

## Gilles Deleuze

### Leibniz et le baroque: Les Principes et le Liberté

#### Séance 15, le 28 avril 1987: Les Principes et la Liberté (10) -- “Qu'est-ce que la philosophie?” et la notion de substance

#### Transcription, Charles J. Stivale

*[Vue que la séance précédente, du 7 avril, a servi comme une récapitulation de ce que Deleuze avait présenté lors de la séance du 17 mars et comme une conclusion de ce qu'il désigne comme la dernière session de la deuxième partie du travail de l'année, ici il aborde d'abord son examen de la question, très importante pour lui, "qu'est-ce que la philosophie?", et puis d'un dernier point de la seconde partie du cours, indiqué vers la fin de la séance du 7 avril, une étude de la notion de substance.]*

#### Partie 1

[Nous avons parlé de] Whitehead, Leibniz, et ce qui me souciait alors dans cette confrontation, c'était la version nouvelle que Whitehead donnait d'une véritable exclamation, l'exclamation, "oui, tout est événement !" Alors, vous comprenez, je voudrais que vous en profitiez aussi pour réfléchir à ce que c'est, tout ça, que l'entreprise philosophique. Whitehead, c'est une grande philosophie parce que [Pause] non pas qu'il emploie le mot événement plus souvent qu'un autre, mais parce qu'il forme un concept original [1 :00] qui ne lui préexistait pas, qui est le concept d'événement dont il pense qu'il est apte à rendre compte de quoi? Eh bien, de ce qui nous concerne ou de ce qui se passe. De ce qui se passe où? Dans la vie, mais aussi dans la science, mais aussi dans les arts, mais aussi dans la pensée, non pas que tout ça soit la même chose, mais parce que les composantes de l'événement sont capables, selon lui, de nous rendre compte, de nous faire comprendre ces différents domaines et leurs rapports.

Alors, qu'est-ce que c'est être intéressé, si l'on fait de la philosophie, être intéressé par Whitehead ? [2 :00] Avant tout, c'est vous sentir quelque chose de commun avec lui ; c'est vous dire, ben oui, et vous sentez ce que j'essaie de dire, c'est quelque chose qui vaudrait pour aussi des autres domaines que la philosophie. Je pourrais dire, qu'est-ce que éprouver un intérêt irrésistible pour tel peintre ou pour tel musicien ? Ce n'est évidemment pas dire qu'il est meilleur que l'autre, et c'est dire quoi ? C'est dire, ben oui, j'ai quelque chose à faire avec lui. Avoir quelque chose à faire avec Whitehead, c'est déjà avoir une espèce de fond commun avec lui. Ce fond commun, peut-être ne saviez-vous pas que vous l'aviez avant d'être tombé sur Whitehead. [3 :00] Mais qu'est-ce que je veux dire lorsque je dis, ah ces lignes-là, j'aurais voulu être digne de les avoir écrites, ou qu'est-ce que je veux dire quand je dis, c'est lignes-là, elles me disent quelque chose, sinon qu'elles me parlent de ce fond commun qu'elles éveillent en moi en même temps qu'elles développent ce que Whitehead vous dit ? J'ai un fond commun avec Whitehead si, d'une certaine manière, je me dis, mais oui, j'ai toujours vécu sous cette forme ou j'ai souvent pensé sous cette forme que peut-être il n'y avait que des événements.

Qu'est-ce que ça veut dire inversement, passer à côté de Whitehead ? Passer à côté de Whitehead, c'est très simple. [4 :00] C'est sans doute être agité par d'autres problèmes, d'autres

types de problèmes qui vous font croire que, à tort ou à raison – mais, à tort ou à raison, sentez que nous sommes dans des domaines où cette expression même a perdu tout sens – vous considérez que les composantes de l'univers ou les composantes de la pensée ne sont pas déterminables comme événements, mais comme quelque chose d'autre, quelque chose d'autre, qui serait quoi ? Bon, je ne dis pas que "tout est événement" est la formule dernière, était la plus vraie qu'une autre. Tout ce qu'on peut dire, c'est que c'est une proposition importante, intéressante, [5 :00] ou si vous voulez, il veut dire qu'elle a un poids. Vous pourriez imaginer des unités de mesure, qu'il y a un poids à cette proposition.

Alors qu'est-ce que c'est qui nous attache à un philosophe plutôt qu'à un autre ? Et tout notre effort, là, tout notre effort avant les vacances de Pâques, c'était de montrer que, peut-être, parmi nous il y a quelques-uns qui ont quelque chose à faire avec Whitehead, bien qu'ils ne fassent pas du tout de la philosophie, mais qu'ils pensent et qu'ils vivent tout naturellement en termes d'événements. Qu'est-ce que ça veut dire ? [Vous] savez, penser et vivre en termes d'événements, vous comprenez, à la fois ça se fait tout seul, [6 :00] mais pour quelqu'un qui n'est pas de ce bord-là, c'est bizarre. Car à ce moment-là, y compris moi-même, je vous disais, je ne me pense pas comme... je ne me pense plus en termes de moi, ni de sujet. [Pause] Je me pense en termes d'événements, une fois dit qu'un événement, ce n'est pas une chose grandiose. Je veux dire, c'est évident qu'un événement ne s'individue pas. Il y a une individuation de l'événement, [Pause] dont témoigne la datation possible de l'événement, en telle année se produisit ceci, [7 :00] tel jour. Je dis qu'il va de soi que l'individuation d'un événement n'est pas du type de l'individuation d'une personne. Êtes-vous sûrs d'être individués comme des personnes ?

Je prends cet exemple parce que ceux qui le pensent, pour quelles raisons est-ce qu'ils le pensent ? Ceux qui pensent qu'ils sont individués comme des personnes, s'ils sont philosophes, ils ont à construire un concept de personnes et une conception de l'individuation qui correspondra à – comment appeler ça ? – cette croyance pré-philosophique. Et entre les deux, ceux qui pensent, [8 :00] de manière pré-philosophique, être individués comme des personnes et ceux qui pensent être individués comme, à la lettre, comme un courant d'air, comme un vent – un vent, ce n'est pas grand-chose –, je vous demande quel sens peut y en avoir la question qui a tort ou qui a raison entre les deux.

Et en plus, j'ajoute, je vous demande, dans le souhait que vous pressentiez ce que c'est que faire de la philosophie, je vous demande : qu'est-ce que peut bien signifier une discussion entre les deux ? Et je demande enfin : d'où viennent ces affinités que chacun de nous éprouve pour telle ou telle direction, tel ou tel vecteur [9 :00] qui fait que tel auteur nous dise quelque chose et que tel autre auteur, pourtant non moins génial, ne lui dise rien, c'est-à-dire reste page morte et abstraite ? C'est là, si "qu'est-ce que la philosophie ?" a un sens, c'est d'où vient notre affinité avec tel type de concept, quand nous en avons. Il se peut que nous ayons l'horreur du concept ; à ce moment-là, bon, c'est tout un domaine, à savoir la philosophie, dans lequel nous n'avons rien à faire, mais c'est très bien aussi. En revanche, quelqu'un qui n'est pas du tout philosophe, qu'est-ce qu'il peut attendre de la philosophie ? Ces violentes affinités qui le traversent, mais vraiment, [sont] comme des traits de feu parfois où il se dit, qu'est-ce qu'il fait en peinture ? Eh ben oui, c'était quelque chose [10 :00] d'analogue ou qui a un rapport énonçable avec tel concept de philosophie. Il ne s'agit pas d'appliquer ; encore une fois, le concept, il a son autonomie, vous savez ?

Alors, je reviens à discuter, discuter, et je vous disais, il n'y a jamais eu de discussions en philosophie. Ça veut dire quoi ? Pas plus que... On peut toujours discuter. Dans un article récent spirituel de Serge Daney qui est le plus philosophe des critiques de cinéma, il disait à juste titre qu'il y a toujours eu des lieux pour discuter, c'est le bistrot. La seule chose qui serait choquante, c'est croire qu'au bout de deux heures de discussion, on avait travaillé. On peut dire, j'ai envie de me reposer, je vais discuter un coup ; on ne peut pas dire que j'ai envie de travailler, je vais aller discuter. [11 :00] Et je pense que, quitte à se reposer, il y a toujours de meilleurs repos que discuter.

Mais discuter, cela n'a strictement aucun sens parce que de deux choses l'une : ou bien les problèmes que posent les discutants ne sont pas les mêmes, et à ce moment-là, il n'y a pas de fond commun qui rende possible une discussion ; à la rigueur, ils peuvent chercher en quoi le problème n'est pas le même, et à ce moment-là, ce n'est pas une discussion. C'est un travail un à deux qui consiste pour chacun d'essayer de préciser son problème. Ou bien, le problème est le même ; il n'y a pas lieu non plus de discussion. Si le problème est le même, croyez-moi, c'est pour ça que c'est tellement stupide l'idée que les philosophes [12 :00] ne soient pas d'accord plus que des autres. Je n'ai jamais vu deux philosophes poser le même problème, et ils donnaient des solutions opposées. Ça n'existe pas plus en philosophie qu'en mathématiques. Ce qui arrive en philosophie, c'est des mutations de problèmes qui d'ailleurs ont comme propriété de ne pas annuler des solutions précédentes aux vieux problèmes, aux anciens problèmes, mais qui les ré-engrossent, qui les reprennent dans l'horizon des nouveaux problèmes.

Il y a des mutations de problèmes, eh oui, mais autant qu'en science. Mais simplement, ce n'est pas le même rythme, ce n'est pas le même genre de mutation, ça c'est évident. Je prends un exemple qui sera plus clair. [13 :00] On me dit, le problème de la connaissance en philosophie, il y a eu – je dis des choses très scolaires – il y a eu, par exemple, une solution empiriste, il y a eu une solution rationaliste, il y a eu une solution critique, kantienne, enfin, etc. Vous voyez comme les philosophes sont différents. Mais quand je dis "le problème de la connaissance", je ne dis absolument rien. "Le problème de la connaissance" ne veut rien dire. Quel est le problème de la connaissance ? Quand est-ce qu'un philosophe est créateur ? Il commence à être créateur dans la mesure où il pose un problème d'une manière telle que le problème n'a pas été posé de cette façon-là. [14 :00] [Pause]

Prenons un exemple, toujours la connaissance. Pendant très longtemps, les philosophes se sont succédé pour essayer d'arriver à une position du problème de la connaissance dont je pourrais résumer le résultat à la manière suivante : comment est-il possible d'avoir des idées universelles et nécessaires ? Comment est-il possible d'avoir des idées nécessaires et universelles ? C'est-à-dire, je ne connais pas tant que j'en reste au niveau de données contingentes et particulières. [15 :00] Si je m'élève à des relations nécessaires et universelles, je peux dire, je connais. Comment accéder à des idées universelles et nécessaires, et d'où viennent de telles idées ?

Je peux dire, très bien, c'est une façon de poser le problème de la connaissance. Vous sentez que le dix-septième siècle, par exemple, aboutira à un grand raffinement dans cette position de ce problème de la connaissance. [Pause] En d'autres termes, ça revient à dire, le donné, ce qui m'est donné, est toujours contingent. Connaître, c'est atteindre à quelque chose qui dépasse [16 :00] le donné, à savoir l'idée pourvue d'universalité et de nécessité. Bien. Je peux dire, bon,

c'est une manière de poser le problème de la connaissance, mais il n'y a aucune raison de penser que ce soit la seule manière.

Voilà que vers le dix-huitième siècle, on entend de drôles de choses. On entend dire ceci : quand est-ce que je connais vraiment ? Je connais lorsque moi, je dépasse le donné – vous voyez, ce n'est plus des idées universelles et nécessaires qui dépassent le donné – lorsque moi, sujet, je dépasse le donné. [17 :00] Et moi, sujet, je ne cesse pas de dépasser ce qui m'est donné. [Pause] C'est une description en quelque sorte. Je dépasse ce qui m'est donné ; pourquoi ? Mais je n'arrête pas. Je dis, demain le soleil, il se lèvera – les exemples philosophiques, ils sont très simples – demain le soleil se lèvera. [Pause] De quel droit [est-ce qu'] il se lèvera ? De quel droit [est-ce que] moi, je dépasse le donné ? Ce qui m'est donné, c'est que, depuis que je suis né, j'ai vu le soleil se lever tous les matins, et puis, [18 :00], que mon père m'a raconté que c'était pareil pour lui, et dans des livres, je peux lire que le soleil se levait. Mais je dis un peu autre chose. Je dis, le soleil se lèvera demain. Or, demain, par définition, ce n'est pas donné. Quand demain est donné, il est devenu aujourd'hui. Donc, dès que je fais un énoncé de connaissance, je dépasse ce qui m'est donné. [Pause] Est-ce que j'ai une idée de demain ? Non, je n'ai pas d'idée. Donc connaître, ce n'est pas atteindre à des idées universelles et nécessaires. Connaître, c'est un art du dépassement du donné.

