'ont pas de dernier terme, elles sont infinies, elles n'ont pas de limite. Elles entrent dans des rapports de Tout-parties. Exemple typique de rapport Tout-partie, la vie de la pyramide pendant une heure, où je la regarde, pendant une demi-heure, pendant une minute, pendant une demi-minute, pendant une seconde, pendant un quart de seconde, pendant un dixième de seconde, à l'infini. La série ne tend vers aucune limite. La série est infinie, et les membres de la série entrent dans des rapports de Tout et de parties. Voilà, c'était le premier type de série. [40 :00]

Remarquez, si vous vous rappelez, on avait trouvé l'équivalent chez Leibniz. Et pourtant je ne pense pas du tout que Whitehead emprunte à Leibniz. C'est dans des contextes tellement différents. Leibniz [Whitehead] parle au nom d'une physique moderne de la vibration, pardon, Whitehead, tandis que Leibniz parlait au nom d'un calcul mathématique des séries. Je crois beaucoup plus là à une rencontre, surtout que je force quand même un peu la ressemblance, mais enfin, c'est légitime. Je dis: chez Leibniz, vous trouvez un premier type de série infinie qu'on peut appeler les extensions. Les extensions, ce n'est pas simplement les longueurs, ce sont les longueurs commensurables, qui entrent dans les rapports de Tout-parties, mais ce sont aussi les nombres [41 :00] qui entrent dans les rapports de Tout-parties. Il nous avait semblé que c'était les extensions qui, chez Leibniz, étaient l'objet à la fois de définition et de démonstration. Voilà la première condition.

La seconde condition, Whitehead nous la présente comme ceci: c'est que les premières séries n'en ont pas moins des caractères internes, des caractères intrinsèques, caractères intrinsèques qui entrent dans une nouvelle sorte de série, dans une seconde sorte de série, ou plutôt dans la mesure, dit-il, entrent dans une seconde sorte de série. [Pause] [42 :00] Cette seconde sorte de série, c'est quoi? Peut-être vous rappelez-vous? Ce sont des séries également infinies, mais qui, cette fois-ci, tendent vers des limites internes. Elles tendent vers des limites ; en d'autres termes, elles sont convergentes, au sens où l'emploie Whitehead. Ce sont des séries convergentes qui convergent sur des limites.

Et je vous disais, c'est tout simple: prenons une onde sonore. L'onde sonore est première série. En quel sens? En ce sens qu'elle a une infinité, ou est supposée avoir une infinité d'harmoniques qui sont des sous-multiples [43 :00] de sa fréquence. Par-là, c'est une série du premier type. Mais, d'autre part, elle a des propriétés intrinsèques: [Pause] la hauteur, l'intensité, le timbre. Ces caractères intrinsèques entrent eux-mêmes dans des séries, simplement séries différentes de la série de premier type: cette fois-ci, ce sont des séries convergentes qui tendent vers des limites. Il y aura des rapports entre ces limites: [44 :00] toujours l'idée finalement chez Leibniz comme chez Whitehead que tout est rapports. Il y aura rapports entre ces limites, et vous sentez bien que ce sont ces rapports entre ces limites qui seront prédicats. Prédicats de quoi? Nous appelions *extension* le premier type de série, nous appelons *intension* – avec un 's', pas avec un 't' -- le second type de série. Ou si vous préférez: extensité et intensité.

Les rapports entre limites définissent des conjonctions. Si vous prenez une onde lumineuse, vous aurez aussi les deux types de séries. Ce qui m'importe, c'est cette constitution, voyez, de deux types de séries superposées. [45 :00] Les limites internes du second type de séries, on a vu comment Leibniz les baptisait d'un nom extrêmement précieux: ce sont, nous dit-il, des *réquisits*. A cet égard, le parallélisme est très grand entre Whitehead et Leibniz. Ce sont des réquisits. Par exemple, le timbre, la hauteur, l'intensité, sont les réquisits du son. [Pause] Les harmoniques ne sont pas des réquisits, vous voyez. Les harmoniques, c'est l'ensemble des rapports parties-Tout qui définissent le premier type de séries. [46 :00] Les réquisits, ce sont les limites qui définissent le second type de séries, les séries convergentes.

Bien plus, je pourrais dire que Leibniz ajoutait un troisième type de série, par rapport à Whitehead. Vous vous rappelez peut-être, le troisième type de série, chez Leibniz, c'était: des séries convergentes qui ont pour propriété supplémentaire de se prolonger les unes dans les autres, de manière à constituer un monde conjonctif, le monde qui sera exprimé par chaque monade. Donc les singularités prolongeables, ou les séries prolongeables les unes dans les autres, les séries convergentes prolongeables les unes dans les autres qui constituent un monde conjonctif exprimé par toutes les monades, ce serait un troisième type de série, [47 :00] qui n'a pas d'équivalent chez Whitehead, et qui permet à Leibniz de définir les individuations. Si bien que chez Leibniz, on aurait les trois séries, vous vous rappelez, puisque chaque monade individuelle contracte, concentre un certain nombre de singularités. Alors ce serait bien parce que chez Leibniz on aurait une échelle de trois séries les unes sur les autres: les extensions, les intensions et les individuations. Chez Whitehead, on n'aurait que deux séries. Mais ça serait déjà très bien, ça ne veut pas dire que... Pourquoi? Sans doute que chez Whitehead c'est plus tard, ce n'est pas au même niveau qu'il va découvrir le phénomène de l'individuation. [48 :00]

Mais pour le moment nous n'avons répondu qu'à une chose, c'est: quelles sont les conditions de l'événement. Je dirais, les conditions de l'événement c'est dans les séries infinies. C'est une réponse possible, les séries infinies, à une condition de les définir. A votre choix, deux types, je dirais: les conditions de l'événement, c'est les deux types de séries, ou les trois types de séries, à votre choix, dont l'événement est la conjonction, l'événement conjonction de deux ou trois types de séries.

Mais ainsi j'ai défini les conditions de l'événement, je n'ai pas défini encore la composition de l'événement, et ce qu'on avait vu la dernière fois, c'était la composition de l'événement. [49 :00] Et on avait commencé à le voir chez Whitehead, et je vous rappelle qu'on avait dit oui, l'élément composant de l'événement c'est la préhension, c'est *la* plus loin préhension, selon Whitehead. Pour une notion aussi nouvelle que faire la logique de l'événement, il a évidemment besoin de mots relativement nouveaux: l'élément constituant de l'événement, c'est la préhension. Une préhension constitue un événement. Ou plutôt, puisqu'un événement, c'est une conjonction qui renvoie à plusieurs conditions, il faudra dire que, dans sa composition, il est lui-même un lien, ou comme dit Whitehead, un *nexus*. L'événement, du point de vue de sa composition est un nexus de préhensions. Du point de vue de son conditionnement, c'est une conjonction de séries, du point de vue de sa composition, c'est un nexus [50 :00] de préhensions.

Donc, il s'agit de savoir quels sont les différents aspects de la préhension, ou bien les parties de l'événement, qu'est-ce qui compose l'événement ? On avait vu cinq aspects. Cinq aspect, je vais

très vite, là, pour gagner du temps. Vous vous rappelez ? Toute préhension renvoie à un sujet préhendant. Mais le sujet préhendant, il ne préexiste pas, c'est la préhension, dans la mesure ou elle préhende, qui constitue quelque chose comme [51 :00] sujet préhendant, ou qui se constitue elle-même comme sujet préhendant. Le sujet préhendant sera le premier élément.

Deuxième élément: le préhendu. La préhension constitue ce qu'elle préhende comme un préhendu. Là aussi, le préhendu ne préexiste pas. Vous me direz: d'accord, le préhendu n'existe pas, mais ce qui est préhendu préexiste. Non. Parce que qu'est-ce qui est préhendu? Une autre préhension. L'événement ne peut être que préhension de préhensions. C'est une autre préhension, c'est-à-dire que c'est un autre événement; l'événement est préhension d'autres événements. Quels autres événements ? Soit des événements préexistants, soit des événements coexistants. Tout événement préhende d'autres événements. [Pause] Exemple: la bataille de Waterloo est une préhension d'Austerlitz. Ce sont deux batailles différentes, mais je cherche exactement les événements, je cherche précisément des... Je pourrais trop facilement invoquer des événements psychologiques. Ce qui compte, c'est que ça marche hors de la psychologie, ce système. Ce n'est pas du tout de la psychologie ; [53 :00] c'est de quoi les choses sont faites!

Ou revenons à notre exemple puisqu'on va le retrouver, le concert, le concert est un événement. Le piano est une préhension du violon ; le violon, à tel moment le violon est préhendu par le piano. Vous me direz: mais l'inverse aussi? Oui, mais à un autre moment. Il y a des moments où c'est le violon qui préhende le piano, il y a d'autres moments où... bon. C'est comme je vous disais, comme je dis, ce que je veux dire lorsque je dis: tel instrument répond à tel autre, et qu'est-ce que c'est que la page d'orchestration lorsque je distribue des sons à des instruments? L'orchestration, c'est cette répartition splendide d'après laquelle [54 :00] tel moment sera la préhension de telle autre préhension, etc. ... Comment organiser les préhensions ? C'est toujours une préhension qui est préhendente, mais c'est toujours une préhension qui est préhendue. Ça n'empêche pas que ce sont des aspects très différents.

Sous l'aspect sous lequel une préhension est préhendue, on l'appellera selon Whitehead un *datum*, le datum. On dira que toute préhension préhende des *data*, c'est-à-dire des préhensions préalables ou préexistantes. [Pause] On dira que les data, c'est-à-dire ce qui est préhendu dans une préhension, c'est l'élément public de la préhension, [55 :00] c'est l'élément public de la préhension. Curieux ce mot "public". Je le souligne au passage parce que j'ai une raison que vous allez vite comprendre. Whitehead nous dit que l'élément public de la préhension, c'est ce que la préhension préhende, et qui est lui-même une ancienne préhension. Alors, la préhension que je suis lorsque je préhende, je ne suis pas encore public; mais lorsque je suis préhendu par quelqu'un d'entre vous -- lorsque je vous préhende vous, vous êtes mon public. Lorsque vous me préhendez, moi, je suis votre public. -- Ce qui implique que le préhendant est inséparable d'un élément privé. Mais toute préhension sera [56 :00] préhendue à son tour, c'est une des grandes leçons de Whitehead. Il n'y a pas de préhension qui ne sera préhendue à son tour, c'est à dire: il n'y a pas de préhension qui ne sera un datum pour d'autres préhensions à venir. Dès lors, je serai toujours le public d'un quelqu'un qui lui sera privé pour lui-même et sera à nouveau le public de quelqu'un d'autre. Il y aura toute une chaîne de privé-public.