Bon, j'imagine une discussion. L'ancien tenant du problème de la connaissance dira, non ! Ce que vous êtes en train de définir, ce n'est pas le problème de la connaissance. C'est quoi ? C'est la croyance. [19 :00] Quand vous dépassiez le donné, vous ne connaissez pas ; vous croyez. Je crois que le soleil se lèvera demain. J'ai mal parti la discussion parce que l'autre va [inaudible ; rires], mais c'est exactement ce que je veux dire, à savoir que la connaissance ne peut être définie que comme un cas de croyance. Toute croyance, elle n'est pas connaissance, mais toute connaissance est croyance, est un type de croyance. Le problème de la connaissance devient : à quelle condition une croyance est-elle connaissance ? [Pause]

Bon. Qu'est-ce qu'ils ont à se dire, les deux ? Le problème de la connaissance a changé ; il n'a pas fini de changer. Qu'est-ce qu'on appelle [20 :00] un grand philosophe ? Celui qui change la nature d'un problème. Si je dis "tout est événement", c'est d'abord une poignée de problèmes que je lance. Je récuse un certain type de problèmes ; sinon, pourquoi [est-ce que] je fais de la philosophie ? En d'autres termes, le philosophe, à tort ou à raison, n'est pas quelqu'un qui prétend chercher ou poursuivre ou posséder la vérité. S'il y a une notion qui n'a jamais eu le moindre sens en n'importe quel domaine, c'est bien la notion de vrai et de faux. Mais, je n'ai qu'une idée là-dessus ; c'est que la notion de vrai et de faux n'a qu'une application. C'est à l'école, et sa source est uniquement pédagogique, à savoir ce qui est vrai et faux, [21 :00] c'est la solution d'un problème qui vous est imposé. Quand, à l'école, on vous pose un problème, eh ben, là c'est vrai ou c'est faux, votre réponse. Mais dans la vie de la pensée, ce n'est pas comme ça parce que les problèmes ne préexistent pas. Vous devez les inventer, les problèmes. Et en science, c'est pareil, les problèmes n'existent pas. Il faut les inventer. Einstein, s'il donne de nouvelles solutions à certains problèmes, c'est parce qu'il a commencé par inventer ces problèmes. Si Leibniz découvre le calcul infinitésimal, c'est parce qu'il a posé un certain type de problèmes qui justement ne peuvent être résolus que par ces procédés-là. [Pause] [22 :00]

Alors, je reviens à mon thème, là, quant à vous – peut-être on va le reprendre tout à l'heure si on a le temps – je reviens à mon thème. Voyez, pour moi, ce qui est le plus mystérieux, c'est cette

espèce, je crois... Dans des textes d'ailleurs que je ne retrouve pas -- ça m'ennuie beaucoup [Rires] -- il me semble bien dans ma mémoire que Nietzsche disait quelque chose comme ça. Il disait, vous savez, les concepts, les concepts, ça vient chez nous d'un étrange *goût*. Tout ça, ce n'est pas le vrai et le faux. Quand je vous dis ce qui compte dans la pensée, ce n'est pas le vrai et le faux parce que le vrai et le faux n'existent strictement pas ; ce qui compte dans la pensée, c'est en effet l'importance de ce qu'on dit et l'importance de ce qu'on fait, est-ce que [23 :00] l'intérêt, est-ce que cela a le moindre intérêt. Il y a des pensées que, je ne sais pas, où ça saute aux yeux, si on pose un problème comme ça, mais encore faut-il le poser comme ça ? Si vous ne posez pas la question, "est-ce que c'est intéressant et important ce qu'on dit là ?", vous ne risquez pas de répondre oui. Encore faut-il poser la question. Si vous posez la question, "est-ce que c'est vrai ou faux ?", moi, ce qui m'inquiète beaucoup dans cette question, c'est que généralement, ce qu'on appelle ce qui est vrai, ce sont les pires platitudes. Ça peut être une vérité, une vérité extrêmement frappante, considérable. Plus c'est plat et plus c'est nul, plus c'est vrai. [Rires]

Je ne plaide pas pour le faux, ou je ne fais pas le Sophiste. [24 :00] Je dis tout à fait autre chose. Je dis, les catégories de vrai et de faux sont des catégories peut-être très douteuses à côté des catégories infiniment plus profondes que sont l'importance et la sans importance, l'intérêt et le sans intérêt. Et je me dis là-dessus, bon alors, si je ne pense pas, je me sens en affinité avec certains auteurs qui peuvent..., et puis pour d'autres raisons, peut-être je ne serais pas en affinité avec eux parce que je me dis tout d'un coup comme ça, dans ma mémoire, tiens, il faudrait d'ailleurs que j'aille rechercher ces textes de Nietzsche sur le concept des goûts en philosophie, ce qui est une manière de dissocier le concept des valeurs de vérité et de fausseté. Il faudrait que je retrouve des textes de Kierkegaard [25 :00] où il dit des choses comme ça.

Mais ceux parmi vous qui, par exemple, pensent que la pensée a à faire, non, non, qu'elle a à faire aux catégories de vrai et de faux, à ce moment-là, ils ne se sentent aucune affinité avec ce que je dis. Mais Dieu soit loué, ils ont leurs affinités. Il y a beaucoup de philosophes, il y a de très grands philosophes qui ont pensé que la philosophie avait à faire avec le vrai et le faux, et on en trouve même encore aujourd'hui. Bien. Mais moi, j'ai ma tâche. Si je dis, les vraies catégories de la pensée, c'est l'important et l'inimportant, l'intérêt et le sans intérêt, il faut que je définisse [26 :00] ces catégories-là, sans qu'il y ait à réintroduire les thèmes du vrai et du faux.

Mais je vais vous rappeler, qu'est-ce que voudrait dire discuter ? Discuter de quoi ? On a tellement de travail à faire chacun. Je dis, d'une part, on n'a pas le temps de discuter, et d'autre part, je ne vois pas ce que voudrait dire discuter. Discuter pour savoir quel est le meilleur, penser que connaître, c'est avoir une idée universelle et nécessaire, ou bien que connaître, c'est dépasser le donné par un acte de croyance ? Discuter là-dessus, mais, j'avoue que je ne comprends même pas ce que ça veut dire. Encore une fois, [27 :00] ou bien on discute au nom d'un fond commun, et il n'y a pas lieu de discuter parce qu'on est d'accord d'avance, on met au point ; à ce moment-là, on met au point. Ou bien il n'y a pas de fond commun, et il n'y a pas lieu de discuter puisque l'un ne comprend pas le moindre mot de ce que dit l'autre.

C'est pour ça que le colloque [Rires] est dans toutes les activités intellectuelles la plus franchement comique, et dont le caractère inhérent est en effet une espèce d'entreprise fantastique où des gens arrivent à parler, parler, parler, et parler, et tant parler strictement dans un néant absolu de tout problème, puisque, en effet, on ne peut discuter [28 :00] qu'en dehors des problèmes, en dehors de tout problème. Si je me mets à bien construire mon problème, vous

savez... alors à ce moment-là, je rencontre le pire, les gens qui me disent, ah bon, ce problème-là, il n'est pas intéressant, il n'a pas d'intérêt. Alors on peut essayer de leur dire pourquoi cela a de l'intérêt, mais ce n'est pas... [Deleuze ne termine pas]

D'où je reviens, et je fais appel. Je suppose que dans cette salle, bon, il y a peut-être, il y en a peut-être, je ne sais pas, là, c'est ça qui m'intéresse, cinq ou dix ou vingt, mettons, à qui Whitehead a dit quelque chose. Encore une fois, [Deleuze rit] j'insiste sur tous ces mots maladroits que j'emploie parce que la question n'est pas, est-ce que Whitehead est la vérité ? C'est, est-ce que Whitehead vous dit quelque chose ? [29 :00] Est-ce que Whitehead vous relance dans quelque chose qui, au besoin, n'est pas de la philosophie, mais[ qui] peut être ou de la musique, ou de l'art, ou n'importe quoi, ou de la morale, ou tout ce que vous voulez ? Et je concevais très bien que vous me disiez... Et la même chose : est-ce que Leibniz vous dit quelque chose ? Et si vous me dites "non", moi, je vous apporte un message d'espoir : les philosophes sont nombreux. Il n'y en a pas beaucoup, il n'y en a pas beaucoup, mais [sont] assez nombreux pour que celui qui n'aurait pas d'affinité avec celui-ci aura de l'affinité avec celui-là. Je ne connais personne au monde qui naissait musicien ;[ je ne connais] personne au monde qui naissait philosophe, personne au monde etc., s'il est au courant de ce dont il s'agit dans la musique, même très sommairement, ou de ce dont il s'agit dans la peinture, ou de ce dont il s'agit dans la philosophie. [30 :00] Bon.

Alors, c'est pour ça qu'il m'importait tellement d'essayer de marquer cette lignée où, à travers toute sa nouveauté, c'est toujours le mot de Nietzsche : concevez un penseur comme quelqu'un qui lance une flèche, et il ne sait pas où. Et puis, il faut bien qu'un autre penseur la ramasse. Adorno disait exactement la même chose dans un très beau texte. Il disait, ben oui, finalement penser, ça me ressemble un peu comme une activité qui consiste à jeter une bouteille à la mer, quoi, et seulement, ce qui a été pensé une fois, disait-il bizarrement, sera forcément repensé un jour. Et je crois que cela ne voulait pas dire du tout que c'est repris, [31 :00] ce ne serait pas ça. Il voulait dire autre chose, que ça sera recréé, que ça sera recréé, c'est-à-dire qu'il y aura quelqu'un qui ramasse la flèche et qui la renverra ailleurs. C'est exactement ce qui se passe de Leibniz à Whitehead, si bien que l'histoire de la philosophie, pour moi, ce ne serait pas une espèce de succession, comme ça, que après Leibniz il y a Kant ou après, etc., mais ce serait ces parcours discontinus où la flèche de Leibniz tombe dans les mains, si j'ose le dire, de Whitehead et que Whitehead envoie ailleurs. A vous de la ramasser si ça vous dit, et si ça ne vous dit pas, vous la laissez, tout ça. Mais un ciel traversé de flèches, ce n'est pas rien. Ce n'est pas simplement du goût intellectuel, c'est d'une certaine manière beaucoup de choses de l'existence [32 :00] qui sont en jeu. Je ne vois aucune raison de dire... Je ne vois aucune raison de ne pas dire que les grands artistes et les grands philosophes font partie, ne sont pas le tout, mais font partie de nos raisons de vivre.

Alors, voilà, c'est cela, et sentez, si vous revenez ici, si vous restez ici, je ne peux le comprendre cette année que sous la forme, c'est parce que Leibniz et Whitehead, d'une certaine manière, ont quelque chose à vous dire, même si ça, pour vous, reste très obscur et très confus parce que comprendre, c'est ça, vous savez. Alors, bien sûr, plus on comprend, plus on sait que mieux c'est, mais la première compréhension, c'est cette espèce de choc de la flèche quand vous avez déjà compris [33 :00] quelque chose parce que ça vous *dit*, ça vous dit. Ça vous dit en fonction de la manière dont vous vous vivez vous-même. Je prends toujours cet exemple : est-ce que vous vous vivez comme un moi, ou est-ce que vous vous vivez comme autre chose ? Est-ce que vous

vous vivez... Est-ce que vous voyez... Ce n'est pas... Ce n'est quand même pas du tout le même monde, celui où je dis, non seulement il y a des événements, mais même la table est un événement, [*On entend le bruit de Deleuze qui frappe sur la table*] et un tout autre monde où je dirais, il y a des choses, et les événements se posent sur les choses comme je pose du papier sur la table. Alors vous êtes traversé... Qu'est-ce que c'est que, enfin, [34 :00] ces affinités que nous avons avec le concept, avec les concepts ? Bien.

Alors, sur ce, tout ce thème que nous avons terminé, heureusement, Whitehead-Leibniz, est-ce qu'il y a des questions ? [Pause] Ou on appelle à la philosophie, en un sens, c'est aussi... Reprenons l'exemple de Whitehead très brièvement. Mais c'est une démarche, je ne dis pas du tout qu'elle soit scientifique, mais elle n'a pas moins de rigueur que la démarche la plus scientifique qui soit. Si, à l'issue d'un examen de Whitehead, on me dit, "eh ben, c'est très joli tout ça, mais qu'est-ce que c'est qu'un événement selon Whitehead ?", je peux répondre, et j'ai essayé de répondre par trois réponses [35 :00] ou par trois thèmes : un événement, c'est une concrescence de séries ; deuxièmement, c'est un nexus de préhensions ; et troisièmement, c'est une ingréience d'objets éternels. Vous me direz, c'est du jargon. A nouveau, à nouveau, on rigole ; c'est du jargon exactement comme une peinture abstraite est de la bouillie. Eh ben oui, c'est très bien. Pourquoi [est-ce que] c'est très bien ? Parce que tous ces mots signifient quelque chose, et nous sommes devenus capables de définir une concrescence, de définir séries, de définir nexus et préhensions, de définir ingréience et objets éternels. Si quelqu'un me dit [que] tout ça, c'est des occupations qui ne valent pas d'autres occupations, comme rendre [36 :00] l'économie française compétitive, [Rires] je dis, mais l'idée de compétition dans l'économie française est une idée tellement paradoxale [Rires] que voir à tel problème elle répond, alors, est une opération philosophique de la plus haute urgence. Voilà. Pas de questions ? ... Oui ?