Et alors, en effet, qu'est-ce que c'est l'élément privé par opposition aux data publiques, c'est-à-dire aux préhensions préhendées? Vous vous rappelez, c'est ce qu'il appelle le "feeling". Qu'est-ce

que c'est que le "feeling", troisième partie de la préhension, après le sujet préhendant -- mais après, d'un point de vue purement logique – [57 :00] après le sujet préhendant et les data préhendus, "le feeling", c'est la manière dont le préhendant saisit le préhendu. C'est ça l'élément privé.

Or, je me dis, c'est un emploi assez insolite de privé-public, c'est rigolo ça, surtout qu'il y attache beaucoup d'importance dans *Procès et réalité*, cet emploi de privé-public, ça fait assez bizarre. Et voilà qu'un jour – mais vraiment, il faut avoir des raisons, sinon on passe à côté -- je préparais, c'était à cause de nos séances, et je tombe sur un drôle de truc alors, dans le *Discours de métaphysique*, je me rappelle, je lisais ça, je regardais ça d'un œil très vague parce que je me le rappelais, je me disais: [58 :00] bon, c'était pour me le remettre dans la tête, et figurez-vous que je tombe là-dessus, mais que je ne vais plus le retrouver, bon Dieu de bon Dieu de bon Dieu ! Si ! *Discours de métaphysique* – c'est juste pour vous dire, parce que ce n'est pas... je ne suis même pas sûr, est-ce qu'il l'a tiré de là, cet emploi ? – Dans le paragraphe 14, paragraphe 14, tout dépend de l'édition ; c'est le début, [*Deleuze compte*] le début du troisième paragraphe du paragraphe 14 : "Or il n'y a que Dieu qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes" -- entre les monades, [59 :00] on ne peut pas le comprendre, cette histoire d'harmonies qu'on n'a pas encore vue – « autrement il n'y aurait point de liaison... On pourrait donc dire en quelque façon et en un bon sens" -- ah non, j'ai sauté, eh ? – « [Or il n'y a que Dieu] qui soit cause de cette correspondance de leurs phénomènes et donc il n'y a que Dieu qui fasse que ce qui est particulier à l'un" -- c'est-à-dire à une monade -- « que ce qui est particulier à l'un soit publique à tous". C'est marrant, c'est tout d'un coup, ce terme "publique". Alors j'ai cherché et je ne vois pas ailleurs dans Leibniz. Est-ce qu'il ne l'aurait employé qu'une fois? Voyez, il veut dire que toutes les monades expriment le même monde, c'est-à-dire que ce que l'une préhende est préhendu par une autre, [60 :00] c'est-à-dire, la préhension d'une monade est le datum de la préhension d'une autre monade. Et voilà que, [*Pause*], et voilà que, ... que lui, il a son histoire particulière publique qui me semble très curieuse, cette histoire, c'est pour rêver, tout ça.

Ce qui m'intéresse plus, c'est que Whitehead insiste beaucoup sur -- quant à l'histoire du "feeling", dans cette manière dont le sujet préhendant préhende le préhendu, le datum -- il insiste beaucoup sur la possibilité de "feeling" négatif. Et ça, ça m'intéresse énormément. C'est les phénomènes d'aversion, [61 :00] phénomènes de dégoût: Je rejette un événement! Ne me parlez pas de ça! Il faudrait étudier les "feelings" négatifs, les choses dont il ne faut pas parler, les monades qui craquent. Vous trouvez encore aujourd'hui des monades qui ne supportent pas qu'on leur parle de 1936. [*Rires*] C'est des monades très intéressantes. Elles ne supportent pas. C'est resté comme une espèce de plaie. Je dirais, là c'est le cas d'un "feeling" négatif. Là c'est un exemple psychologique, mais il y a des événements qui sont tout entier [62 :00] constitués pour l'expulsion d'autres événements, ils sont tout entier faits pour recouvrir, pour vomir tel événement.

Et finalement, ça doit nous rappeler quelque chose. Je ne veux pas insister trop là-dessus, mais ça doit nous rappeler quelque chose. Vous vous rappelez le damné ? [*Rires*] Mais le damné, c'était quoi ? C'était l'homme qui avait la haine de Dieu. Et l'homme qui avait la haine de Dieu, et comme disait Leibniz, Dieu c'est le tout. Celui qui a la haine de Dieu, mais c'est la plus grande haine qui soit. C'est celui qui hait tout ! Car celui qui a la haine de Dieu, il a la haine de toutes les créatures de Dieu, que ce soit les hommes, les bêtes ou les plantes, et même les petits cailloux,

[63 :00] qui n'ont rien fait à personne. Il hait tout. En d'autres termes il vomit tout. La définition du damné chez Whitehead, ce serait: l'homme du "feeling" négatif. [Pause]

Et puis, on avait vu... Ça c'était donc le troisième élément. Mais on avait vu que le "feeling" assure le remplissage de la préhension par le préhendu. Le sujet préhendant, par le "feeling", se remplit de ce qu'il préhend, il se remplit des data, et de ce remplissage naît le "self-enjoyment". [64 :00] Et je ne reviens pas là-dessus. C'est bien comme une espèce de contraction. Si vous voulez, c'est dans la mesure où la préhension se retourne vers ce qu'elle préhend, qu'elle se remplit de soi-même. [Pause] [Interruption de la transcription de Web Deleuze] Et c'est cette étrange joie de soi qu'on a vue ; c'est si fréquent dans la philosophie anglaise. Et comme, à la limite... Si je dis, quels sont les data, quels sont les data comme limite ? Quel est le datum limite d'une préhension ? Je ne peux pas dire que c'est une préhension à l'infini. Je pourrais le dire, que c'est une préhension [65 :00] à l'infini, mais j'ai une autre réponse possible. Les data limites, c'est les vibrations comme condition des préhensions. [Pause]

Les séries vibratoires, c'est [Fin de l'interruption de la transcription de WebDeleuze] précisément ça, le matériau du datum. Je peux dire même que tout datum est fait de matériau vibratoire. C'est dans la mesure où la préhension est une contraction des éléments vibratoires, et par-là, elle préhend des data, c'est la même chose, et elle préhend des data parce qu'elle contracte les éléments vibratoires qui conditionnent la préhension. [66 :00] Eh bien, dans cette mesure même, elle se remplit de cette joie de soi-même. Comme disait Samuel Butler -- je vous disais la dernière fois -- dans un livre splendide, très anglais, très philosophie anglaise, qui s'appelle *La vie et l'habitude*, le blé se réjouit d'être blé, mais il se réjouit d'être blé comment ? En contractant, et du fait qu'il contracte la Terre et l'humidité dont il est issu. [Brève interruption de l'enregistrement BNF] [1 :06 :43] C'est la version anglaise, c'est la version philosophique du lys chante la gloire des cieux, les plantes chantent la gloire de Dieu, les plantes témoignent.

Pourquoi [est-ce que] ça m'importe tout ça? Leibniz dira exactement la même chose. Il dira la même chose à propos de la musique,

Partie 3

[Retour à l'enregistrement BNF] car qu'est-ce que c'est que le plaisir, au sens le plus précis et le plus profond du mot ? Le plaisir, c'est la contraction d'une vibration. [67 :00] Vous trouverez un beau texte de Leibniz sur la musique en ce sens, "comme étant le plaisir issu", comme il dit, "d'un calcul inconscient", le calcul portant sur la vibration de l'onde sonore. Dans *Principes de la Nature*: "La musique nous charme quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans le compte dont nous ne nous apercevons pas". A la lettre, c'est en contractant le nombre que nous atteignons au plus haut plaisir, c'est-à-dire le plaisir d'être soi-même. Et qu'est-ce que nous sommes, nous vivants, dans notre organisme, je vous disais, au plus profond de notre organisme, [68 :00] et qu'est-ce qui fait que, même malade nous avons -- ou nous pouvons avoir si nous savons trouver, aller jusqu'à ce point de nous-mêmes -- cette joie d'être? Qu'est-ce que c'est cette joie d'être par rapport à quoi, [Pause ; Deleuze hésite en cherchant une citation] les pleurnicheries -- je veux le citer d'un auteur -- sont des misères? Cette joie d'être, ce n'est rien d'autre que ce qu'on appelle plaisir, c'est à dire l'opération qui consiste à contracter les éléments dont nous sommes issus.

Et moi, corps, qu'est-ce que c'est avoir un corps? Alors si je préjuge de ce qui nous reste à faire, qu'est-ce que c'est d'avoir un corps sinon contracter ces séries vibratoires? Qu'est-ce que c'est qu'avoir un corps sinon contracter quoi? [69 :00] Des choses misérables ou grandioses, c'est-à-dire des choses qui ont toujours été des Dieux, à savoir contracter l'eau, la terre, les sels, le carbone dont nous sommes issus. Et nous nous remplissons de nous-mêmes en nous retournant vers ces séries que nous contractons. C'est le "self-enjoyment". C'est ce qu'on appellera le calcul inconscient de tout être. En ce sens, nous sommes de la musique pure. Et si nous sommes de la musique pure, c'est sous cet aspect, c'est le "self-enjoyment". D'où nous nous apercevons peut-être que dans l'histoire de "qu'est-ce qu'un évènement ?", le concert est tout ce que vous voulez [70 :00] sauf une simple métaphore.