Georges Comtesse : [*Le début de la question est inaudible, mais il s'agit de mettre en question le concept de Whitehead, "tout est événement"*] [37 :00] ... c'est-à-dire, qui sert à expliquer ou à rendre compte ou à rendre raison de ce qui se passe, alors à ce moment-là, on ne peut plus opposer simplement l'événement avec soit le moi, soit le sujet. Car si on avait défini l'événement comme ce qui rend compte ou rend raison, c'est-à-dire selon le principe de raison, il faut également à ce moment-là appliquer le principe de raison au moi et au sujet, et essayer de dégager et l'événement du moi et l'événement constitutif du sujet, sans en rester à la puissance de l'entendement, [38 :00] c'est-à-dire, notre position est parasite simplement. Si tout est événement et si on ne définit pas l'événement du sujet ou l'événement du moi, tout n'est pas donc événement, et dans le "tout est événement", il y a une exclusion. C'est ça le problème, justement le principe que poserait indirectement le principe de raison.

Deleuze : Je vois bien ce que tu dis.

Comtesse : Je prends un autre exemple : dans l'essence de la philosophie, par exemple, de Nietzsche, il y a une proposition du type Whitehead. Il ne dit pas exactement que "tout est événement" ; mais il dit que sa vie, c'est dégager un monde unique comme le doubler ... [*L'exemple devient difficile à préciser*] Donc, il ne s'agit pas de doubler un monde unique, un monde des événements par un monde vrai, [39 :00], mais si ce monde est celui des événements du flux et du reflux, il dit, il s'agit de dégager dans ce monde l'accomplissement de la loi selon la nécessité, et cet accomplissement de la loi selon la nécessité est aussi événement, et ce qu'il [Nietzsche] appellera plus tard les événements de l'éternel retour. Autrement dit, si on parle de

l'événement, on ne peut plus opposer événement à ce qui dans, disons, l'histoire de la philosophie est ce qu'on appelle les grands concepts molaires, par exemple, le moi cartésien, le sujet hégélien, etc. Il faut s'y rendre compte des événements de ce point de vue pour que justement tout soit événement.

Deleuze : Absolument, absolument, avec une nuance, [Pause] c'est que dans la perspective d'une philosophie de l'événement, tu dis en gros, il faudra bien [40 :00] qu'elle rende compte, si le moi et le sujet eux-mêmes sont des événements, il faut rendre compte de ces événements-là. Alors, en t'écoutant, moi, je penche sur... Il y a tant de chemins possibles. Je conçois très bien une philosophie... Là où tu as dit une chose très juste, c'est dire, par exemple, il garde le principe de raison. C'est ton point de départ. A mon avis, c'est vrai pour Leibniz, et ce n'est pas vrai pour Whitehead, et aussi ce que tu dis colle plus pour Leibniz parce que Leibniz garde en même temps une idée de sujet, et doit rendre compte de ce qui est sujet. Je ne suis pas sûr que ce soit le cas de Whitehead. Encore une fois, on a vu qu'il y avait de grandes différences entre eux ; on n'y arrive pas du coup, si vous voulez ; il y a toutes sortes de progressions. Leibniz avance [41 :00] dans une conception de l'événement-prédicat, bon. Il reste beaucoup à faire dans une philosophie de l'événement, non pas du tout, et là aussi, il ne faut pas dire dépasser Leibniz. Il faut dire, eh ben oui, encore une fois, plutôt ramasser cette flèche-là et essayer de voir où on l'envoie.

Alors, il se peut très bien que dans une philosophie de l'événement, moi et sujet n'aient plus strictement aucun sens, donc qu'il n'y ait pas lieu d'en rendre compte comme événement puisqu'ils ne pourront pas exister le moins du monde dans ces coordonnées-là. Ou bien alors, comme tu dis, c'est une possibilité ; ou bien alors, comme tu dis, il faudra les considérer alors comme des événements, [42 :00] et des événements d'un type particulier, ne serait-ce peut-être que pour concilier deux points de vue, que comme des événements du type apparence d'événement, et là, il faudra bien en rendre compte. Oui, évidemment, il faudra en rendre compte, mais dans un contexte tel que toutes leurs composantes seront des composantes d'événements.

Si bien que – alors, autant, avant d'en revenir là, ça, je voulais vous dire, j'ai commencé, je vois maintenant, c'est commencé, autant le finir – je voudrais vous dire très rapidement, parce que la question de Comtesse là tombe en plein dans... Je voudrais vous dire là la situation actuelle de tout en philosophie. Moi, je crois qu'il y a deux manières de faire de la philosophie ; là, je suis content là de ce que Comtesse dit. Il se situe, lui aussi... Ou bien, sans doute, il y a [43 :00] beaucoup d'autres manières de faire de la philosophie. J'en retiens deux parce que c'est ça qui me soucie en ce moment.

Moi, je me dis que c'est embêtant qu'il y ait une telle différence dans la conception même de faire de la philosophie. Et je dirais qu'il y a une première conception de ce que c'est que faire de la philosophie que je définirais par un premier caractère, à savoir *l'abstrait sert et doit servir à expliquer*. Alors là, je vous fais vraiment comme de la conversation, de la discussion, alors, de la discussion de bistrot, eh ? Je veux dire, je ne dis rien de... Juste en ceci : l'abstrait sert à expliquer, [44 :00] l'abstrait doit expliquer. C'est en effet une tendance de la philosophie qui consiste à tenter d'expliquer les phénomènes ou ce qui apparaît par des *principes*. Ces principes, ça peut être, on expliquera les choses à partir de principes, par exemple, le premier principe, l'Un, ou l'Être... L'Un, l'Être, vous voyez, c'est le premier principe, [Pause] le Vrai, beaucoup. Ce sont les abstractions qui expliquent. [Pause] [45 :00]

Et puis, sans changer, toujours dans cette même conception, on a cessé d'invoquer les principes transcendants, mais vous allez voir, d'une certaine manière, et de vouloir expliquer par principes transcendants, mais ça n'a changé peut-être pas grand-chose, on a expliqué cette fois-ci par des *abstraits subjectifs*. Je veux dire, c'était la raison qui était chargé d'expliquer les phénomènes, la raison comme faculté d'un sujet, [46 :00] et non plus comme premier principe du côté de l'Être. Dans un cas, je dirais [que] la raison est définie comme faculté de découvrir les principes de l'intelligible. Dans l'autre cas, la raison n'est plus du tout découverte du rationnel, découverte des principes abstraits. La raison devient une faculté qui poursuit ses propres fins... [Interruption de l'enregistrement] [46 :38]

## Partie 2

... des Idées, avec un grand 'I', mais elle est une faculté pour réaliser ses propres fins, et la question devient, est-ce que la raison est capable de réaliser ses propres fins dans ce monde ? Et vous voyez, d'une certaine manière, [47 :00] je dirais dans les deux cas, que ce soit l'abstrait subjectif ou l'abstrait objectif, l'abstrait est chargé d'expliquer. Est-ce que l'intelligible est capable d'expliquer les phénomènes, ou bien est-ce que la faculté est capable d'expliquer les phénomènes, dans un cas en découvrant les premiers principes, dans un autre cas, en réalisant ses propres fins ? [Pause]

A ces conceptions de la philosophie par l'abstrait, je crois, où l'abstrait est toujours quelque chose qui sert à expliquer, il me semble qu'il y a toujours eu rencontre de ce qui fait scandale. [48 :00] Et j'en parlais la dernière fois, le scandale, il peut apparaître de mille manières. Généralement, c'est, mettons – et ça n'a pas cessé – d'être l'existence du mal dans les phénomènes. [Pause] Je vous disais, d'une certaine manière, la philosophie classique trouve son espèce de butée avec le fameux tremblement de terre de Lisbonne, [Pause] et voilà que les philosophes disent en quelque sorte, comment est-ce possible, ça ? Comment un monde pourrait-il présenter de tels phénomènes [49 :00] et une telle forme radicale du mal, s'il était explicable par l'Un, l'Être, ou le Bien ? Et c'est comme le glas qui sonne sur la philosophie de Leibniz. Comment peut-on dire que Dieu ait choisi le meilleur des mondes possible une fois dite que ce monde présente le tremblement de terre de Lisbonne ?

De l'autre côté s'est produit un phénomène sans doute encore plus impressionnant, et lorsqu'on a cherché l'explication du côté d'une raison apte à réaliser ses propres fins dans le monde, on nous a dit que le produit de l'âge des Lumières [50 :00] était quoi ? [Il] était Auschwitz. Comment est-il possible de croire à une faculté de la raison qui réaliseraient ses fins dans le monde alors que l'exercice le plus froid de la rationalité s'est fait dans l'organisation des camps de concentration ? Et si vous voulez, je vois une certaine similitude entre la réaction de Voltaire vis-à-vis de Leibniz qui sonne le glas du premier type d'abstrait, et la réaction, qui est une réaction très grandiose, très belle, d'Adorno juste après la guerre, comment est-ce possible, qu'est-ce que la philosophie ? Ou de Jaspers, [51 :00], lorsque Adorno et Jaspers posent la grande question d'après-guerre, comment est-il possible – pour l'un, Jaspers, dans le monde de la bombe atomique, pour Adorno, dans le monde des camps de concentration – de concevoir encore la philosophie comme le processus d'une raison qui réaliseraient ses fins dans le monde ? [Pause] Et je dis que les textes d'Adorno sont splendides à cet égard, et les textes de Jaspers aussi.

Qu'ensuite la situation a pourri, lorsque des penseurs de moindre talent se sont mis à dire, ce qui me paraît très différent, que du coup, les camps de concentration était la faute [52 :00] de Marx, de Hegel, de etc., allant même jusqu'à Kierkegaard. ... [Pause] Je ne veux pas citer l'auteur, mais un texte récent, pourtant d'un homme très admirable, pose la question de savoir si la conception de la subjectivité chez Kierkegaard ne serait pas une des causes lointaines de l'existence des camps de concentration. [Vu que c'est un homme admirable, il s'agirait peut-être de Jean-François Lyotard] Il y a quelque chose qui ne va pas là. Tant que c'était Adorno, la question était très précise. Il ne s'agissait pas de dire que c'est la faute de Hegel, les camps de concentration, que c'est la faute de Nietzsche, que c'est la faute, etc. Il s'agissait de dire : peut-on garder de la philosophie la conception que nous en a léguée l'âge des Lumières, c'est-à-dire une raison qui s'efforce de réaliser ses fins dans le monde [53 :00] lorsqu'on voit que la rationalité a eu comme premier produit l'organisation stricte et rigoureuse des camps de concentration ? Et si la philosophie ne pose pas cette question, il ne faut pas une heure de réflexion, ça va de soi. Donc, je dis que ce qui en France de faibles penseurs nous en font découvrir ou ont pensé nous faire découvrir il y a dix ans, c'était l'apport d'Adorno – qui à ce moment-là n'était pas traduit – c'était l'apport d'Adorno et de l'école de Frankfort en Allemagne de juste après la guerre, où ils avaient su poser le problème en termes pleins de dignité et de rigueur philosophique. [54 :00] Bien. [Quant aux "faibles penseurs ... il y a dix ans", il s'agit sans doute des soi-disant "Nouveaux philosophes", contre qui Deleuze a écrit dans un texte paru en 1977, puis repris dans Deux régimes de fous et autres textes, pp. 126-134]

Voyez, je dis vraiment une chose extrêmement simple, à supposer qu'il y ait eu deux conceptions des principes abstraits, la raison comme faculté de l'intelligible et la raison comme faculté de réaliser ses propres fins. La seconde conception commence avec l'âge des Lumières, – on fait vraiment l'histoire à vol d'oiseau – l'autre, c'est ce qu'on peut appeler la conception gréco-classique. Eh bien, les deux conceptions se heurtent à quelque chose de scandaleux. Mais pour moi, ce scandaleux est peut-être avant tout dans le fait que la question était mal posée, et était-ce la bonne manière de faire de la philosophie, que partir d'un abstrait qui était censé expliquer les choses et rendre compte des choses ? [55 :00] Car à ce moment-là, cet abstrait allait en effet, à toute évidence, se heurter au réel concret, et le réel concret ne pourrait être que le tremblement de terre de Lisbonne, ou ne pourrait être que, pire encore, les camps de concentration.