Or, c'est important pour en finir – si c'était possible ; on n'en finit jamais dans ce domaine, et puis il ne faut pas en finir non plus -- pour en finir avec les bêtises sur l'optimisme de Leibniz. Car il est bien connu et s'il y a une seule formule qui est passée dans la postérité concernant Leibniz, c'est l'idée que notre monde était le "meilleur des mondes possibles". Et vous savez ce qui s'est passé: il est arrivé que Lisbonne subit, à une certaine date, un célèbre tremblement de terre, et que ce tremblement de terre, si bizarre que ce soit [71 :00] – et là, il faudrait rechercher que ce soit un phénomène naturel qui ait servi -- a eu un rôle dont je ne vois d'équivalent dans l'Europe, dont je ne vois d'équivalent, que dans les camps de concentration nazi, à savoir la question qui a retenti après la guerre: comment est-il possible de croire encore en la raison une fois dit qu'il y a eu Auschwitz ? Et qu'un certain type de philosophie devenait impossible, qui avait pourtant fait l'histoire du dix-neuvième siècle, qui semblait faire l'histoire du dix-neuvième siècle. Il est très curieux qu'au dix-huitième siècle, ce soit le tremblement de terre de Lisbonne qui assumait quelque chose de cela, [72 :00] où toute l'Europe s'est dite: comment est-il encore possible de maintenir encore un certain optimisme fondé sur Dieu ? Vous voyez, après Auschwitz retentit la question : comment est-il possible de maintenir le moindre optimisme sur ce qu'est la raison humaine ? Après le tremblement de terre de Lisbonne, comment est-il possible de maintenir la moindre croyance en une rationalité d'origine divine?

[*Interruption, un étudiant qui commence à poser une question, peut-être sur la date du tremblement de terre à Lisbonne*] Alors là, écoutez, si tu me fais une question pour me faire la honte ; tu sais bien que je ne sais bien aucune ... [*Rires ; l'étudiant continue*] ... J'ai l'air de quoi maintenant ?... Ah ! "Catastrophe" !... Ah non, mon Dieu, personne n'a un petit *Larousse* ? Personne n'a... C'était dans ces années-là que... [73 :00] Aie, aie, aie [*Discussions parmi les étudiants*] Ah, non, il me demande si c'est l'année... oh la la... [*A une suggestion marrante d'un étudiant :*] Ah oui, c'était bien avant la guerre ! [*Rires*] Rapportez-vous à votre *Larousse* ordinaire.

Un autre étudiant : Si je vous pose cette question, c'est parce que...

Deleuze : Ah la la, ça va un temps enferré... Oui, pourquoi ?

L'étudiant : Je voulais savoir si c'était avant le clivage entre les Catholiques et les Protestants ...

Deleuze : Ah, après, bien après. C'est après Leibniz, en tout cas. Leibniz n'a pas connu, à mon avis... Vous savez ? [*Un autre étudiant rapporte la date : 1755 ; Deleuze continue en chantant*

la date] Dix-Sept-Cent Cinquante-Cinq... Alors, ça va, alors, très bien ! Tu es sûr ? 1755, eh ? A Lisbonne ? [Rires] [74 :00] Ah, bien entendu, je le savais. [Rires] J'ai fait semblant ! Alors, ça m'a coupé, cette date... Ah, fatal ! eh bien, vous voyez ? Comme ça, quoi...

Et ça donnera, je voulais dire, ça donnera le texte célèbre de Voltaire contre Leibniz, à savoir le petit roman *Candide*, où il y a le jeune niais endoctriné par un professeur de philosophie, et tous les malheurs lui arrivent: guerres, viol de sa fiancée, abominations de toutes les espèces, c'est un catalogue de toutes les abominations humaines, et il y a le professeur qui explique à Candide toujours, que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. [75 :00] Ce texte de Voltaire est un véritable chef d'œuvre. Donc il ne s'agit pas de dire que Voltaire s'est trompé, parce que comprenez, la grandeur du livre de Voltaire, c'est qu'il est en train de remanier un certain nombre de problèmes, y compris en passant par ce roman, tel que le problème du bien et du mal, ne peut plus être posé comme il l'était encore un siècle avant. Je crois que c'est la fin des heureux et des damnés. Il faut bien dire que jusqu'à Leibniz, y compris, le problème du bien et du mal a été posé dans les termes: les heureux et les damnés. Avec Voltaire, avec le dix-huitième siècle, donc à partir de 1755 [*Deleuze insiste sur cette date*], ce n'est plus comme ça ; ça sera posé autrement. Alors qu'est-ce qui mettra un nouveau mode [76 :00] de pensée quant au mal et à l'existence du mal?

Donc je ne veux pas du tout dire que Voltaire, c'est de la littérature, pas du tout. Je crois que *Candide* fait partie des œuvres à la fois de littérature et de philosophie ayant la plus grande importance. Ce que je veux chercher, c'est juste, et ça n'exclut rien de l'importance de *Candide*, c'est : qu'est-ce qu'il en était de l'optimisme de Leibniz? Et c'est vrai que c'était un optimisme fondé sur une rationalité divine; ça, il n'y a pas à revenir là-dessus. Mais ce qui m'intéresse, c'est que, même de ce point de vue, il ne faut pas penser que les théologiens de l'époque se disaient: ha bien oui, tout ce qui se passe de mal, les morts d'innocents, les guerres, les atrocités, ils en avaient... [il ne faut pas penser qu'] ils avaient leur compte. Ils n'ont pas attendu [77 :00] le tremblement de terre de Lisbonne. Ce qui est très curieux, c'est que le tremblement de terre de Lisbonne plutôt est arrivé à un moment où la pensée, et sa manière de considérer la question du mal, était déjà en train de changer. Alors il a donné tout son effet. Mais auparavant, les catastrophes et abominations à la fois et de Dieu et de l'homme étaient bien connues.

Si bien que dans l'histoire de l'optimisme de Leibniz, j'insiste sur ceci, c'est que l'optimisme, il faudrait distinguer deux optimismes corrélatifs, un optimisme objectif et un optimisme subjectif. Je veux dire l'optimisme objectif, c'est: ce monde est le meilleur des mondes possibles, pourquoi? Ça renvoie à la compossibilité. Je ne reviens pas là-dessus. Ça renvoie à la notion objective de compossibilité, [78 :00] à savoir: il y a des séries de singularités qui se prolongent les unes dans les autres, si vous vous rappelez, et puis il y a des points de divergence. Il y aura donc autant de mondes que de divergences, tous les mondes étant possibles, mais ils sont impossibles les uns avec les autres. Donc Dieu a choisi l'un de ces mondes. Et la réponse, c'est que Dieu ne pouvait choisir que le meilleur, [il] ne pouvait choisir que le meilleur. Ça ne va pas plus loin: c'est l'optimisme. Bien plus, il y a la formule de Leibniz, vous comprenez ? Tout se retourne, est-ce qu'il faut dire: ce monde est parce qu'il est le meilleur ? [79 :00] Certains textes de Leibniz vont dans ce sens. Ou est-ce qu'il faut dire le contraire: ce monde est le meilleur puisqu'il est et parce qu'il est et parce que c'est lui qui est. Mais l'optimisme objectif ne peut recevoir, il me semble, ne contient pas sa raison en lui-même. Il implique une raison venue

d'ailleurs et qui ne peut être donnée que par l'optimisme subjectif. Et je dirais, qu'est-ce que c'est l'optimisme subjectif? C'est le "self-enjoyment".

Quelque soit l'abomination du monde, quelque soit l'abomination du monde, il y a quelque chose qu'on ne pourra pas vous retirer et par quoi vous êtes invincible. [80 :00] Ce n'est pas votre égoïsme ; c'est-à-dire, là aussi, c'est plein de... Ce n'est surtout pas votre égoïsme, ce n'est pas votre petit plaisir d'être "moi". C'est quelque chose de bien plus grandiose que précisément Whitehead appelle le "self-enjoyment", c'est-à-dire, cette espèce de cœur vital où vous contractez des éléments, que ce soit les éléments d'une musique, les éléments d'une chimie, des ondes vibratoires, etc., et devenez vous-mêmes en contractant ces éléments et en vous retournant vers ces éléments. Ce sera ce type de joie, de joie du Devenir soi, c'est cette joie du Devenir soi que vous trouvez dans toutes les pensées de type vitaliste. [81 :00]

Or, vous vous rappelez – je rappelle juste pour faire comme des coutures nécessaires -- "que cette joie grandisse!", voilà la formule de l'optimisme subjectif, "et que cette joie grandisse !", c'est-à-dire qu'elle devienne la joie de plus en plus de gens. Et ça ne veut pas dire que le monde ira mieux, ça ne veut pas dire qu'il y aura moins d'abominations. C'est autre chose. Il s'agit d'autre chose. Il ne s'agit pas de dire que les abominations vont me laisser indifférent. Sur tous ces points. Leibniz s'est merveilleusement exprimé dans le texte auquel je vous renvoie et qu'on a déjà beaucoup utilisé: *La profession de foi du philosophe*. Etre content du monde, nous dit-il; ça ne veut pas dire du tout: soigner son égoïsme. Ça ne veut pas dire du tout... [82 :00] Ça veut dire précisément plutôt trouver en soi la force de résister à tout ce qui est abominable, et trouver en soi la force de supporter l'abominable quand il vous arrive.

En d'autres termes, le "self-enjoyment", c'est: être digne de l'événement. Savoir ou arriver à être digne de l'événement. [Voir à ce propos le développement de ce même thème dans *Logique du sens, séries 21, "Sur l'événement"*] Qui peut, qui peut dire d'avance: je serais digne de l'événement qui m'arrive ? Quel que soit l'évènement, que ce soit une catastrophe ou que ce soit un amour, il y a des gens qui sont indignes des événements qui leur arrivent, même quand ce n'est pas des événements prodigieux. Etre digne de ce qui arrive! C'est un thème qui court la philosophie. Si la philosophie sert à quelque chose, [83 :00] c'est à ce genre de chose: nous persuader, pas nous apprendre, nous persuader que c'est un problème, qu'il faut savoir, qu'il vaut mieux savoir être digne de ce qui vous arrive, que ce soit un grand malheur ou que ce soit un grand bonheur. Parce que si vous arrivez à être digne de ce qui vous arrive, à ce moment-là, vous saurez très bien ce qui est inimportant dans ce qui vous arrive, et ce qui est important dans ce qui vous arrive. En d'autres termes, qu'est-ce qui est important dans un événement? Qu'est-ce qui n'a aucune importance dans un événement? Ce n'est pas forcément ce qu'on croit. Il faut déjà toute cette Éthique de la dignité. Etre digne de ce qui arrive, c'est ça le vitalisme. Chez Leibniz, prenez toute la fin de *La profession de foi du philosophe*, c'est ça. [84 :00]

Or vous vous rappelez l'idée de Leibniz, c'est que : Dieu merci qu'il y a des damnés, car les damnés ayant rétréci la région qui leur est dévolue, ayant rétréci leur département -- vous vous rappelez, la petite région claire qu'ils exprimaient -- parce qu'ils ont vomis Dieu, dès lors, ils ont renoncé à cette région claire. Les damnés étant tombés dans une extrême confusion par haine de Dieu, c'est une idée qui, encore une fois, me paraît sublime, celle du damné: ça donne envie de l'être. [*Rires*] Ils ont fait ça, et c'est grâce à eux que, dès lors, ils ont laissé de fantastiques

quantités de joie virtuelle inutilisées. Emparons-nous [85 :00] de ces joies, emparons-nous de ces "enjoyments" vides, non remplis. Il faut se les approprier. Alors les damnés seront furieux de voir que leur damnation nous sert, et sert à quelque chose. Oui, la damnation sert à augmenter la quantité totale de "self-enjoyment" de l'ensemble de ceux qui ne sont pas damnés ou pas encore damnés. C'est ça le quatrième élément.