Et s'il y a une autre manière de faire de la philosophie, je vous dis là, je parle... Vous me pardonnez parce que c'est, c'est comme ça ; c'est juste pour en... Je dis, moi, cela n'a aucun... Je dis, pour moi, la philosophie, cela a toujours été autre chose. C'est pour ça que... Il y a beaucoup d'auteurs qui m'ont très fort influencé, mais ça ne fait pas partie... Je ne crois pas avoir subi l'influence de tous ceux qui ont compté sur l'abstrait pour expliquer. C'est pour moi, j'ai vif conscience que je ne suis pas du tout [56 :00] sûr d'avoir raison, et encore une fois, je mets entre parenthèses l'abstrait, j'entends bien que pour ceux qui croient à cette conception de l'abstrait qui explique, cet abstrait n'est pas de l'abstrait. Mais je dis que c'est de l'abstrait quand même parce que c'est des principes, eh ? C'est des principes et les facultés que l'on confronte au réel tel qu'il apparaît. [Deleuze développe ces conceptions de la philosophie, sous forme tout à fait remaniée, dans les premiers chapitres de Qu'est-ce que la philosophie ?, et pour ce qui suit, surtout aux pages 46-50]

Pour moi, ça ne s'est jamais passé comme ça, la philosophie. Pour moi, si vous voulez, c'est l'abstrait par nature qui doit être expliqué, et c'est ça, il me semble, la première grande différence entre deux manières de faire de la philosophie. Je ne dis pas du tout [que] l'abstrait, ça ce n'est rien. Je dis que l'abstrait, c'est ça qu'il faut que nous expliquions, l'Un, l'Être, le Bien, la Raison. [57 :00] C'est ça qui est à expliquer. Comment est-ce que cela pourrait expliquer quoi que ce soit ? [Pause] L'abstrait doit être expliqué, mais alors, ça veut dire quoi, faire de la philosophie, si on ne parle pas de l'abstrait ? Je dirais même que le "je pense" de Descartes, c'est de l'abstrait, et là, tous les principes sont abstraits ; tout ce qui sert de principes, c'est de l'abstrait, principe objectif ou principe subjectif, et pour moi, la philosophie n'a jamais consisté en ça. Elle consiste à, oui, comment expliquer l'abstrait lui-même, lui qui est incapable d'expliquer quoi que ce soit. Bon, les philosophes sont ceux qui se mettent en charge d'expliquer l'abstrait. Comment ? Comment expliquer l'abstrait ?

Ben, je parle de cette seconde [58 :00] conception de la philosophie. Il faut partir de l'expérience, et j'appelle ça empirisme. Vous me direz que je ne suis pas le premier à appeler ça empirisme, sauf que l'expérience, chacun sait, c'est très difficile à trouver. Que l'expérience, ben, qu'est-ce qui est expérience ? Qu'est-ce que c'est l'expérience ? Pourquoi ? Parce que d'habitude elle est recouverte par les abstractions. Donc, c'est très difficile de saisir l'expérience ; il faut soulever toutes les abstractions qui la quadrillent. Alors, je pense même à des tentatives ; il y a eu des tentatives dans tous les sens. Les différents philosophes empiristes ont fait des tentatives. Bergson a fait une tentative [59 :00] célèbre en invoquant une méthode qu'il appelait "méthode de l'intuition". Voyez que de ce côté-là, il n'y a pas de principes. Ce n'est pas des principes. La phénoménologie – une tout autre manière, il y a autant de diversité dans cette... -- a été à la recherche de ce que Merleau-Ponty avait appelé "l'expérience sauvage".

Mais c'est très difficile parce qu'il faut bien être sûr que dans ces termes, l'expérience sauvage ou autre chose, ne se glissent pas déjà des abstraits. Notamment, l'expérience sauvage telle que la définit Merleau-Ponty contient toutes sortes d'actes qui ne sont pas des actes de la raison, mais qui sont des actes de la conscience, qui sont toute une véritable organisation [60 :00] qui presuppose, il me semble, des abstraits, que je ne suis pas sûr qu'elle mérite le nom de "expérience sauvage". Puis, bon, mais qu'est-ce que ça serait, cette expérience ? [Pause] Eh ben, je pense une chose très simple à cet égard, et c'est que là, il y a un lien entre la logique pure et l'empirisme, à savoir la détermination de l'expérience est beaucoup moins affaire d'intuition, que affaire des Combinatoires, simplement, et qu'il n'y a qu'une exploration de ce qu'il faut appeler les multiplicités, c'est-à-dire ce qui est libéré de tout principe, principe [61 :00] étant principe d'unification objective ou subjective. Il n'y a qu'une exploration de multiplicités qui peut faire surgir l'expérience.

En d'autres termes, je crois que loin de partir de principes abstraits, la philosophie doit procéder à des cartographies, et quel que soit le problème donné, il faut faire une cartographie, c'est-à-dire il faut tracer le domaine de l'expérience auquel renvoie le problème, ces domaines de l'expérience ne préexistant jamais tout fait. Il faut les construire, et que le domaine de l'expérience est extraordinairement hétérogène. Il faut faire la carte, et pour moi, c'est une activité, cette activité cartographique, [qui] est strictement opposée à l'activité [62 :00] de principes. [Pause] Alors, qu'est-ce que c'est, cette cartographie ? C'est dire juste que, finalement, [Pause] l'expérience est ce qu'on pourrait appeler un ensemble flou. C'est pour ça que dès que vous y mettez déjà une pré-organisation, ce n'est plus de l'expérience. C'est un ensemble flou,

c'est-à-dire c'est une collection de disparates ; encore faut-il les choisir, les disparates. C'est par là qu'il y a une Combinatoire. [63 :00] On les choisit eu égard aux problèmes donnés. Bon. Mais tout ça, c'est des mots. Un ensemble flou, comment le définir ? Uniquement par ce qui lui arrive après. C'est un ensemble dans lequel va se produire une série de consolidations. [Pause] Du coup, j'avance ça : l'ensemble flou, je le définis comme un ensemble à consolider ; c'est le "à consolider" qui m'intéresse.

Ce que je dis est aussi simple que ceci : Problème, vous voulez faire une caisse. [Pause] Vous cherchez des planches. [64 :00] Je dirais, vous cherchez des planches, et puis vous ne savez même pas – et en plus, vous êtes maladroit – vous ne savez même pas comment les faire tenir, et vous pensez justement, comment consolider cet ensemble ? Bon, il faut mettre des clous, vous savez, alors un marteau, et puis vous allez en tirer une caisse qui sera une entreprise de consolidation. Bien. Qu'est-ce que c'est consolider un ensemble flou ? Consolider un ensemble flou, je dirais, c'est dégager et déterminer l'ensemble des processus qui se produisent en lui. Vous voyez, je n'envisage pas la question de principes ; j'envisage une question de processus immanents à l'ensemble flou. [65 :00] L'expérience, je dirais, c'est l'ensemble des processus aptes à se produire dans un ensemble flou et dont le résultat est une consolidation de l'ensemble.

Ces processus, ils sont de toutes sortes, et ils varient avec les ensembles considérés. J'en cite quelques-uns : je dirais qu'il y a des processus d'unification ; il y a des processus de centralisation ; il y a des processus de totalisation ; il y a des processus de subjectivation. C'est curieux, remarquez, en effet, ça marque bien la différence entre les deux conceptions [66 :00] de la philosophie. Ce que les autres appelaient des "principes" et dont ils partaient, moi, je ne peux les trouver qu'à l'état de processus second – donc tout à fait autre chose, ce n'est pas des principes – se produisant dans un ensemble flou de telle manière que cela entraîne une consolidation de l'ensemble.

Mais bien plus, ces processus n'ont aucun privilège -- unification, totalisation -- et qui ont leur équivalent dans les principes abstraits. Mais vous voyez, je maintiens mon engagement : c'est l'abstrait qu'il fallait expliquer, et je l'explique en disant que dans tel ensemble, il y a tels processus d'unification, tels processus de totalisation, tels processus de centralisation. Mais, il y a toutes sortes d'autres processus, évidemment, des processus qui résistent à la totalisation, [67 :00] à la centralisation. Je dirais, à ce moment-là, que les composantes de l'ensemble qui définissent l'expérience, les composantes de l'ensemble, doivent faire l'objet d'une étude très variée suivant chaque cas. Et est-ce qu'on peut en dégager certaines catégories et qui alors auraient un tout autre sens que les catégories dans l'autre conception de la philosophie ? Je crois, oui, oui, qu'il est possible de faire une *logique des ensembles de consolidation*, et que c'est ça la philosophie empiriste.

Donc, je dirais, jamais la raison qui réalise ses fins d'en haut, qui ne les réalise pas, [68 :00] et qui se heurte au scandale, camps de concentration... Je dirais dans quel ensemble flou – je prends cet exemple – dans quel ensemble flou le Nazisme a-t-il surgi ? Quels étaient les processus parcourant cet ensemble ? Quelle opération d'unification et de centralisation et de totalisation le Nazisme a-t-il opérée dans un tel ensemble ? Et loin de m'étonner que la rationalité ait pu produire les camps de concentration, [69 :00] je trouve que dans les camps de concentration, ils ont été le résultat d'un processus de rationalisation s'exerçant dans un

ensemble particulier et contre lequel on ne pouvait lutter que dans la mesure où cet ensemble comportait d'autres processus.

Alors je cherchais, telle conception de la philosophie, est-ce que je peux dire... Voyez, je résume ce premier point. Je pourrais là-dessus, je pourrais me demander, bien, quelles sont les catégories empiriques, quelles sont les catégories empiriques des ensembles, c'est-à-dire quels sont les processus capables d'affecter un ensemble ? Mais tout est processus, et rien n'est principe. Il n'y a que des processus. [70 :00] Il n'y a pas la raison comme principe ; il y a des processus de rationalisation. Il n'y a pas le sujet comme principe ; il y a des processus de subjectivation. [Pause] Voilà. Je peux dire que, d'une certaine manière, tous les empiristes, tous les grands empiristes, je pourrais dire, oui, ils ont été dans ce sens-là, mais avec souvent beaucoup d'équivoques. Ce n'est pas clair, les deux aspects. Les deux conceptions de la philosophie peuvent se mélanger très fort. Je dirais aussi [que] Whitehead a été dans ce sens. Chez lui retentit fort l'idée que ce n'est pas l'abstrait qui doit servir à expliquer, mais c'est l'abstrait qu'il doit expliquer, et toute sa conception de l'événement [71 :00] vient de là. Bon.

Alors, je dirais – mais si vous ôtez toute prétention ; c'est vraiment pour me faire une espèce de mise au point si vous voulez bien là, ne pas y voir quelque chose de choquant – je dirais, ce que Guattari et moi, on a essayé de faire, c'était ça aussi, et ça, on l'appelait les *agencements*. Et on est parti des agencements, et on a essayé de voir les processus qui intervenaient dans des agencements, et on a pensé qu'on faisait de la philosophie, et qu'on faisait de la philosophie sur la mode empiriste. [Pause] Et on a pensé qu'aucun principe ne valait, par exemple, qu'il n'y avait pas de sujet ; il y avait des processus de subjectivation. [Pause] [72 :00] Et heureusement aussi, il y avait des processus au travail qui défaisaient les subjectivations. On a même pensé que les processus ne cessaient pas de buter les uns contre les autres, et alors comme un ensemble peut comporter des données les plus hétérogènes, on a opposé, par exemple, les processus d'arborisation aux processus de rhizome, en disant c'est quand même curieux. Voyez, on voyait bien la différence entre les deux conceptions de la philosophie. Dans la première conception de la philosophie, que j'appelle abstraite, ils n'ont jamais qu'une image qui les hante, c'est l'arbre. Tout est arbre, et pourquoi ? Parce que l'arbre, c'est tout ce que vous voulez, à savoir c'est la coexistence, c'est la consolidation d'un processus de totalisation, de centralisation, d'unification. [73 :00] Si bien que l'arbre est une métaphore qui laboure partout, l'arbre du savoir, l'arbre partout, c'est de l'arbre. On nous dit même que le cerveau, c'est un arbre.

Et nous, on disait avec beaucoup de, je crois, de conviction et, en plus, très sûr qu'on a raison, on disait, mais non, le cerveau, ce n'est pas un arbre ; c'est de l'herbe. [Gros rires] Ça voulait dire quoi ? Ça voulait dire quelque chose dans très important. Ça voulait dire, vous vous servez d'un modèle qui est l'arbre sans jamais le mettre en question et qui est un modèle absolument abstrait. Alors que les arbres, c'est des processus de la nature, d'accord, et si vous ne les confrontez pas aux autres processus, par exemple, les processus de rhizome, les rhizomes ne sont pas des arbres, eh ben, les rhizomes ne sont pas du tout des processus d'unification. C'est au contraire des processus de dissémination, c'est des processus de jonction entre disparates, c'est tout ce que vous voulez. [74 :00] Bien, je vous raconte tout ça, mais c'était tout le sens de notre tentative, et en ce sens-là, je crois qu'elle allait du côté d'une certaine tradition de la philosophie qui s'opposait violemment – violemment, non ! – qui s'opposait à l'autre conception de la philosophie. Et je crois là, je m'exprime très mal. Je le fais là presque exprès de m'exprimer au niveau de, si je peux, du langage le plus courant.

Et alors, je pense à Foucault, et je me dis, Foucault, d'une certaine manière, j'aurais tendance à dire qu'il était complètement du côté de la conception empiriste. Lui, il appelait ça des *dispositifs*. [Pause] Simplement, s'est fait une très curieuse confusion parce que Foucault [75 :00] s'est laissé aller à discuter une fois, et une fois qu'il s'est laissé aller à discuter, [c'était] avec l'école de Frankfort, et notamment avec Habermas, un descendant de l'école de Frankfort. Si bien qu'on a cru que Foucault posait le même problème que l'école de Frankfort, et de même que l'école de Frankfort avait posé la question, "comment la raison comme faculté pure peut-elle avoir, d'une manière ou d'une autre, engendré les camps de concentration ?", que Foucault avait posé une question analogue, "comment la raison comme faculté [76 :00] des Lumières peut-elle avoir engendré les grands milieux d'enfermement, la prison, etc., ou l'hôpital psychiatrique ?". Et à mon avis, c'était très bien parce que cela a enrichi tout le monde, et l'école de Frankfort, cela a servi à Foucault, mais ce n'était pas du tout ça, sa pensée. Sa pensée, c'était partir de l'expérience, un empirisme logique très fort qui s'oppose tout à fait à l'autre conception de la philosophie ; faire de l'analyse de ce qu'il appelait les dispositifs, c'est-à-dire dégager les processus, et non pas les principes, dégager les processus en action dans tel dispositif, processus de centralisation, de totalisation, etc., et les processus de résistance à ces processus, [77 :00] processus de résistance qui étaient peut-être premiers par rapport à ceux à quoi ils résistaient ; processus de fuite, processus de, enfin, processus de résistance. [Pause]

Voilà, je veux dire, s'il était vrai qu'il y avait deux manières de philosopher, le premier caractère de ces deux manières, de ces sens, l'un consisterait... Alors, là aussi, il y des affinités. Pour vous tous, j'essaie de dire, ou bien vous trouvez d'autres conceptions encore, ou bien vous allez avoir confiance en les principes, et vous allez surveiller avec la plus grande attention ce que devient un principe quand il se réalise ou s'effectue dans le monde. Et je vous annonce que [78 :00] vous serez l'homme du scandale, avec quoi ça risque, ce qui comporte un danger, c'est que ce scandale a quelque chose de joué parce que vous vous étonnez d'une chose qui était comprise dès le début, à savoir que le monde n'obéit pas à la raison pure. Ou bien vous serez tentés par l'autre voie, c'est-à-dire cette cartographie philosophique qui consiste à définir des ensembles dans lesquels s'exercent des processus.

Deuxième caractère pour opposer les deux philosophies : [Pause] je dirais dans un premier cas, dans le premier cas, la philosophie est la recherche de l'universel et du nécessaire. [Pause] [79 :00] Bien entendu, il ne s'agit pas de leur faire dire des bêtises, [car] ce sont des grands philosophes. Il ne s'agit pas d'un universel ou d'un nécessaire *de fait*. Il ne s'agit pas de dire, par exemple, tous les hommes se ressemblent, non. La philosophie s'est toujours présentée comme la recherche d'un universel et d'un nécessaire *de droit*. Kant a écrit sur ce point des pages définitives, ce qui est universel et nécessaire en droit même – et c'est forcé, puisque c'est au nom des principes. Il est bien entendu que le monde ne réalise pas par lui-même et spontanément l'universel et le nécessaire. Donc, il s'agit d'un universel et d'un nécessaire en droit dont on se demande à quelle condition ils pourraient se réaliser [80 :00] dans le monde. [Pause] Mais, si toute philosophie se définit par l'art des concepts, je dirais que dans cette première conception de la philosophie, le concept, c'est l'universel et le nécessaire en droit. [Pause] Par exemple, on nous dira que les droits de l'homme, c'est l'universel et le nécessaire en droit, [Pause] et on nous dira que depuis Kant, le philosophe est le gardien des droits de l'homme. [Pause] [81 :00] – Je vais vite, parce que sinon... C'est juste pour vous...

Et l'autre conception de la philosophie, je crois, se fait... est très, très différente. Elle dit non, un concept n'a rien à voir avec de l'universel et du nécessaire en droit car [Pause] un concept est un objet d'une création et non pas d'une découverte. L'universel et le nécessaire en droit, vous voyez en quoi ça s'accroche dans la différence précédente. L'universel et le nécessaire en droit, c'est ou bien le pur intelligible comme principe, l'Un, l'Être, etc., ou bien [Pause] [82 :00] le sujet comme activité pure, c'est-à-dire la raison comme poursuite de ses propres fins, le sujet raisonnable. Donc, c'est ou bien la rationalité ou bien la raisonabilité. [Pause] A ce moment-là, en effet, dans une telle conception, la philosophie est justicière du vrai et du faux. Le vrai est ce qui est universel et nécessaire en droit. Ma seule remarque, c'est qu'on ne va pas très loin. C'est curieux. On ne va pas très loin parce qu'on tombe tout de suite sur le scandale, encore une fois, le scandale étant que l'universel et le nécessaire en droit ne cessent d'être bafoués par le réel concret et que sa présentation conceptuelle [83 :00] est plutôt vite faite.

On l'a vu, et c'est pour ça que cette année ce qu'on a fait me sert beaucoup, je dis qu'un concept n'a rien à voir avec la détermination d'un universel et d'un nécessaire en droit. Un concept, c'est quoi ? C'est un système de singularités. Qu'est-ce que j'appelle singularité ? Le peu que j'ai dit là me permet maintenant de la définir en termes tout communs. J'entends bien qu'il faut des définitions philosophiques beaucoup plus poussées dont on a fait une tentative du point de vue de Leibniz toute cette année. Mais je dis que c'est un ensemble de points singuliers, c'est un ensemble de singularités, et si j'essaie de définir très grossièrement ces points singuliers uniquement avec ce que je viens de dire, je dirais [84 :00] les singularités, c'est précisément ce qui marque le début et la fin d'un processus opérant dans un ensemble, dans un ensemble de consolidations. [Pause]

Donc, si dans un ensemble, vous suivez le cheminement d'un processus de centralisation, vous avez une singularité, ou même peut-être deux, ou même peut-être trois ou quatre parce que ça peut bifurquer. Si vous prenez, si vous suivez un processus de dissémination, vous avez aussi d'autres singularités. L'ensemble des singularités [qui] correspondra à un ensemble s'appellera *concept*, ou une partie de l'ensemble s'appellera *concept*. [Pause] Je dirais, [85 :00] loin que ce soit l'universel et le nécessaire qui définissent le concept, c'est la singularité. Si vous ne produisez pas des concepts qui soient des émissions de singularités, vous ne faites pas de philosophie, du moins suivant cette seconde conception. Penser, ce n'est pas découvrir l'universel et le nécessaire. Penser, c'est émettre des singularités d'où – là aussi, je me sens Nietzscheen, à savoir..., ou Mallarméen, -- c'est émettre un coup de dés, si vous assimilez les points sur le dé à des singularités. De ce point de vue, il n'est plus question de vrai et de faux. Un coup de dés peut être gagnant ou perdant ; il n'est pas vrai ni faux. Un coup de dés peut être important [86 :00] si votre existence en dépend. Il peut être sans importance si vous le faites comme ça, machinalement. Mais je dirais, le concept dans cette seconde conception, c'est le second caractère qui oppose les deux conceptions de la philosophie, le concept comme singularité.

Et là, j'aimerais que, évidemment alors, qu'on fasse une objection, vous comprenez, pour une fois, pour vous montrer à quel point il y a un... On peut me dire, ben oui, mais on voit bien que tu te fous du droit, tu ne reconnais que le fait. Rien que concevoir cette objection, n'est-ce pas, déjà me fatigue tellement que [Rires] j'en suis abattu parce que c'est terrible, vous comprenez alors ? Mettez-vous à ma place, un tel gars me dit ça. [87 :00] Tantôt, tantôt, là aussi, ça dépend de l'humeur, ça dépend de l'humeur, mais que Dieu fasse que l'humeur ne soit pas

seulement une donnée psychologique, mais philosophique. Si je suis de mauvaise humeur philosophique, je dis, c'est ça, mon petit gars, c'est ça, allez, au revoir. [Rires] Si je suis de bonne humeur philosophique – ce n'est pas bon, d'ailleurs ; il ne faut pas être de bonne humeur philosophique [Rires] – qu'est-ce que je vais essayer d'expliquer ? Je vais essayer d'expliquer que le droit, ce n'est pas une affaire si simple que ça, que le droit est très, très compliqué, ça, cette affaire, et que notamment je dis, là aussi alors, nos affinités, portant toujours sur le mystère le plus profond de nous-mêmes, qu'est-ce qui nous, vous... Ce n'est rien à côté de quand on se demande comment une femme poursuit un même type d'homme dans une vie amoureuse ou comment un homme [88 :00] poursuit un même type de femme dans une vie amoureuse, ce qui n'arrive pas toujours, mais parfois. Mais ce n'est rien à côté de l'idée philosophique plus profonde, dont l'autre dépend d'ailleurs, notre affinité avec les idées. Qu'est-ce qui fait que cette idée me dise quelque chose ?

Pour enfin le droit, le droit, je reviens au droit. Supposons que parmi vous, vous vous intéressiez tous au droit. J'en doute, mais enfin on peut faire semblant, qu'un certain nombre s'y intéresse. Mais le droit, cela ne veut rien dire. A quoi vous vous intéressez dans le droit ? Qu'est-ce qui vous intéresse dans le droit et qui n'est pas le droit ? Car généralement, quand je m'intéresse à quelque chose, c'est surtout que parce que dans ce quelque chose réside quelque chose qui n'est pas du quelque chose. [89 :00] J'ai l'air d'ouvrir à la psychanalyse, mais je n'ouvre pas la psychanalyse [Rires] car ce quelque chose, c'est précisément ce qu'on vient d'appeler l'idée. Bon. Mais, je ne sais pas ; si à supposer que vous vous intéressez au droit, qu'est-ce qui m'intéresse, moi, dans le droit ? Je vais vous dire, une seule chose m'intéresse dans le droit finalement, et ça me passionne, et si je ne m'arrête pas d'être un prof de philo, c'est ça que j'aurais, j'aurais fait comme métier, j'aurais fait du droit, pour faire... Mais pas pour faire n'importe quoi ; pour faire de la jurisprudence, pour faire de la jurisprudence. Vous savez en gros ce que c'est que la jurisprudence. C'est les actes juridiques qui concernent l'application d'une loi quand l'application fait problème, c'est-à-dire on ne sait pas quelle loi applique. [90 :00] Le législateur n'est pas censé, si fort qu'il ait tout prévu, et l'évolution du droit ne peut se faire... ou peut-être, je ne sais pas. Non, j'en dis déjà trop ; peut-être l'évolution du droit se fait en partie par la jurisprudence. *[Sur la jurisprudence et certains exemples qui suivent, voir aussi "G comme Gauche" dans L'Abécédaire de Gilles Deleuze, et Qu'est-ce que la philosophie ?, pp. 101-105 ; What Is Philosophy ? pp. 106-110]*

Alors, il y a un cas très beau de jurisprudence. Moi, je les suis très bien, je les coupe même dans les journaux quand il y a un cas de jurisprudence qui me plaît bien, et plus insignifiant il est... Dans les histoires actuelles sur les chauffards alcooliques, eh ? [Rires] mais un cas très intéressant. Il y a un procureur qui s'est dit, ah, mais, on va les faire chier, les chauffeurs alcooliques, et ça pose un problème de droit. Comment ? Comment le faire ? Il se dit, voyons voir un peu si on ne peut pas assimiler la voiture avec laquelle quelqu'un [91 :00] a écrasé un passant, est-ce qu'on peut l'assimiler à une arme. -- Voyez, ça m'enchante. C'est des problèmes qui m'enchantent. C'est tellement plus beau que les mots croisés parce que ça pose toutes sortes de problèmes. -- Est-ce que c'est assimilable à une arme ? Si oui, il peut confisquer la voiture car, dans notre droit, en effet, on peut confisquer la voiture dès l'enquête, indépendamment de tout jugement puisqu'on confisque l'arme du crime à qui elle appartient. Si je tue quelqu'un avec le revolver que je vous ai emprunté, on confisque le revolver qui fait partie des éléments de l'enquête. Donc, si la voiture est assimilée à une, [92 :00] très bien, voilà un beau cas de jurisprudence. [Pause]

Outrage à la pudeur. C'est difficile à appliquer ; c'est une notion complexe, eh ? Elle redevient à la mode parce qu'il nous est arrivé des choses là-dessus. Eh ? J'ai envie, j'ai envie d'écrire à [Charles] Pasqua [Ministre de l'Intérieur, 1986-1988] [Rires] parce que je lui donnerais un bon conseil. Pendant Vichy, ils voulaient appliquer... Ils avaient fait d'abord... Non, elle doit dater à juste avant la guerre, la loi de l'outrage à la pudeur. Et puis, c'est difficile à définir, outrage à la pudeur, mais elle a toujours été interprétée [93 :00] sous la forme, outrage à la pudeur *des autres*, par exemple, l'exhibitionniste fait outrage à la pudeur, fait outrage à votre pudeur. Mais vous savez alors, il y avait un juriste de Vichy... [Interruption de l'enregistrement] [1 :33 :19]

### Partie 3

... Il n'avait pas pu. Il avait dit, il y a parfaitement outrage à *sa propre pudeur*. Donc, il disait, le striptease – il y avait déjà le striptease -- le striptease. On objectait, les juristes ont objecté, comment condamner le striptease puisqu'on ne peut pas dire "outrage à la pudeur" puisque c'est des spectateurs consentants et ils paient, et ça s'oppose aux autres déterminations d'outrage à la pudeur ? Et le type dit, eh bien, attention, oh non, c'est n'est pas ça. La femme qui se déshabille en public fait outrage à *sa propre pudeur*. [94 :00] Voyez ? L'outrage à la pudeur prenait une tout autre dimension. Dès lors, on pouvait la condamner. Très intéressant, ça.