Et puis, il y a encore un cinquième élément. Vous sentez bien qu'il y a un cinquième élément nécessaire, que je dis très vite. C'est que il est réclamé par tout, il est réclamé par le "feeling": le "feeling" réclame [86 :00] qu'il y ait comme une espèce de conformation d'un "feeling" à l'autre dans un même sujet préhendant, une espèce de conformité des "feelings". Conformité, ça veut dire: appartenance à une même forme, à une même forme subjective. Le préhendu réclame autre chose qu'une présentation instantanée ou immédiate. [Pause] Le "self-enjoyment" se présente lui-même comme l'affect d'un pur Devenir de soi, d'un devenir soi-même. [87 :00] Tout ça implique comme une sorte de durée dans laquelle l'événement plonge, et dont le minimum est la jonction d'un passé tout proche et d'un futur... d'un passé immédiat et d'un futur tout proche aussi. Je vous disais: c'est finalement ça, l'optimisme, la persuasion que ça va durer, la persuasion que, au battement de mon cœur va succéder un autre battement. Et si cette persuasion finit par se dire ou par atteindre au point que, peut-être, il n'en sera pas toujours ainsi, mais qu'il y aura quand même un autre cœur, bon, peut-être qu'il y a un lien des "self-enjoyments". [88 :00]

En d'autres termes, ce que je saisis et ce que j'éprouve, y compris le "feeling", etc., ne se réduit jamais à une présentation immédiate. Il est saisi par un sujet préhendant, qui d'une manière ou d'une autre, plonge dans le passé et tend vers un avenir. C'est ce qu'il appelle le dernier élément, le cinquième élément ou le dernier élément qu'il appelle: *la visée subjective*, la visée subjective. Il donne un très bon exemple: ce que nous percevons, nous le percevons comme immédiat et instantané, par exemple: je tourne la tête et je perçois la fenêtre, bon. Mais cette fenêtre que je perçois quand je tourne la tête, je la perçois avec des yeux, je la touche avec des mains qui eux [89 :00] plongent sans un passé immédiat. Or vous remarquerez comment ça va faire l'unité de tout, car qu'est-ce que c'est qu'un organe des sens, Ou si vous préférez un organe de préhension? C'est un processus de contraction, et uniquement ça. C'est une plaque de contraction, c'est un processus de contraction. Mes oreilles sont des plaques à contracter les ondes sonores, et dans certaines conditions, qui expliquent ce que j'entends et ce que je n'entends pas de l'onde sonore. Quelqu'un qui a les oreilles malades, par exemple, peut très bien contracter encore ce qu'on appelle les graves et ne plus contracter les aigus: elle n'entend pas les aigus. [90 :00]

J'aimerais que vous rajoutiez de vous-même toutes sortes de choses, et ça c'est une idée de Whitehead, et qui me semble très, très importante: c'est avec des organes issus du passé, si proche soit-il, issu d'un passé même très proche, que je saisis l'immédiatement présent. Et là, il va sans doute y avoir la base de la visée subjective. Pourquoi est-ce que je ne peux pas continuer à ce niveau? Parce que vous sentez, la visée subjective va engager et la continuité et la causalité. Continuité et causalité, nous ne pourrions faire l'analyse, chez Leibniz aussi bien que chez Whitehead, dont nous ne pourrions faire l'analyse que dans la troisième partie.

Mais alors, résumons vite, ben oui. [91 :00] J'ai le sentiment que chez Leibniz comme chez Whitehead, vous avez non seulement les trois séries qui conditionnent l'événement, mais les cinq parties de l'événement. Maintenant, je dis très vite au niveau de Leibniz. Je dirais: le sujet

préhendant, c'est vraiment l'équivalent de la monade. La monade, elle est préhension du monde. [Pause] Le datum, c'est le monde lui-même, et je dirais alors, au besoin, vous comprenez, ça ne se correspond pas, et c'est encore mieux. C'est-à-dire, il y a des notions qui n'ont pas d'équivalent chez l'autre. Je dirais, ben oui, pour Leibniz, vous voyez, [92 :00] chaque monade préhende le monde entier, mais ne préhende clairement que une petite portion. Le monde entier est public, puisque c'est lui, en même temps, que préhendent les autres monades. Ma petite portion, elle m'est privée, pourquoi? Parce que, sans doute, elle est préhendée par les autres, mais les autres ne la préhendent que confusément. Il y a une portion du monde que moi je préhende, que j'exprime clairement ; les autres ne l'expriment que confusément. Si restreinte soit-elle, ne m'ôtez pas mon bien à moi, mon bien privé. Les préhensions, il leur donne un nom, ce sont les perceptions. [93 :00] Et [Leibniz] fera une théorie qu'on verra dans notre troisième partie, une splendide théorie des petites perceptions, au point que sur ce point Whitehead n'a strictement rien à ajouter. Et personne n'aura... Si, d'ailleurs je retire ce que j'ai dit ; [Pause] il n'y aura presque rien à ajouter à une théorie aussi belle, que la théorie des petites perceptions inconscientes chez Leibniz, qui sont vraiment les préhensions non conscientes. [Pause] On a vu enfin comment le "self-enjoyment" avait son rapport dans la joie et l'optimisme leibnizien.

Et enfin, la visée subjective, [94 :00] c'est exactement, il me semble, ce que Leibniz appelle *l'appétition*. Il nous dira finalement pour résumer tout: quels sont les caractères les plus profonds de la monade? Les caractères les plus profonds de la monade, c'est: la perception et l'appétition. Et il définira la perception par le détail de ce qui change, la perception c'est le détail de ce qui change; et l'appétition, c'est le principe interne du changement. Et commence, *Monadologie*, paragraphe... [Deleuze cherche la référence] [95 :00] paragraphe... oh la la, paragraphe... : "Il s'ensuit de ce que nous venons de dire" -- paragraphes 11 et suivants -- "que les changements naturels des monades viennent d'un principe interne; mais il faut aussi, qu'outre le principe du changement il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances. Ce détail doit envelopper", etc., et voilà, [96 :00] il les baptisera perception et appétition. [Interruption de la transcription Web Deleuze] dans les paragraphes 14 et 15. [Paragraphe 15] "L'action d'un principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelée appétition."

Bon, ça, je n'en dis pas plus puisque ça entame largement sur la troisième partie. Je dis juste, voilà, le critère psychologique de la substance. Chez Leibniz, le critère psychologique de la substance, ça va nous lancer dans notre dernier problème. Le critère psychologique de la substance, c'est : perception et appétition sont des éléments de la substance. La substance est un moi ; c'est ça le critère psychologique, la substance est un moi dont les éléments composants sont la perception et l'appétition, confrontés avec la substance est un [97 :00] "je pense" de Descartes. Je crois que sur ce point, on va être amené à faire l'opposition entre elles. Bien.

Si bien que, avançons toujours, il faut tirer maintenant les conclusions... Oui, est-ce qu'il y a des points alors... Ah, mais non, oo la la... Oh, mais non, j'ai oublié quelque chose d'essentiel. Aie, aie, aie, aie... Revenez à un dernier effort. Oui, ça c'est essentiel, sinon je m'en voudrais d'avoir oublié cela. Comment ça se fait que... Ah oui, je sais pourquoi je l'ai oublié ; c'est parce que je ne voulais pas vous en parler, oui. [Rires] Oh, c'est idiot, mais non, parce que c'est un effort de plus, alors... Je voulais vous ménager, mais après tout, il n'y a pas... Il reste un problème là. [98 :00] -- [Pause ; interruption, Deleuze s'adresse à quelques étudiants] Je suis sûr que vous

pouvez être mieux en glissant... Oui, installez-vous mieux, eh ?... Oui, on peut faire d'ailleurs... Vous ne partez pas, eh, parce que quand vous partez, j'ai remarqué que vous ne revenez que d'une manière incertaine, [*Rires*] mais on peut s'arrêter deux minutes si vous avez des questions à poser, à condition que ces questions n'impliquent pas de réponses, [*Rires*] et ne soient pas du type "Quand est-ce que [ce truc-là]... [1 :38 :47] [*Bruits des mouvements dans la salle ; interruption de l'enregistrement BNF, puis reprise, avec le son des grognements successifs de Deleuze, en rappelant les étudiants à l'ordre*]

Partie 4

[1 :39 :00] Bon, alors, [*Pause*] c'est bien connu que la philosophie de Whitehead repose sur deux grandes notions ; il a deux grand concepts – il n'en pas que deux mais... -- Les deux grands concepts sont les occasions actuelles et les objets éternels. Or les objets éternels, on n'en a pas dit un mot. Je procède très vite ; les occasions actuelles, vous vous rappelez ce que c'est, c'est les événements, C'est les événements en tant que, à la fois, ils sont conditionnés par des séries, par des séries vibratoires, et composés par les éléments préhensifs, [100 :00] les éléments de préhension, et c'est ça ce qui nous donne l'événement. Mais c'est curieux parce que, constatez, là-dedans il n'y a rien qui – quel mot employer ? -- il n'y a rien qui subsiste. Les vibrations, [*Pause*] les vibrations, elles ne cessent pas de passer. [*Pause*] Si je pense à ce que je ne peux pas encore penser, puisque c'est notre troisième partie, si je pense au corps, là je saute de Whitehead à Leibniz, mais je vous implore, puisque nous parlons de leur communauté. [*Pause*] [101 :00]