Il y a un exemple que je cite tout le temps, alors pardonnez-moi de le ré-citer -- je vais très vite pour ceux que je cite souvent, enfin, chaque fois que je parle du droit, parce que celui-là m'enchante tellement. -- C'est au début quand il a été question, est-ce qu'on pouvait fumer dans les cars de taxi, ou pas ? Il y a eu des procès parce que les premiers taxis qui ont refusé des fumeurs et qui ont mis leur étiquette, il y a toujours un procédurier – les Français sont très procéduriers ; il y toujours quelques-uns qui ont un avocat et qui ont du temps à perdre, qui disent, alors, je vous fais un procès, vous n'avez pas le droit. -- Et ils vont gagner leur procès, les fumeurs, au début. [Rires] [95 :00] Et pourquoi [est-ce qu'] ils ont gagné leur procès ? Parce que la jurisprudence précédente était très simple : la jurisprudence précédente s'était assimilé l'emprunt d'un taxi à une location, location d'appartement. Vous louez, vous faites un contrat de location avec le chauffeur de taxi tel que vous avez le droit d'user et d'abuser de votre location, étant dit que vous êtes soumis aux lois du locataire, c'est-à-dire pas de dégradation, etc. Voilà, tout ça. C'est une location. Donc, il n'est pas question d'interdire à quelqu'un de fumer chez lui. Et puis, c'était une lutte d'arrière-garde parce que... Mais comment, comment [est-ce qu'] ils ont pu égaliser cette histoire, [96 :00] interdire de fumer dans les taxis ? Uniquement par un changement juridique essentiel. Il a fallu que le taxi ne soit plus assimilé à un contrat de location et que le taxi soit assimilé à un service public au lieu d'une location privée. En tant que service public, il est parfaitement légal qu'un service public édicte dans ses règlements, dans son règlement, l'interdiction de fumer, voire les autobus, voire les métros. Il a donc fallu que la jurisprudence, voilà, évolue, ce que j'appelle une évolution de jurisprudence, où le taxi n'est plus assimilé à un appartement, mais est assimilé à... [Deleuze ne termine pas la phrase]

Je pense, pour en revenir à des questions en apparence beaucoup plus sérieuses comme [97 :00] les droits de l'homme, il va de soi que depuis 1789, les droits de l'homme ont subi des mutations aussi considérables, aussi énormes que cette histoire insignifiante de taxi. Et je dis une chose très simple ; là, je fais une hypothèse – [si] j'aurais à faire un cours sur le droit, je crois que je me lancerais là-dedans à fond. -- Je dirais, pour moi, la jurisprudence n'est pas simplement un processus juridique destiné à résoudre les cas difficiles. C'est l'origine et la finalité du droit.

C'est l'acte créateur du droit. Ce n'est pas le droit qui fait la jurisprudence ; c'est la jurisprudence qui fait le droit. [98 :00] Voyez pourquoi à la fois ça me plaît et pourquoi... Mais j'y crois indépendamment de ça, j'aurais mis dans l'histoire, par exemple, de droit romain alors, je voudrais même, si peu savant qu'il soit, dans l'histoire du droit romain, je voudrais pour moi... Enfin, je signale, parce qu'il y a très longtemps que je ne l'ai pas lu, qu'il y a un très grand juriste français de la fin du dix-neuvième [siècle] qui s'était intéressé énormément au rôle de la jurisprudence dans l'élaboration du droit et qui s'appelait, qui avait un très joli nom, qui s'appelait [Raymond] Saleilles -- hélas il est bien oublié, je crois -- Saleilles, et le grand Saleilles irait tout à fait dans le sens -- peut-être, il faudrait le forcer un peu -- pour dire que l'origine du droit, c'est la jurisprudence même.

Voyez ce que je veux dire et pourquoi je fais ce développement, ce trop long développement. C'est parce que, mais, le droit lui-même [99 :00] procède par *émissions de singularités* : taxi, location privée, service public, voilà un triangle de singularités. De quel côté va pencher, est-ce que le taxi va pencher du côté de la location privée, du côté de la singularité location privée, ou passer du côté de la singularité service public ? Je dirais que la jurisprudence est l'émission de singularités juridiques ou de singularités liées aux processus juridiques si bien que même le concept de droit -- c'est pour ça que ça m'intéresse beaucoup -- même le concept de droit n'est pas [100 :00] un concept de nécessité et d'universalité, alors que c'était, pourtant, le concept qu'on nous présentait comme le plus indiscutable à cet égard. C'est au contraire un concept qui vérifie parfaitement la définition : tout concept est invention et groupement de singularités. [Pause]

Enfin, il y aurait une troisième conception, une troisième différence plutôt, entre les deux conceptions, mais là, je n'aurais pas... Ce serait une conception radicale sur le rapport philosophique avec science, art et politique. [Pause] [101 :00] Et je crois que les autres conceptions, même quand elles ne le disent pas, même quand elles ne le reconnaissent pas, maintiennent de la philosophie une certaine conception d'après laquelle la philosophie consisterait, en quelque sens que vous preniez le mot, à réfléchir sur les concepts universels et de droit, possède un pouvoir de réflexion. Dans la mesure où il se propose de se réaliser dans le monde, il se propose en même temps de réfléchir et les moyens et les obstacles d'une telle réalisation, cette réalisation se faisant dans l'art, dans la science, etc. Donc, les concepts de la philosophie première manière étaient fondamentalement réflexifs. [Pause]

Pour moi, [102 :00] je hais toute philosophie réflexive parce que cela la prive d'être, comme toutes les autres disciplines, une discipline de création, et je dis vraiment très fort, parce que c'est à ça que je crois, que la philosophie n'a pas réfléchir sur quoi que ce soit ; la philosophie a à inventer, et elle invente des concepts avec le vœu que les concepts qu'elle invente soient aussi beaux que les tableaux qu'un peintre peut faire, que la musique qu'un musicien peut faire, ou que les découvertes qui sont également des créations qu'un savant peut faire. Si bien que, entre la philosophie et la science, il n'y a aucun rapport de réflexion. Le grand principe de toute discipline est que ceux qui pratiquent cette discipline suffisent largement pour réfléchir sur elle quand ils le veulent ou quand ils en sont capables. Encore une fois, ce n'est pas une découverte [103 :00] que dire que ceux qui ont le mieux réfléchi sur le cinéma, c'est les cinéastes qui s'en sont occupés, qui ont aimé réfléchir là-dessus. Les plus beaux textes sur l'architecture, c'est les textes d'architectes. Les plus grands textes sur la peinture, c'est les textes de peintres. Ça va tellement de soi qu'on a honte de dire des choses comme ça. Donc, si la philosophie s'est

proposée de réfléchir sur quoi que ce soit, eh ben, ses jours seraient plutôt tristes parce que je me demande qui aurait besoin d'elle.

En revanche, en revanche, elle a à faire avec son travail à elle, et que le problème, c'est – et c'est là le mystère ; je ne sais pas ce que c'est, le mystère – c'est que la philosophie ne peut produire des concepts importants que lorsqu'ils ont un certain mode, non pas de ressemblance, [104 :00] mais qu'ils ont un certain mode de correspondance avec les fonctions de la science, avec les œuvres d'art. [Pause] Si bien que par rapport à la science, la question de la philosophie a toujours été, jamais réfléchir sur la science, mais toujours faire de la métaphysique qui correspond à la science de cette époque. Qu'on ne nous dise pas que la métaphysique, c'était bon du temps de la science antique. Du temps de la science antique, il y avait une métaphysique parfaitement correspondante à cette science antique. [105 :00]

Eh ben, c'est aux philosophes à faire, comme le souhaitait Bergson, la métaphysique qui correspond à la science moderne. Il faut prendre à la lettre le grand texte de Bergson. Encore une fois, il dit une chose simple : qu'est-ce qui définit – il parle très rapidement – il dit, qu'est-ce qui définit, en gros, la science antique ? C'est qu'elle définit le mouvement en fonction de positions privilégiées ; elle sélectionne sur le mouvement des positions privilégiées. Qu'est-ce qui définit la science moderne ? C'est qu'elle définit le mouvement en référence à l'instant quelconque. [Pause] La métaphysique antique a fait exactement la métaphysique de la science antique, [106 :00] à savoir, comment est-il possible qu'il définit des positions privilégiées ? En quoi consistent-elles ? D'où viennent-elles ? C'était faire la métaphysique de la science. Bergson pense ouvrir la métaphysique de la science moderne quand il dit : il nous faut une conception du temps qui rend compte de la référence du temps à l'instant quelconque, et il répond, ma conception de la durée, loin de s'opposer à la science, constitue la métaphysique de cette science. La durée est précisément la métaphysique qui renvoie au mouvement rapportable à l'instant quelconque.

Dernier point pour distinguer les deux types de philosophie : [107 :00] je dirais, il y a une philosophie qui finalement s'est toujours attachée à l'éternel, [Pause] l'éternel de droit, etc., mais en même temps qu'elle devenait métaphysique de la science moderne, la philosophie a été amenée de plus en plus à changer de problème et à poser la question au contraire, de qu'est-ce que l'émergence de quelque chose de nouveau. Et cela me paraît pleinement avec Whitehead, par exemple, ça me paraît avec Bergson, ça me paraît avec Whitehead, lorsqu'il dit, le problème, c'est celui de la créativité. Le problème, c'est l'émergence du nouveau. [108 :00]

Moi, je peux dire que c'était ça un peu que j'avais envie de vous dire. C'est lié à tout ce qu'on fait sur Leibniz parce que je voudrais que vous sentiez que Leibniz me paraît – si vous acceptiez cette espèce de grande distinction, des manières de, les deux manières de faire de la philosophie - - Leibniz me paraît étrangement à la charnière des deux. Il y toutes sortes d'éléments... Et c'est forcé ! Tous, on est comme ça ! Tous, on est profondément incohérent, tous. On garde quelque chose d'une tradition, et puis on entre dans quelque chose de nouveau. On ne cesse pas d'avoir, d'être en déséquilibre. Or chez Leibniz, je voudrais que vous soyez à la fois sensibles à quel point il s'insère dans tout un courant de la philosophie traditionnelle, [109 :00] dite traditionnelle, et comment en même temps il amène de tels nouveautés, de tels nouveautés que l'avenir de la philosophie passe par lui.

Alors, c'est ça que j'avais envie de vous dire, comme ça, voir vous, ce que vous, ce que vous en pensez, ce mystère. Moi, je me sens, vous savez, extrêmement... En philosophie, je crois que... D'abord, c'est très différent suivant qu'on parle à des philosophes ou à des non-philosophes. Des philosophes se doivent d'avoir à peu près lu – pas tout de suite, ça prend du temps – d'avoir à peu près lu tous les grands philosophes. Ce n'est pas grave parce que, vous savez, les grands philosophes, il n'y en a pas une masse, eh ? Ça ne fait pas lourd finalement. [Rires] Si on dit une bonne douzaine, c'est déjà pas mal, donc ce n'est pas une tâche infinie. Ça ne veut pas dire qu'il faille attendre soixante ans [110 :00] pour être philosophe, mais enfin, en avoir lu plus ou moins... Mais les non-philosophes, c'est tout à fait autre chose. Mais là où ils se rejoignent, les non-philosophes et les philosophes, tout ce que je viens de dire, c'est une conception de la philosophie, et c'est par là qu'elle compte pour moi, où les non-philosophes et les philosophes sont égaux et sont attachés bizarrement à une espèce de tâche commune.

Ce que je veux dire, c'est que de toute manière, vous aurez vos attirances, c'est ça, moi, qui me... Vous aurez ces espèces d'affects, l'affect philosophique, l'affect philosophique qui vous fait dire, par exemple, ou qui vous fait le dire aussi pour la littérature ou la poésie, ah oui, celui-là, non pas qu'il est des miens, mais je suis des siens, je suis des siens, [111 :00] et peut-être est-ce que si on découvrait ça, ce qui me frappe ainsi, mais c'est ça, c'est ça le problème. Et alors, il peut se passer des choses bizarres, que pendant de longs moments, vous ne réagissiez pas. Je veux dire, il faut les deux lectures ; il faut les deux rapports avec la philosophie. Devenir philosophe n'est pas supprimer le rapport non-philosophique avec la philosophie. La philosophie n'est rien si elle n'est pas capable de susciter un rapport non-philosophique, c'est-à-dire un rapport qu'elle a avec les non-philosophes en tant que non-philosophes. Penser que si elle a un rapport avec les non-philosophes, c'est pour en faire des philosophes me paraît l'atrocité même. Il n'est pas question de ça. Simplement, [112 :00] et ce qui est encore plus compliqué, il faut deux choses : il faut que le non-philosophe ait un rapport avec la philosophie, mais dans lequel il garde sa qualité de non-philosophe. Et il faut aussi que le philosophe ait avec la philosophie un rapport dans lequel il saura garder sa qualité et sa vertu de non-philosophe. C'est seulement comme ça, je crois, qu'on saura poser le problème d'un rapport non-philosophique avec la philosophie.

Voilà sur ce point tout ce que j'avais à vous dire. Est-ce que vous avec des choses, des réactions quelconques ? Je concevais très bien que vous me disiez deux conceptions, ce n'est pas beaucoup, mais c'est moins des conceptions que des pratiques. Si vous voulez, moi, par rapport à certains gens, j'ai l'impression que c'est des questions de pratiques, qu'ils n'ont pas les mêmes pratiques [113 :00] que moi, et moi, pas les mêmes pratiques qu'eux, et comme il ne me viendrait pas à l'esprit de dire ou de pouvoir dire [qu'] ils ont tort et [que] j'ai raison, c'est vraiment, je me dis, mais bon... C'est pour ça que ce sont des questions de pratique et pas des questions de discussion, vous comprenez. Voilà, ouais, de toute manière, de quelque manière que ce soit, oui, je ne peux même pas vous dire... Je sais que parmi vous, il y en a beaucoup qui ne sont pas philosophes, qui viennent écouter ici. Comprenez, mais je crois qu'une des raisons qu'ils y viennent, c'est qu'ils sentent, en tout cas dans mon cœur, je n'ai jamais souhaité qu'ils le deviennent puisque je considère que leur devenir peut être tout autre et que s'ils prennent de la philosophie dans ce devenir, cela ne sera pas pour devenir eux-mêmes philosophes, mais qu'ils sauront s'en servir d'une autre manière, [114 :00] et ça, c'est épantant, c'est que ça sera très, très bien.

Voilà, qu'est-ce que vous pensez de tout ça ? Pour moi, oui, [si] j'aurais fait un cours sur qu'est-ce que la philosophie, j'aurais développé ça beaucoup. Vous comprenez, moi, je suis un peu indigné par l'absence actuellement – et je dois dire même chez les auteurs qui ont du génie comme Heidegger, qui se sont occupés de qu'est-ce que la philosophie et tout ça – et je ne retrouve pas de pratique. Je trouve bien un style, je trouve bien tout ce que vous voulez, je trouve un grand style, je trouve une grande pensée, mais une pratique du concept, c'est-à-dire, qu'est-ce c'est au juste un concept ? Moi, je vous assure, je lis et je relis Hegel – enfin, je ne le lis pas tellement [Rires] – mais savoir ce que c'est que le concept [115 :00] pratiquement, je comprends bien qu'il ne cesse pas de dire ce que c'est que le concept théoriquement, mais qu'est-ce que c'est qu'un concept pratiquement, une fois dit que Hegel, il ne se contente pas de nous dire, c'est quelque chose qui marche par trois, thèse, antithèse, synthèse. Quand même, c'est plus fort que ça, Hegel. Mais je suis frappé, chez Heidegger, je ne vois aucune pratique du concept, etc. Moi, je vous dis, si j'avais un mérite, je vous dis bien, appelons un concept un ensemble de singularités, et ça, c'est une pratique. Voilà comment on peut faire : construire un ensemble de singularités, voilà ce qu'on peut faire avec..., etc. Est-ce qu'il y a d'autres disciplines qui s'occupent de ça ? Aucune autre ne s'occupe de ça, aucune. Ouais. Avez-vous des choses à dire ?

Un étudiant : [116 :00] *[Détails plutôt indistincts ; il fait une comparaison entre le besoin de cartographier les abstractions que Deleuze souligne et l'esthétique de Baudelaire, non seulement le thème baudelairien des correspondances, mais aussi la création de mots chez Baudelaire et la demande chez lui que l'art soit absolument moderne. La question que l'étudiant pose, c'est, est-ce que, dans ce devenir constant de la nouveauté, il y a des processus qui peuvent se renouveler sans pour autant être universels ?]* [117 :00]

Deleuze : Ça, je crois complètement, complètement, ça j'y crois très fort. Là il faudrait leur donner un statut, je crois. Là, je ne peux pas parce que cela fait appel... Là, je chercherais le statut de ce que vous réclamez, je le chercherais au niveau des concepts, c'est-à-dire des singularités. Il y a des singularités qui, ou des groupes de singularités qui sont absolument transportables et qui ne sont pas universels parce qu'ils n'ont aucune existence hors des endroits où ils se transportent, [118 :00] et vous trouvez tout d'un coup, en effet, vous trouvez... Prenons l'exemple, Leibniz-Whitehead. C'est ce que moi, j'appellerai ça, si vous voulez, des greffes. Il y a des greffes de concepts, et des greffes de concepts qui ne sont pas faites par coquetterie ou par... Par exemple, Whitehead fait la greffe de concepts de Leibniz, ça, oui, oui, oui, chaque fois presque... C'est des transports, si vous voulez, des transports de quelque chose qui a besoin à peine d'être modifiés.

Vraiment, et ça, ça arrive tout le temps, c'est-à-dire, il faudrait dire, c'est un beau mot que j'ai cité là -- c'est comme des récapitulations, tout ça – que j'ai cité beaucoup parce qu'il me plaît. [119 :00] C'est une belle formation de mots. Je vous... Comprenez ce que je veux dire parce que [Deleuze tousse et a de la difficulté à avaler] je vous disais qu'il n'est pas question de se moquer du goût de la philosophie d'enfanter des mots car, quand elle invente des concepts, elle n'a pas le choix qu'entre deux procédures : ou bien prendre un mot courant en vertu de son étymologie et le regonfler pour lui faire donner le sens exigé par le concept. Par exemple, Bergson prend un mot tout à fait courant, la durée, pour en tirer quelque chose que jamais le mot courant n'avait désigné. Alors, qu'est-ce qui vaut mieux comme méthode ? Ou bien les autres philosophes qui emploient ou qui inventent eux-mêmes un mot, comme par exemple, souvent Heidegger, comme souvent les philosophes allemands ont su souvent faire inventer un mot, plutôt que recharger un

mot courant. [120 :00] Les Français préfèrent plutôt recharger un mot courant, mais Whitehead, lui, il serait plutôt du côté inventer – la concrescence, l'ingression, etc., tout ça.

Mais, c'était lié à... moi, je ne sais plus la question là ; j'étais parti de ça pour dire... Dans les greffes de concepts... Ah oui ! Je disais, il y a un mot chez [Charles] Péguy qui me paraissait très, très bon, et que la philosophie devait s'approprier. Alors, là c'était une greffe ; là, c'était le mot *Internel*, que le mot *Internel*, lui, il désignait quelque chose qui n'est ni temporel, ni éternel. Alors, remarquez que pour désigner quelque chose qui n'est ni temporel, ni éternel, [121 :00] Nietzsche avait déjà construit son concept, celui d'*Intempestif*. Je trouve *Intempestif* meilleur que *Inactuel* parce que *Intempestif*, *Inactuel*, ôte tout à fait l'aspect actif, dynamique, polémique de Nietzsche. Donc, c'était l'*Intempestif*, ce qui vient dans une époque contre son époque. Il définit l'*Intempestif* exactement : ce qui vient à un moment présent contre le présent pour préparer – et j'ajoute là, modestement, j'espère – un futur. C'était une espèce de trouble du temps. Et l'*Internel* chez Péguy, c'est quelque chose qui est à l'intérieur de la ligne horizontale du temps, [122 :00] mais qui témoigne en quelque sorte de sa rencontre avec une autre dimension, comme il y a quelque chose qui est venu d'ailleurs. Alors, finalement, à la limite, chez Péguy, il n'y a pas d'éternel, il n'y a que de l'*Internel*. [Sur Péguy et l'*Internel*, voir Qu'est-ce que la philosophie ? pp. 106-108 ; What Is Philosophy ? pp. 111-113.]

Alors, je dirais, on pourrait très bien dire, au sens où tu dis, en effet, ces greffes de concepts, ce n'est pas de l'éternel, ce n'est pas de l'historique non plus. C'est ou bien ça correspondrait exactement, alors que tu fais le rapprochement de Baudelaire, là ce ne serait pas mal en effet de faire le rapprochement, la correspondance cette fois-ci, ou bien avec l'*Intempestif* de Nietzsche ou avec l'*Internel* de Péguy. Mais je suis complètement d'accord sur ces phénomènes de greffe. [123 :00] Je n'en avais pas pensé à Baudelaire, mais tu as complètement raison. Il est pleinement là-dedans, et dans un nouveau type de rapport entre la pensée et la peinture. Historiquement, on comprend ce qui se passe en peinture à cette époque-là, ce qui ne se passe pas en philosophie d'ailleurs, le besoin d'une mode de pensée... Oui, c'est complètement... oui, oui... Rien d'autre ? [Pause] C'est à vous de demander. Evidemment mon scrupule c'est, est-ce que j'ai exagéré, est-ce que j'ai... ? Quant à l'autre conception, celle que je n'aime pas bien, est-ce que je l'ai caricaturée ou pas ? Il ne me semble pas, ne me semble pas. [Pause] Bien ! Eh ben... Voilà ! Voilà ! Est-ce qu'on y va pour un peu de retour à Leibniz ? [124 :00] [Interruption dans l'enregistrement] [2 :04 :02]

## Partie 4

Il nous reste donc, en conclusion, de cette deuxième partie à tirer une espèce d'étude comparée sur une notion qui a joué un grand rôle en philosophie, à savoir la notion de substance, de substance, et je voudrais qu'entre autres cette année, vous en sortiez avec des idées un peu plus précises sur la substance que celles que vous n'aviez peut-être. Car justement, la substance, c'est un cas assez beau de, qui vient affirmer ce que je dis. Ce n'est pas un concept qui existe de tout temps. [Pause] Il faut tenir compte, il faut bien faire la différence entre l'usage d'un mot même [125 :00] et son érection en concept. Un mot peut apparaître, [mais] la date d'un mot ne garantit nullement que ce mot soit déjà érigé en concept.

Alors, en grec, vous avez en effet un équivalent de substance, puisque substance vient du latin, et substance est *ce qui se tient sous*. [Pause] Alors, ma recherche ne consiste pas à dire quand est-

ce que le mot grec apparaît pour la première fois, mais ma recherche consiste à dire – elle est plus grossière – quand est-ce qu'on peut considérer que quelqu'un se propose vraiment de constituer un concept de substance ? Et je crois que ce n'est pas exagéré de dire [126 :00] peut-être qu'il y avait des prédecesseurs, quand même c'est Aristote. [Pause] Chez Platon, est-ce que vous le trouvez ? [Pause] Il ne me semble pas. On ne peut pas dire, on ne peut pas dire qu'il y ait des substances chez Platon ; on ne peut pas le dire. Je ne le vois pas vraiment pas, non, vraiment pas.

Pourquoi est-ce que je peux dire que c'est avec Aristote qu'apparaît le concept de substance ? Parce qu'Aristote, lui, donne deux caractères très fermes – reprenons, deux singularités, deux singularités. [Pause] Et à partir d'Aristote, la question n'est pas si vous êtes d'accord ou pas, mais [127 :00] vous n'avez pas le choix. Ou bien vous vous servirez d'un autre mot, ou bien vous le prendriez en ce sens, à moins que vous donniez des raisons très importantes pour changer. Le sens du mot, il le gardait. Si vous voulez, il y a quand même une rigueur dans tous ses emplois du mot, et les deux caractères sont les suivants : la substance – je ne dis pas des définitions, eh ? C'est des caractères – la substance désigne un quelque chose de concret, de déterminé, et d'individuel. C'est du concret, du déterminé, et de l'individuel. [Pause] Vous voyez tout de suite pourquoi il dresse le concept de substance contre ce qui a été le grand concept [128 :00] de Platon, celui de Idée, avec un grand I. [Pause] La substance est du concret, c'est comme si il disait, oh ben non, Platon, c'est quand même trop abstrait ; revenons au concret. La substance, c'est du concret, c'est du déterminé, c'est de l'individuel. C'est *ce qui est*, c'est-à-dire ce qu'on traduit à juste titre par *l'étant*, le [mot grec], c'est l'étant, le participe du verbe être. Ou il dit encore : le quelque chose que voici. Je dis que la substance est l'individuel concret. [Pause] [129 :00]

Remarquez que si je saute, alors, à un autre grand philosophe de la substance, Descartes, je saute à lui parce qu'on va voir la condition très complexe de Leibniz à la fois par rapport à Descartes et par rapport à Aristote. Donc, Aristote et Descartes vont être les deux références de Leibniz. Si je saute à Descartes, je trouve la même chose. Si vous lisez les *Principes* de Descartes -- je signale livre 2, paragraphe 11 – un texte très intéressant où il nous dit, mais la substance, ce n'est pas l'étendue en général, c'est la pierre, cette pierre, ou autre chose. [Pause] Bien plus, il ne cessera [130 :00] de dire, quand nous concevons l'étendue, nous ne pouvons pas la séparer de quelque corps, d'un corps quelconque, d'un corps particulier quelconque, même si ce corps est confusément perçu. [Pause] C'est dire à ce point que entre Aristote et Descartes, il n'y a pas de différence. [Il n'y a] pas besoin de vous dire que Leibniz dira ça encore plus fort. La substance, c'est l'individu. La substance, c'est l'individuel. [Pause] [131 :00] C'est le complètement déterminé. C'est l'individuel concret. Bien plus, lui, il prendra toutes ses précautions puisqu'il est arrivé aux deux autres, il dira, il n'y a pas d'autre substance. [Pause] La substance est individuel, et il n'y a pas d'autre substance que l'individu.