Paragraphe 71 de la *Monadologie*: "Il ne faut point s'imaginer avec quelques uns qui avaient mal pris ma pensée" -- il dénonce un contresens sur sa pensée, donc on n'a plus aucune raison de le faire, nous – " Il ne faut point s'imaginer avec quelques uns qui avaient mal pris ma pensée que chaque âme a une masse, ou portion de matière propre, ou affectée à elle pour toujours". En d'autres termes, quand je vous parlerai des corps, nous dit Leibniz, n'allez pas croire que chaque âme a un corps qui lui appartient. Et pourquoi? "Car tous les corps [102 :00] sont dans un flux perpétuel comme des rivières" -- il connaît la phrase d'Héraclite – "et des parties" -- des corpuscules – "y entrent et en sortent continuellement", ne cessent pas d'en sortir. Les ondes vibratoires, c'est pareil. Mais bien plus: les perceptions de la monade, détails de ce qui change, ça ne cesse pas de changer. Vous me direz: bien, mais tout ça on l'a prévu puisqu'on a introduit le facteur de durée comme dernière composante, avec la visée subjective, quelque chose qui dure et qui fait une synthèse du présent avec le proche passé et le proche avenir. [103 :00]

Mais durée, qu'est-ce que ça veut dire? Ça peut durer cent ans, ça ne répond pas du tout à la question. La Grande Pyramide, elle dure. Oui, mais rapport à quoi? Elle dure plus longtemps qu'une mouche, c'est tout, c'est tout. Il ne faut pas confondre un quelque chose qui dure avec une véritable permanence, ou si vous préférez, avec quelque chose d'éternel. Je peux dire qu'une montagne dure, mais une montagne, c'est un événement autant qu'une mouche, pas plus ni moins. C'est un événement, pas à la même échelle. Pour saisir la montagne comme événement, c'est-à-dire comme plissement incessant, qui ne cesse de se plisser [104 :00] et de se replisser, puisqu'elle perd ses molécules à chaque instant, elle aussi, elle renouvelle ses molécules. Donc elle recommence éternellement son propre plissement, tout ça. Je n'ai que de la durée, d'accord, c'est tout.

Or la durée, ça me donne à la rigueur le semblable. Une onde succède à une onde. Une vibration succède à une vibration ? Qu'est-ce qui me fait dire: c'est la même. Le problème du même n'est en rien épuisé par la durée, si longue soit-elle. Le même, ce n'est pas le continu. Qu'est-ce que c'est le problème du même? [105 :00] Qu'est-ce qui me fait dire: c'est la même onde? Vous me direz: la généralité? Non, puisque je le dis au niveau de l'individu. C'est le même Pierre que j'ai vu hier ; bien plus, c'est la même note dans le concert. Je disais, je prenais l'exemple : Ha oui, c'est le "si" de [Alban] Berg. Ha oui, c'est telle couleur. Ha oui c'est le vert de tel peintre. [Pause] Tout cela, voilà que Whitehead va l'appeler les objets éternels. L'objet éternel, c'est [106 :00] ce que je reconnais comme le même – voyez sa différence -- à travers une pluralité d'évènements ou d'occasions actuelles. Je dis: c'est la Grande Pyramide. Ha oui, voilà la Grande Pyramide! Vous sentez qu'il y avait quelque chose que les événements, les occasions actuelles n'expliquaient pas. Comment est-ce que je peux dire que c'est la même Grande Pyramide? Ha c'est la Grande Pyramide ! Hé oui, elle n'a pas bougé! Ha, t'as pas vieilli, Pierre! Pierre, tu n'as pas vieilli, c'est toi. Je te reconnais. Je ne dis pas: une onde succède à une autre onde ; je ne dis pas: Pierre succède à Pierre. Je dis: c'est toi, Pierre. Je dis: salut O Grande Pyramide! C'est tout ce type de propositions dont il faut rendre compte, [107 :00] objets éternels et non plus occasions actuelles.

Et le vocabulaire de Whitehead va se faire très beau, très, très poétique. Il a défini l'évènement comme une concrescence. A votre choix, c'est une concrescence de séries qui le conditionnent, ou concrescence de préhensions qui le composent. Tout évènement est une concrescence. Mais les objets éternels, il va les définir comme des *ingressions* : l'objet éternel fait *ingression* dans l'évènement. Et c'est dans cette *ingression* de l'objet éternel que je peux dire: c'est la Grande Pyramide! [108 :00] C'est un "la"... ou c'est un "si"! Ha le "si", tu l'as entendu, le "si" là ?! Ou bien, tu as vu ce bleu de Prusse! ce bleu très particulier qui n'est même pas du bleu de Prusse, ce bleu qu'on ne trouve que... , tu l'as vu ? Voilà l'objet éternel qui fait *ingression* dans et qui fait que les ondes succédant aux ondes, vous dites: mais c'est la même chose. Seulement vous ne dites pas "c'est la même chose" de l'onde qui n'est complètement plus la même. Vous dites c'est la même chose d'un certain type d'objet que vous allez appeler les objets éternels en tant qu'ils font *ingression* [109 :00] dans les évènements. Et vous voyez que non sans coquetterie que Whitehead pourra se réclamer de Platon en disant: ha bien oui, les objets éternels, c'est à peu près ce que Platon appelle les Idées. Seulement chez lui les objets éternels ne sont rien d'autre que les composantes de l'évènement en tant qu'elles font *ingression* dans l'évènement.

Alors, qu'est-ce que ce sera ces objets éternels? Il en distingue trois sortes, à première vue ; dans les textes les plus simples, il en distingue trois sortes : Les sensibles: ce vert! Cette teinte de couleur, cette teinte! Inutile de dire: la couleur, elle aussi est un objet éternel, mais ce n'est pas simplement des généralités. Ce bleu! Ce vert! Cette note de musique! Ce groupe de notes! Et, en effet, repensez là à mon exemple : Nous sommes [110 :00] au concert, nous entendons la musique de Vinteuil, et voilà, et Charlus préhende la petite phrase, la fameuse petite phrase de Vinteuil. Il la préhende et il la regarde, il l'écoute d'un air ému. C'est Morel qui la joue. C'est son amant qui est en train de la jouer. Bon. Elle est composée d'un certain agrégat de notes très individualisées que Proust détaille – si Morel l'a jouée au piano, je suppose qu'elle a dû être faite, la petite phrase ; elle est très, très bien analysée -- et là, c'est une préhension de la petite phrase, mais que Charlus a entendue des milliers de fois portée par d'autres ondes sonores. [111 :00]

Vous voyez, l'objet éternel, c'est le même qui fait ingression dans une pluralité d'occasions actuelles. Tous les concerts où j'ai entendu cette petite phrase, au point que j'attends le moment où elle va surgir et où je dis: ha oui, c'est bien elle! Ou bien je dis: ho, le salaud, il l'a raté! [Rires] Et si je dis, ho le salaud, il l'a raté, j'aurais l'équivalent... Ne vous étonnez pas, dès lors, que Whitehead emploie le terme : il y a des "feelings" conceptuels. Le "feeling" conceptuel, c'est le rapport de la préhension, non plus à d'autres préhensions, mais aux objets éternels qui font ingression dans l'événement. Et s'il y a des "feelings" conceptuels, il y a des "feelings" conceptuels négatifs, [112 :00] du type de ceux que je viens d'exprimer: comment peut-on massacrer une telle œuvre? Il peut arriver qu'on se dise, devant un chef d'orchestre: mais, mon Dieu, comment est-ce qu'on peut massacrer une telle œuvre? J'aurais un "feeling" négatif, [Deleuze rit à quelque chose que dit un étudiant près de lui] un "feeling" conceptuel négatif. Si c'est au contraire, je l'attends, je l'attends, elle vient.

Alors, elle varie ; ce n'est pas, bon, elle a ses variations, mais je suppose qu'un objet éternel a sa frange de variations, mais il est complètement individualisé. Ce n'est pas une généralité. C'est vraiment: tel agrégat sonore ! Voilà l'exemple d'un objet éternel sensible. Et vous pouvez imaginer [113 :00] mille et mille et mille événements "concert", mille concerts, et ce sera toujours cet objet éternel qui fera ingression à tel moment. Donc c'est bien quelque chose de très différent des occasions actuelles, les objets éternels avec leurs ingressions.

Et puis il y a des objets éternels scientifiques: atomes, électrons, triangles etc. Voyez ? Mais on sent bien... Il me semble évident, il y a de rares textes de Whitehead allant dans ce sens, il faut aussi qu'il y ait des objets éternels de "feelings". Les "feelings" aussi ne garantissent pas leur identité. Il faut bien qu'il y ait un objet éternel "colère", pourquoi? Ou bien est-ce qu'il ne faut pas? [114 :00] Tu fais ta colère, ou voilà qu'il va faire sa colère. Oh, il va faire sa colère, attention, c'est le temps de se tirer, il va faire sa colère. "Sa colère" c'est quoi, ça? Ce n'est pas moi qui ... Comme si la colère était individuée. En effet, une haine, une colère sont parfaitement individuées. Les gens, ils ont un style de colère, et généralement c'est même pour ça qu'on ne les reconnaît pas. Il y a de grands colériques dont on ne saura jamais à quel point ils sont colériques parce qu'ils ont un style de colère qui précisément n'a pas – comment le dire ? – n'a pas l'espèce de tempo. Il y a des gens où on voit tout de suite quand ils vont se mettre en colère, il y a des cas plus compliqués. [115 :00] Quel est le secret de leur colère ? Mais "ta colère", c'est un objet éternel, ta colère... A condition que... ah oui, est-ce que c'en est un? Si elle fait ingression dans une pluralité d'événements, dans des événements divers: imaginez une femme très colérique, pour changer parce qu'on donne toujours l'exemple... Pour le mari d'une femme très colérique, quand il dit: "ho la la, elle va faire sa colère", c'est certain que la colère de cette femme, et non pas la colère en général, est un objet éternel.

Donc il y aurait des "feelings" d'objets éternels. Tout comme il y a la Grande Pyramide-événement, voyez, et il y a la Grande Pyramide-objet éternel, l'une est concrescence, l'autre est ingression. Est-ce que pour les "feelings" ce n'est pas la même chose, mes problèmes plus [116 :00] importants, je veux dire, définir les objets éternels ? Comment est-ce qu'il les définit, Whitehead? Il dit: ce sont des déterminabilités ou des potentialités. Pourquoi? Parce que en effet, ils ne s'actualisent que dans les événements: la petite phrase de Vinteuil n'est qu'une potentialité qui ne prend une existence actuelle que dans une occasion actuelle, c'est-à-dire lorsqu'elle est exécutée. Sinon c'est une pure potentialité. N'empêche que, comme potentialité, elle a une pleine

existence individuelle. C'est très important tout ça. Il faut que vous jouiez autour... Je veux dire, ça, il n'y a aucune difficulté, mais pour vous habituer à ce mode de pensée, il faut que vous jouiez avec lui: "ce vert!" est une pure potentialité. [117 :00] Imaginez: le monde est hanté de potentialités. Qu'est-ce que c'est un fantôme? Combien de petites phrases se baladent, combien de petites phrases se baladent dans le monde, [phrases] qui n'ont pas été actualisées et ne le seront peut-être jamais. Et quel est leur mode d'existence, est-ce qu'il y en a? Est-ce qu'il y a un mode d'existence d'elles ? Peut-être ; il faudrait rêver là-dessus.

De toute façon, c'est très insuffisant. On ne peut pas définir l'objet éternel comme de simples formes de recognition. Pour le moment, il faut tenir compte de ceci – [*Deleuze se tourne vers un étudiant*] C'est toi qui manges ? [*Rires*] Tu le fais, tu le fais d'un coup, tu vois ? Voilà... Si les gens qui arrivent, ils arrivent toujours [118 :00] quand quelqu'un prend des précautions par gentillesse, c'est dix fois plus catastrophique que [*Rires*] ... -- Alors, je dis, [comme de simples] formes de recognition, ils définissent souvent l'objet éternel comme ça, ça ne suffit pas, ça ne suffit pas. Heureusement, on a de quoi... Et ça, c'est presque, je ne veux pas dire qu'il s'en tienne là, surtout que comme [Whitehead] est avant tout physicien-mathématicien, évidemment il ne s'en tient pas là. Un électron, ce n'est pas une forme de recognition, c'est tout à fait autre chose. Encore une fois il y a l'électron, particule portée par une onde, ça c'est l'électron-occasion actuelle. Puis il y a l'électron-objet éternel. Curieux, du coup, les choses sont dédoublées chez lui. Vous avez l'objet éternel qui fait ingression dans l'événement [119 :00] et l'événement avec ses composantes.

Alors je dis, évidemment non. Leibniz nous donnerait tout ce qu'on veut. Je dirais: les objets éternels ... Si vous vous rappelez ce qu'on a fait... Pour moi... A l'issue de nos analyses précédentes, si vous ne vous rappelez pas, pas de problème ; cela n'a aucune importance. Si vous vous rappelez, c'est encore mieux. Les objets éternels, il y en a trois sortes. Pour mon compte, ou à la manière de Leibniz, je les définirais comme ceci. Il y a première sorte d'objets éternels: les définissables ou démontrables. Les objets définissables ou démontrables: c'est tout ce qui entre dans des rapports Tout-partie. C'est des extensités. [120 :00] Deuxième sorte d'objets éternels: les réquisits ou limites et rapports entre limites, tout ce qui rentre dans les intensités. Lorsque je dis: le son a une hauteur, une intensité, un timbre, ce sont trois objets éternels. Et enfin, troisième sorte d'objets éternels: les singularités. Vous voyez que les individus qui sont des composés très spéciaux de singularités n'entrent pas pour moi dans les objets éternels. Les individus sont porteurs, [121 :00] ils condensent, ils contractent des singularités, des objets éternels, c'est-à-dire que les objets éternels font ingression dans les individus. En revanche, les objets éternels sont parfaitement singuliers, mais ce ne sont pas des individus. Voilà, c'est donc ça que... Oui ?

Richard Pinhas: Juste une question précise qui rentre dans le cadre de tout ce développement.

Deleuze : Ouais, ouais, ouais, ouais!

Pinhas : Si on prend le cas du costume vert, enfin du vert de ce costume, on a d'un côté la potentialité, et de l'autre côté son effectuation. Par exemple, il y a ce vert, et puis quelque chose est vert. Dans le cas de l'écriture d'une pièce musicale, il s'avère qu'on a d'une part, et j'aimerais bien savoir comment tu le place, parce que ça m'intéresse, l'œuvre musicale pensée par le compositeur, d'accord, c'est le stade 1, dans sa tête, deuxièmement l'écriture de la partition de la

musique, c'est à dire l'œuvre écrite, [122 :00] mais non jouée, et troisièmement l'œuvre jouée par l'orchestre, c'est-à-dire effectuée et audible. Voilà la façon justement que c'est trois domaines, donc une multiplicité de domaines.

Deleuze: Oui, je pense que c'est très intéressant ; oui, ta remarque est complètement juste. C'est que dans un tel processus d'ingression, pour parler comme lui [Whitehead], dans une ingression, il faut parler de plusieurs niveaux. Si l'on dit une potentialité s'actualise, par nécessité l'actualisation n'est pas un processus homogène. Une chose qui s'actualise, s'actualise à des niveaux successifs, et parfois pour court-circuiter tel niveau. Par exemple, en effet, on prend l'exemple d'une pièce musicale. Alors, ça commence par quoi ? Qu'est-ce qu'on pourrait appeler le noyau, avant même que la pièce n'existe? C'est quoi? [123 :00] Je dirais, ce qu'il y a, mais là je m'avance pour mon compte, je dirais: vous savez, à la base de tout dans la musique il y a la ritournelle, une petite ritournelle. La base, c'est une petite ritournelle. On me dira où elle est la petite ritournelle? Elle peut être absolument dans l'air. Elle n'est pas humaine, elle peut être cosmique. Ça peut être une petite ritournelle là-bas, dans une galaxie lointaine. Une petite ritournelle, tout commence par là.

Supposons que cette petite ritournelle, elle soit captée, elle est captée, par exemple, par... -- Oh, merde, je n'ai plus de mémoire, c'est très curieux. Chaque fois que je veux un nom propre précis, il s'en va. C'est l'âge, ça, c'est terrible. [124 :00] *Les chants de la Terre*, Mahler, ah voilà ! -- Elle est captée par Mahler. J'y tiens, parce que lui, c'est vraiment un capteur de ritournelles, mais enfin ce n'est pas le seul ; capté par Mahler, les chants. Déjà, rien que sa préhension de l'objet éternel -- vous voyez la préhension elle n'est plus préhension de préhension, elle est préhension d'un objet éternel. Sa préhension d'un objet éternel, quand c'est Mahler qui préhende la petite ritournelle, ce n'est pas la même chose que quand c'est vous ou moi. Pourquoi ? Parce que, sans parler de son génie propre, il appréhende déjà à travers toute une armature technique, en tous cas que certains d'entre vous ont, mais que moi je n'ai pas. Déjà ses préhensions sont différentes. On peut préhender là, ou bien air populaire, [125 :00] au café Hongrois du coin, je prends un apéritif à côté de -- voilà un autre nom propre... -- à côté de Bartok. C'est évident que dans le petit air populaire hongrois que l'on entend, la préhension de Bartok est différente. Mais je dis une petite ritournelle, ça peut être d'abord non sonore, et le musicien la saisit comme une ritournelle sonore. Par exemple, un mouvement, vous voyez deux enfants qui marchent d'une certaine façon, ils n'ont pas besoin de chanter pour que ce soit une petite ritournelle.

Voilà, c'est ça. L'objet éternel, si vous essayé de définir son noyau, c'est la petite ritournelle. Et puis qu'est-ce qui se passe donc ? Préhension, c'est un premier niveau d'actualisation, préhension, [126 :00] non pas de la préhension, mais de l'objet éternel. Car voyez, à chaque fois c'est fourchu: ma préhension de la petite ritournelle renvoie à d'autres préhensions, ça c'est l'aspect occasion actuelle. Et d'autre part, elle est préhension de l'objet éternel, de la petite ritournelle qui se ballade dans l'air. Mais si vous me dites: mais d'où elle vient? Je ne vous le dirais pas. Personne n'a envie de demander ça! Il y a des philosophies où il y a des raisons de demander ça, mais pas là, il n'y a aucune raison de demander: d'où vient la petite ritournelle ? A ce moment là on répond par des injures, un coup de bâton. Un coup de bâton c'est aussi une petite ritournelle. Donc on aura répondu comme il fallait. [Fin de la transcription de WebDeleuze]

Bien, eh bien, alors, c'est Mahler qui lui donne évidemment... voilà, préhendant, préhendant son objet éternel, cette espèce de potentialité pure, [127 :00] qui lui donne un niveau d'actualisation. Il rentre chez lui, et il écrit ; il prend son papier à musique et il écrit, il écrit quelque chose. C'est un nouveau niveau d'actualisation. Il va composer vraiment ; il note là la petite phrase comme sans doute Vinteuil a noté sa petite phrase. Il aurait pu le faire sur son... sur sa manchette, [Pause] et il compose vraiment, nouveau niveau d'actualisation. Et pourtant, c'est encore de la potentialité. Il faudra qu'il orchestre. Qu'est-ce que la musique [qui n'est] pas orchestrée ? C'est important déjà à un haut niveau d'actualité. [128 :00] Mais voilà qu'il faut l'orchestrer. Oui, j'en passe.

Donc, pour tous les exemples que vous avez, tant qu'elle n'a pas été jouée, d'une certaine manière, il faut que ça soit joué comme si le processus d'actualisation réclamait cette dernière chose, à savoir l'ingression ne sera pas définitive tant qu'elle ne se fera pas dans une occasion qui réunit tous les caractères de l'événement. Car je pourrais montrer peut-être qu'à chaque niveau, il n'y a que certains caractères de l'occasion actuelle qui sont effectués. Mais seule l'exécution en concert pour la musique donnera, quoi, ce qu'on appelait au Moyen Age, l'acte ultime, [129 :00] l'acte ultime de la forme, l'élément ultime de l'actualité. Et alors, pour d'autres disciplines, cela ne sera pas la même chose. Je n'ai pas l'impression, par exemple, [que] montrer dans une exposition de peinture ait le même sens dans l'actualisation picturale qu'exécuter pour l'actualisation musicale. C'est autre chose. Ce n'est pas... Ecrire, c'est encore autre chose. Où se termine, quel est l'acte ultime de l'écriture ? Il y a beaucoup d'auteurs qui pensaient finalement qu'il fallait la lecture, c'est-à-dire qu'il fallait qu'ils lisent. Heureusement, c'est une idée qui a disparu parce que... parce que... [130 :00] oui, enfin. Bien, vous voyez ? Tout ça, c'est des problèmes en effet à poser pour nous-mêmes.

Si bien que qu'enfin, j'en arrive à ces conclusions nécessaires sur... Dès lors, s'il est vrai que tout est événement et que même les objets éternels font ingression dans les événements, [Pause] tout nous ramène toujours à cette nouvelle conception. Qu'est-ce que c'est dès lors que la nouvelle théorie de la substance telle que Leibniz nous la propose, théorie dont on a prévu d'avance qu'on pourrait la dire maniériste ? Et là, je voudrais vous raconter – on n'en aura pas le temps, on n'en a jamais assez, je ne sais pas, je n'y arriverai jamais, moi, si ça continue – je veux vous raconter comme je vois les choses.

On pourrait [131 :00] dire – c'est juste pour vous donner des idées ; il ne faut pas y croire à ce que je dis. -- Je me dis, les Grecs, vous savez, les Grecs dans la philosophie grecque, une chose qui me frappe, [c'est qu'] ils ont pensé... Qu'est-ce qui pourrait définir l'esprit grec ? Et je dirais que c'est une manière prodigieuse de penser en fonction de tout un jeu d'oppositions, et que la philosophie grecque, elle a commencé comme ça : construire le jeu des oppositions principales, peut-être. Et ça ira jusqu'à Aristote, [Pause] [132 :00] bien qu'il y ait eu un autre élément qui déjà s'introduisait, qui déjà, à partir de Platon, s'introduisait, mais enfin... Ils ont de l'opposition une notion extraordinairement souple. Si vous pensez, exemple typique, je donnerai comme point de repère, deux points de repère : les philosophes qu'on appelle les grands physiciens, les premiers, dont le grand problème c'est d'établir les oppositions entre les éléments premiers : le sec et le humide, le chaud et le froid, l'eau et la terre, etc., et dès lors, les transformations, les transformations cycliques.

Deuxième point fondamental, pour moi, c'est la théorie aristotélicienne [133 :00] des oppositions. C'est quelque chose qu'il faudrait savoir par cœur, mais enfin je n'ai pas le temps de vous l'apprendre, la théorie des opposés chez Aristote. Et toute la pensée grecque me paraît... Je dis qu'il y a un autre élément, oui, je crois que cet autre élément, c'est celui qui se dégage sous un terme assez différent, c'est – je viens de le dire – c'est le thème de la *différence*. Et c'est curieux comme chez Platon, peut-être de la différence pointe en fonction et dans des rapports très complexes avec la structure des oppositions. [Pause] [134 :00] Chez Aristote aussi, c'est sur la structure des oppositions que s'établit tout le thème des différences spécifiques, le thème de la différence.

Et puis, avec les néo-Platoniciens, je dis, c'est presque la fin du monde grec, et vous le reconnaissez à ceci, ce que le thème de la différence l'emporte, l'emporte parce qu'il a triomphé à partir de Plotin. Cela me paraît évident sur le thème de l'opposition. [Pause]

Je fais vraiment du vol d'oiseau. C'est si... uniquement je parle là pour ceux à qui ça donne des idées, mais surtout ne me croyez pas ! Ça ne va pas du tout de soi ; ça ne sera bon que si vous savez en tirer quelque chose. Je veux dire que ce n'est pas du tout, ... [135 :00] C'est dit comme ça, dit comme je le dis, c'est même stupide, c'est même arbitraire, c'est comme, c'est, prenez cela comme pures hypothèses, comme impressions.

Je me dis, tout le Moyen Age -- vous vous rendez compte, parler comme ça, "tout le Moyen Age" -- qu'est-ce qu'on voit ? Et à condition que je puisse... Tenon-nous-en au Gothique. Qu'est-ce que la grande pensée gothique ? Je crois que, bien sûr, le Christalisme est passé là-dessus. Mais le Gothique, on pourrait dire, est un foisonnement ; bien sûr, c'est connu, le Gothique est un foisonnement, mais c'est un foisonnement de quoi ? C'est curieux que... Ce n'est pas la question de l'opposition ; bien sûr, on trouve des grands textes sur l'opposition au Moyen Age, et ce n'est plus ça qui est central. La question n'est plus : comment les choses s'opposent-elles de telle manière que l'une puisse sortir de l'autre ? Et vous sentez bien pourquoi. [136 :00] C'est que ces histoires de transformation, les Chrétiens n'aiment pas tellement ça. Qu'une chose puisse sortir d'une autre, cela ne leur dit rien du tout, aux Chrétiens. Ça, c'est une idée grecque, que les choses sortent, qu'une chose puisse sortir d'une autre.

Les Chrétiens, ils préfèrent que chaque chose reste à sa place ; il ne faut pas trop qu'elles sortent. Bien sûr, ils ne peuvent pas éviter une physique des éléments et de leurs transformations, mais c'est par là qu'ils sont les plus forts. Ce n'est pas par hasard qu'ils vont faire du mouvement, du mouvement local, quelque chose de plus en plus affirmé parce que le mouvement local s'oppose à l'altération, c'est-à-dire aux changements qualitatifs. Je n'aime pas tellement... si il y a un tel rapport entre le christianisme et le mécanisme, c'est évidemment que le christianisme, il n'a jamais bien aimé les mouvements autres que locaux, c'est-à-dire [137 :00] les mouvements de l'altération, l'altération qualitative.

Mais enfin, ça foisonne, Qu'est-ce qui foisonne dans le Gothique ? Je dirais ce qui foisonne, c'est tous les types, mais alors, les plus déments, tous les types de distinction, et ça, c'est ça leur jeu. Là, je ne serais pas d'accord avec – enfin, "je ne serais pas d'accord", c'est des propositions stupides -- Il y a [Wilhelm] Wörringer qui est un critique fondamental qui a écrit sur le Gothique, puis [Erwin] Panofsky aussi. Ils sont d'accord pour, ils tendent pour dire, oui, regardez bien,

entre le Gothique architectural et la syllogistique en philosophie, il y a des rapports extrêmement profonds. [Pause] Alors, bon ben, oui, je ne vais pas dire qu'ils ont tort, non, pas question, pas question. Mais, moi, [138 :00] ce n'est pas ça qui me frappe, ce n'est pas ça qui me frappe. Je me dis, ah ben oui, c'est sûr, mais pour moi, ça n'épuise pas... Je ne dis pas du tout que... Non, je ne prétends pas dire quelque chose de mieux ; je prétends dire autre chose, ce qui n'exclut pas que...

Moi, ce qui me frappe, c'est que le Gothique n'est pas seulement l'art du syllogisme ; ce n'est pas le syllogistique. C'est un art très étonnant, un art d'inventer des modes de distinction qui est dans tous les sens. Ça fourmille, là, ça foisonne en modes de distinction. Et les disputes entre grands philosophes au Moyen Age, ça me paraît moins du type "et ton syllogisme à toi ?" que du type "et toi, comment [est-ce que] tu distingues ceci et cela ?" [139 :00] C'est-à-dire, bon, Dieu, c'est trois personnes en une. Quel type de distinction ? Qu'est-ce que c'est ? Quelle est la distinction des personnes en Dieu ? [Pause] Quelle est la distinction entre la forme et la matière ? Vous me direz, mais ça, c'est du pur Aristote, la question, "Quelle est la distinction entre la forme et la matière ? Voir... voir si chez Aristote la question, Quelle est la distinction entre la forme et la matière ?" si ce n'est pas forcément [posé] par, d'abord, en quoi la matière et la forme sont-elles opposées pour que la question de distinction puisse se poser, tandis que, au contraire, l'opposition forme-matière qui existe parfaitement au Moyen Age et qui existe également, mais c'est la question de la distinction qui est devenue première. Quelle distinction y a-t-il entre ceci et cela ? Quelle distinction y a-t-il entre le monde... [140 :00] Et vous sentez que pour le christianisme, c'est forcément un problème de la distinction, qu'ils ne vont pas dire, par exemple, que le monde est l'opposé de Dieu. Ils le diront à certains égards ; le monde est fini et Dieu est infini, le monde est mauvais et Dieu est bon. Ils diront tout ça, mais s'ils poussaient l'opposition, les Chrétiens, s'ils poussaient l'opposition, ils vont la résilier immédiatement.

Leur problème, c'est le problème de la distinction. Quelle distinction y a-t-il entre Dieu et le monde ? Est-ce que Dieu est dans le monde ? Est-ce que le monde est en Dieu ? Est-ce que l'un est extérieur à l'autre ? De toute manière, il ne faudra pas confondre Dieu et le monde. Mais si je dis, le monde est en Dieu, ou si je dis, Dieu est dans le monde, ou si je dis Dieu et le monde sont extérieurs l'un à l'autre, ce sont trois types de distinction différents. [141 :00] Quels sont ces types de distinction ? Réfléchissons aux types de distinction. Ils n'arrêteront pas de multiplier les distinctions.

Et si vous prenez les deux plus grands philosophes du Moyen Age, à savoir Saint Thomas et Duns Scot, avec une préférence que vous avez tous pour Duns Scot, [Rires] vous verrez ! Scot, c'est celui qui n'arrête pas de surenchérir sur les tas de distinctions. Oh, il faut en ajouter encore ! Il n'y a personne qui ait compris dans les nouveautés de Duns Scott ; il y a des pages admirables, admirables sur la nécessité d'introduire un nouveau type de distinction. Il va inventer les mots ; il va falloir qu'il invente les mots pour ses nouveaux types de distinction. [142 :00] Enfin, je crois que fondamentalement, cette pensée est un foisonnement créateur sur les modes de distinction et leur distribution à travers Dieu, le monde, et les créatures. Et peut-être, après tout, le syllogisme en dépend ; ça, il faudrait voir, je ne sais pas. Je ne sais pas si les deux idées, celle que je vous propose et celle de Wörringer, sont facile à concilier ou bien si... eh bien, je ne sais pas, et peu importe, d'ailleurs.

Et alors, je dirais, en toujours allant vite, le Classique, c'est quoi ? -- [*Il y a un bruit qui gêne Deleuze*] Oh, qu'est-ce qu'ils me font chier, alors... Ce n'est pas humain ! – Le Classique, c'est quoi ? C'est une remise en ordre. Vous savez le Classique, c'est forcé, et je ne dis pas que ce soit mal, c'est bien. Peut-être qu'il en faut, et puis les Classiques sont créateurs. Mais il n'y a pas de doute que vous reconnaissez les auteurs classiques [143 :00] en quoi il y a une espèce de remise en ordre sévère. Et c'est fini, eh ? Fini, les Gothiques ! Fini de rigoler comme ça ! [*Rires*] Non, non, non, ça ne peut pas durer, on ne peut pas inventer comme ça. Ça ne peut pas foisonner comme ça. On va remettre de l'ordre. Il n'y a pas de petit x modes de distinctions. Et vous ne savez pas penser parce que vous distinguez n'importe comment, et vous distinguez n'importe comment parce que vous inventez vous-même des tas de distinctions, et c'est proprement idiot !

Et c'est Descartes, et bien sûr, Descartes est celui qui dit "Je pense, donc je suis", mais c'est surtout aussi celui qui dit "Voyons-y dans le problème de distinctions". Il y a trois types de distinction, et pas une de plus, et à la lettre, et je vous emmerde, c'est-à-dire, à ce ton ! Pourquoi [est-ce que] le Moyen Age est abominable ? Parce qu'on ne sait plus ce qui est distinct de quoi et sous quelle forme ! C'est une urgence dans la logique [144 :00] de faire et imposer une nouvelle logique qui sera la logique de la distinction. Il n'y aura que trois distinctions. L'une sera dite "réelle", la distinction réelle ; l'autre sera dite "de raison", la distinction de raison ; et la troisième sera dite "modale", et toutes les autres distinctions seront rasées et tenues pour nulles. [*Pause*]

Exemple : heureusement, heureusement, vous savez que les *Méditations* de Descartes – il y a un livre de Descartes qui s'appelle les *Méditations* – et ce livre a suscité, avec l'accord de Descartes tout à fait, les objections, c'est-à-dire un certain nombre de penseurs très importants de l'époque l'ont lu et ont fait des objections à Descartes, [145 :00] et Descartes a répondu aux objections. Et je ne veux pas dire que les deux et troisième sortes de textes sont plus importants, mais je dis que tout n'est également pas important, et qu'en fait, les *Méditations* comportent deux autres livres, dont elles sont inséparables ainsi que les objections faites à Descartes et les réponses de Descartes à ces objections.

Or, bonheur de bonheur ! Un disciple de Scot a fait partie de ceux qui faisaient les objections à Descartes, c'est-à-dire [Johannes] Caterus, le grand Caterus, le très grand Caterus, et Caterus est très mal traité dans ses réponses par Descartes [qui] le traite, je n'ose pas vous dire, c'est une abomination. [*Rires*] Et Caterus n'a pas sans lui dire – et c'est pour ça que je m'y réfère – mais vous savez, la vieille distinction formelle, [146 :00] ce que Duns Scot appelait "distinction" formelle, c'est bien mieux que ce que vous nous dites, et c'est très gênant pour vous [Descartes] ! Et alors là, Descartes devient très, très désagréable, [*Rires*] extrêmement désagréable, et dit que ce sont des superstitions du Moyen Age, la distinction formelle n'est rien d'autre qu'avoir mal compris la distinction réelle, et tout autre il refuse, eh ?

Et finalement, je pense que si Descartes peut faire cette remise en ordre du point de vue des distinctions, c'est parce qu'il a deux modèles qui vont le lui permettre, les deux modèles dont il est parfaitement l'inventeur, un modèle géométrique et un modèle [147 :00] arithmétique. -- [*Deleuze se tourne vers quelqu'un près de lui, peut-être bien son collègue en mathématiques, Marcel Maarek*] Je ne dis pas le contraire de toi, mais l'algèbre est précisément en ce cas une espèce de combinaison, c'est-à-dire je ne dirais pas l'algèbre, il fait la géométrie et l'arithmétique qui vont être la combinaison précisément, la nouvelle combinaison de la nouvelle

arithmétique et de la nouvelle géométrie. Ça, peu importe, j'essaierai plus de l'expliquer ou je n'explique pas... -- Accordez-moi que peut-être cette remise en ordre est sévère dans les problèmes, dans le fouillis des distinctions au Moyen Age, les distinctions d'une scolastique, [et cette remise en ordre] est rendu possible par les critères arithmétiques et géométriques de Descartes.

Et qu'est-ce qui se passe après ? ... Et toute la théorie cartésienne de la substance est fondée sur l'utilisation des trois distinctions. [148 :00] On ne peut rien là... – il me semble, à mon avis ; c'est toujours mal de dire ça, vous le corrigez de vous-mêmes – ça me paraît difficile de comprendre la théorie cartésienne de la substance si on ne tient pas compte de l'exercice des trois types de distinctions retenus par Descartes.

Mais qu'est-ce qui se passe après ? Après, il va y avoir une opération assez diabolique, opération diabolique, il me semble, c'est celle-ci. C'est que Descartes s'est suffisamment imposé, notamment scientifiquement, il a une position, il n'est pas question, impossible de faire une réaction contre Descartes directement, pas possible. Alors, les successeurs de Descartes vont s'en tenir : d'accord, surtout on ne restaure pas Aristote ; [149 :00] on ne revient pas aux Grecs, oh non ! On ne revient pas au Gothique, au Moyen Age, oh non, non, non, pas question d'y revenir ! Et sous le nom des distinctions cartésiennes, ils vont, en fait, ramener tout le Moyen Age et tous les Grecs, ou pire parfois, [*Rires*], pire parfois, c'est-à-dire Spinoza [*Pause*] et Leibniz. Qu'est-ce qu'ils vont faire ? Et c'est ça que j'appellerai le Baroque, la reprise du mouvement, par delà du monde cartésien classique, la reprise du processus des distinctions, dans des espèces de retrouvailles avec les Grecs, avec Aristote, [150 :00] avec le Moyen Age, [*Pause*] mais sans que ce soit un retour à, si vous voulez... comme on dépassait, comme en gros, on dépassait Descartes, sans revenir à Aristote et à Duns Scot. La réponse, c'est presque Leibniz.

Et c'est par-là que je voudrais déjà introduire la troisième partie, ce qui nous reste à faire. C'est que, qu'est-ce qu'il va faire ? Comment est-ce qu'il va retransformer tous les problèmes des distinctions, de recréer toutes les distinctions, avec la philosophie de Leibniz, et toutes les distinctions qui se recréent, sans pourtant que ce soit un retour au Moyen Age ? [*Pause*] Et pourtant, il y met tout du sien. Vous verrez, on verra la prochaine fois [151 :00] comment Leibniz, dans sa théorie de la substance, réactive tout Aristote contre Descartes, comment il réintroduit toutes les distinctions du Moyen Age, avec l'air de dire, il se contente de dire – lui alors, il pousse la malice très loin – il dit que Descartes a complètement raison, simplement il n'a jamais bien compris ce qu'il fallait entendre par distinction réelle ! Et avec cet argument impitoyable – Descartes a raison de nous dire qu'il y a trois distinctions, seulement Descartes n'a rien compris à ces trois distinctions – [*Rires*] Leibniz refoule les distinctions les plus prodigieuses de la pensée scolastique, mais en les renouvelant grâce à quoi ? Grâce à ses mathématiques à lui. C'est ça qui lui donne les moyens, et ces mathématiques à lui, vous pensez que je vais dire à nouveau, [152 :00] ah, c'est le calcul différentiel ou bien c'est les séries. Non, il y a quelque chose qui est plus important que tout, à savoir – cherchons le domaine.

Je disais, la théorie cartésienne des distinctions, elle repose finalement sur l'instrument arithmétique et géométrique que Descartes forge à la même époque. Eh ben, Leibniz, lui, si c'est l'homme des séries infinies et si c'est l'homme du calcul différentiel et du calcul infinitésimal, c'est pour une raison beaucoup plus simple – je vais dire des choses enfantines là – pour une

raison beaucoup plus simple qui lui rend possible ses découvertes extrêmement complexes en mathématiques. C'est parce qu'il découvre l'harmonique. [153 :00]

Le domaine, je dirais presque pour finir ce trimestre, le domaine de Leibniz, c'est l'harmonique dans sa double différence avec l'arithmétique et le géométrique, si bien qu'à nouveau, je plaide pour vous convaincre de quelque chose : il est stupide, mais il est désespéré, il est sans aucune raison de croire qu'on peut comprendre Leibniz, et notamment une théorie célèbre chez Leibniz qui s'appelle la théorie de l'harmonie préétablie et qui est au centre de toute la philosophie de Leibniz -- et que nous verrons dans notre troisième partie -- si l'on ne s'interroge pas au niveau le plus simple et si l'on ne prend pas au sérieux le mot "harmonie". Leibniz est, à ma connaissance, le premier philosophe qui, au niveau des exemples [154 :00] les plus rudimentaires des mathématiques, se sert de l'harmonie, c'est-à-dire du rapport harmonique ou des moyennes dites harmoniques par différence avec les moyennes arithmétiques ou les moyennes géométriques.

L'objet pour notre trouvaille, ce sera que vous me renseigniez un peu. Si j'ai demandé à plusieurs ici qui sont compétents en musique de s'occuper particulièrement de ce problème de l'harmonie, c'est parce que j'ai cette idée en tête comme devant occuper l'essentiel de notre troisième trimestre, mais c'est évidemment à partir d'une conception de l'harmonie et du rapport harmonique qu'on sera en mesure de faire l'ensemble de, ou de réunir tous les éléments qu'on a sur la philosophie de Leibniz. [155 :00]

Alors ce que je veux dire, c'est que nous en sommes là. La prochaine fois, il me reste toujours encore deux choses ; j'ai juste un peu avancé. Pour la rentrée, il me reste à résumer une espèce de présentation, la substance chez Leibniz, de très rapides conclusions qui seront de plus en plus rapides, sur ce qu'il faut dès lors en tirer quant à la philosophie, et puis nous fonçons sur cette question de [qu'est-ce que la philosophie ?] [*La coupure de l'enregistrement omet la fin de la phrase, mais nous ajoutons ce sujet puisque la séance suivante contiendra les grandes lignes du dernier livre qu'il publiera avec Guattari*] [*Fin de l'enregistrement*] [2 :35 :30]