Deuxième caractère : la substance, ce qui se tient sous, c'est le sujet d'inhérence, c'est le sujet d'inhérence, [Pause] c'est-à-dire c'est un sujet [132 :00] tel qu'il ne peut plus être attribué à aucun autre sujet. [Pause] Si vous dites, l'homme est raisonnable, vous attribuez raisonnable à homme, mais homme, vous pouvez encore l'attribuer à un autre sujet. Par exemple, Socrate, Socrate est un homme. Socrate, qui est le quelqu'un que voici, ne peut plus être attribué à rien. C'est le dernier sujet ; par-là même, il est le sujet d'inhérence. [Pause] Dès lors, les prédictats du sujet – qualités, dimensions, couleurs, [133 :00] etc. – se définiront comment ? C'est ce qui est

présent dans le sujet. On distinguera donc le sujet ou dernier sujet, celui qui ne peut être que sujet, et ce qui est présent dans le sujet. Si je dis, la table est blanche, blanc est présent dans la table. Cette table, cette table que voici [*Deleuze frappe sur la table*] est blanche ; blanc est présent dans cette table. Le sujet est donc sujet d'inhérence puisque le prédicat est dans le sujet et qu'être inhérent, c'est être présent dans.

Chez Descartes, la substance est dite sujet de ses propres déterminations. [Pause] [134 :00] Tout ce qui se rapporte à la substance comme sujet, et bien, un rien de tout cela, de ce qui se rapporte, ne peut exister ou subsister sans le sujet. C'est inhérent au sujet. Les modes et les attributs sont inhérents au sujet. [Pause] Voici parmi les nombreuses définitions cartésiennes de la substance une, ça me paraît particulièrement [intéressant] : la substance est une chose, *res*, dans laquelle – *dans laquelle*, vous voyez l'inhérence – chose dans laquelle existe [135 :00] formellement ou éminemment ce que nous concevons, chose dans laquelle existe ce que nous concevons. Qu'est-ce que veut dire "formellement" et "éminemment" ? Peu importe. Formellement, c'est sous la même forme ; éminemment, [c'est] sous une forme au moins supérieure. [Pause] Par exemple, je peux dire que la pensée étant Dieu formellement et que l'étendue étant Dieu éminemment, c'est-à-dire sous une forme supérieure à l'étendue du corps. Bien.

[Il est] inutile de dire, ça on l'a trop vu, que Leibniz reprend, et non seulement reprend, mais va porter à un point qu'on n'a jamais vu [136 :00] cette exigence de la substance d'être sujet d'inhérence. On a vu que c'était toute la théorie de la prédication. Tout prédicat est dans le sujet. Cette formule même de la vérité chez Leibniz renvoie. Or on a vu que Leibniz en tirait des choses très particulières, oui, mais parfois il se donne la coquetterie... D'une certaine manière, il se donne la coquetterie de... Quand il nous dit, tout prédicat est dans le sujet, il y a un certain nombre de textes où il dit ou bien, comme tout le monde le reconnaît – là, c'est la coquetterie typique de Leibniz, comme tout le monde le reconnaît – ou, comme dit Aristote. [137 :00] Or, Leibniz glisse ça dans des textes où jamais Aristote, et encore moins tout le monde, n'a tiré de l'inhérence les conséquences que lui, Leibniz, en tire. Ses manières de faire comme si cela allait tellement de soi, et ce qu'il est en train de dire, ce qui est extrêmement paradoxal, va tellement de soi, du moins on l'a toujours dit, eh ben oui, le prédicat est dans le sujet, tout le monde l'a toujours dit, seulement, vous allez voir, moi, ce que j'en tire. Et vous comprenez, c'est la même chose : je dis, qu'est-ce qui fait que Leibniz va en tirer des effets les plus paradoxaux alors qu'en apparence, il ne fait que prendre particulièrement au sérieux les deux caractères qui sont reconnus à la substance depuis Aristote et que Descartes avait maintenus, à savoir [138 :00] être un individuel concret et être un sujet d'inhérence ? Qu'est-ce qui fait que Leibniz en tirait des choses qui ne sont ni dans Aristote, ni dans Descartes, c'est-à-dire là, renouveler le concept de substance ?

C'est qu'il se passait quelque chose de très troublant. [Pause] Qu'est-ce qui se passait de troublant pour que [*inaudible*] chez Aristote ? Chez Aristote, une fois les deux remarques précédentes faites, Aristote introduisait des distinctions. Il disait, mais attention, il faut distinguer *ce qui est* dans un sujet et [139 :00] *ce qui est affirmé* d'un sujet. [Pause] Ce qui est dans un sujet, c'est quoi ? Ben, ce qui est dans un sujet, c'est l'accident, et c'est curieux. Il est en train d'introduire une nuance dans... [*Interruption dans l'enregistrement*] [2 :19 :29]

## Partie 5

... L'homme est raisonnable : là le prédicat n'est plus dans un sujet. Ce n'est pas ce qui est dans un sujet ; c'est ce qui est affirmé d'un sujet, c'est-à-dire c'est *l'essence*. On distinguera donc des accidents qui sont dans le sujet et l'essence [140 :00] dont on ne dira pas qu'elle est dans le sujet, mais qu'elle est affirmée du sujet. [Pause] C'est ce que les Latins -- l'essence, d'après ces termes, c'est des traductions du, des termes d'Aristote -- c'est ce que les Latins appelleront la *quiddité*, *quiditas*, c'est-à-dire le *ce que*, le *ce que la chose est*. L'accident, c'est, si vous voulez, le *comment* la chose est : la chose est blanche, la chose a telle taille, mais *ce que la chose est*, ça c'est son essence ou sa quiddité. Alors, je peux dire la table a deux mètres de longueur, [141 :00] et elle est blanche. Ça, c'est présent dans le sujet. Mais si je dis, la table est une surface rectangle ou carré posée sur quatre pieds, ça c'est ce que la table est. Ce n'est pas dans le sujet, c'est affirmé du sujet comme son essence. C'est la quiddité du sujet.

Qu'est-ce qu'il y a de l'étant là-dedans ? [Pause] C'est que l'essence introduit le nécessaire et l'universel. [Pause] Etre une surface [142 :00] plane sur [quatre] pieds, c'est nécessaire pour la table. Il y a un rapport de nécessité, tandis qu'être blanc, pas du tout. Du rapport de nécessité, les couleurs ont rapport d'universalité. Toutes les tables ont cette essence. Ce qui amène Aristote à dire -- et c'est pour ça que ce n'est pas présent ou contenu dans le sujet, mais c'est affirmé du sujet -- d'où Aristote va nous dire, la quiddité ou l'essence peut être nommée substance seconde. [Pause] Et vous voyez que cette substance seconde [143 :00] va être vraiment gênante puisqu'elle n'a aucun des deux caractères de la substance première. La substance première était individuelle par l'essence, et elle était sujet d'inhérence par l'essence. [Pause]

Chez Descartes, il va venir à la grande affirmation très vite : la substance se définit par, non pas par ses modes, mais par ce que ses modes supposent. Elle se définit par ses attributs essentiels – oh pardon, j'ai fait une erreur – elle se définit par *son* attribut essentiel puisque [144 :00] une substance n'a qu'un seul attribut essentiel, sinon elle aurait plusieurs essences. Par exemple, quelle est l'essence du corps ? L'essence du corps, c'est l'étendue. Quelle est l'essence de l'esprit ? L'essence de l'esprit, c'est la pensée. [Pause] Mais vous voyez le même renversement que chez Aristote, quelque chose de très gênant, mais à savoir que les deux premiers caractères sont remis en question par ce point de vue de l'essence. C'est que l'étendue comme essence de la substance-corps est nécessairement liée au corps [145 :00] et donc convient à tous les corps. [Pause] Si bien qu'à la limite, il faudrait dire que les corps individuels ne sont plus que des modes de l'attribut essentiel, l'étendue. Ce sont des manières d'étendue.

Bref, je résume. Descartes et Aristote partent... Ce que je dis est évidemment très sommaire ; je... Mais en gros, je dirais que Descartes et Aristote partent en assignant deux caractères importants de la substance, individualité et sujet d'inhérence, [146 :00] mais ils sont amenés, deuxième point, ils sont amenés à ériger une essence qui va remettre les deux caractères en question. L'essence, ce n'est plus *ce qui est*, l'étant ; c'est *ce que la chose est*, ce que l'étant est. Eh bien, voilà, que le *ce que*, *ce que l'étant est*, va remettre en question l'individualité de l'étant et l'étant comme sujet d'inhérence. Car ce que l'étant est, c'est l'essence ; l'essence n'est pas inhérente au sujet. Elle en est l'attribut essentiel ou ce qui est affirmé du sujet, non pas ce qui est présent. [147 :00] Et d'autre part, elle s'applique à une collection ouverte. [Pause] Ce n'est plus la table que voici. C'est la série infinie des tables. Bon.

Si bien qu'on a souvent l'impression – c'est pour ça que les textes sont tellement difficiles chez Descartes aussi bien que chez Aristote – on ne sait jamais très bien sur quel plan ils sont. Est-ce

qu'ils sont sur le premier plan, celui de la substance, ou est-ce qu'ils sont sur le second plan, celui de l'attribut, celui de l'attribut essentiel, celui de l'essence selon Aristote ou celui de l'attribut essentiel suivant Descartes ? [148 :00] Ça va devenir très compliqué, ça.

Dès lors, peut-être est-ce que je peux déjà simplifier en disant, qu'est-ce que c'est que l'entreprise de Leibniz ? Ça va être à tout prix sauver les deux caractères, c'est-à-dire ça va être une grande polémique contre l'essence aussi bien aristotélicienne que cartésienne, une fois dit que les deux, Aristote et Descartes, se faisaient de l'essence une conception très différente. Ça va être une grande polémique contre cette idée de l'essence. Et je voudrais que toute cette polémique soit donc placée – je le dis tout de suite, c'est pour ça que cela me paraît tellement important quant au problème de la pensée baroque – [149 :00] que ce que Leibniz va opposer à l'essentialisme commun à Aristote et Descartes, quelles que soient leurs différences, c'est vraiment ce qu'il faut appeler un *maniérisme* dont on verra en quoi il consiste. [Pause]

Ça, c'est ma première remarque d'introduction. Je en fais une seconde remarque, et puis on n'en pourra plus, eh ? Alors, [c'est] parce que c'est une remarque qu'il faut que vous ayez bien présente à l'esprit pour comprendre. Je l'avais un peu dit. Il me semble que toute la pensée antique, Aristote y compris -- mais peut-être surtout Aristote -- Aristote – il y a une manie du dernier mot, ça je crois – passe par une théorie et par les conceptions de l'opposition. [150 :00] Ils ont l'idée que les choses s'opposent, que ce soit la lutte de la haine et de l'amour, que ce soit la lutte des éléments, du sec et de l'humide, de tout ce que vous voulez, de l'eau et du feu, partout la lutte. Si bien que est considérable la manière dont presque Aristote achève la philosophie grecque par une des plus grandes théories de l'opposition, cette théorie de l'opposition dont je vous en dirai quelques mots, mais pas beaucoup parce que ce serait tout un sujet à part, et je ne dirai que ce qui n'est pas nécessaire pour comprendre. [151 :00]

Mais, mais, mais, [Pause] je dis, qu'est-ce que c'est, en revanche, dans la pensée la grande nouveauté du dix-septième siècle ? Et là, je crois que c'est une nouveauté à laquelle il faut être très sensible si l'on veut les comprendre. Il n'y a plus d'opposition, vous comprenez, parce qu'on fait mal les choses, on présente mal les choses quand on ne voit pas le gain que cela a présenté. On ne voit que le déficit. On nous dit généralement, ah oui, le dix-septième siècle n'a rien compris [quant] au problème de l'opposition, et cela rentre dans un schéma facile – je ne dis pas que le mien soit plus facile -- cela rentre dans un schéma facile, à savoir il faudra attendre Kant jeune, et c'est le début de Kant, à introduire l'opposition réelle, la réalité [152 :00] de l'opposition, dans le monde et en philosophie dans le concept. Et ça se fait dans un petit opuscule admirable de Kant, qui s'appelle "Essai pour introduire les quantités négatives en philosophie." Ce petit opuscule d'une cinquantaine de pages, "Essai pour introduire les quantités négatives en philosophie," a eu une importance fondamentale puisque ça rompt avec la philosophie dite classique. La philosophie dite classique méconnaissait, semble-t-il, les oppositions et réduisait toute opposition, comme on dit, à une simple limitation. Il n'y avait pas d'opposition réelle ; il n'y avait que des limitations logiques.

Alors, cela nous dit beaucoup, mais on oublie l'envers, je veux dire, le progrès fantastique qu'avait représentée [153 :00] cette pensée du dix-septième siècle. Car, l'opposition, si le dix-septième siècle l'ignore, quand on pense à Kant qui la redécouvre, en revanche, la pensée grecque la connaissait parfaitement, pas de la même manière que Kant, mais elle la connaissait parfaitement, elle connaissait parfaitement l'opposition. [Pause] Si bien que les Classiques,

surtout à partir de Descartes, savent parfaitement ce qu'ils font lorsqu'ils brisent avec la grande théorie aristotélicienne des opposés.

Qu'est-ce qu'ils veulent y substituer ? A la logique de l'opposition, ils veulent substituer une logique de la pure distinction. [Pause] [154 :00] Et ça, il faut beaucoup réfléchir sur cette phrase pour comprendre vraiment l'importance qu'elle a du point de vue d'une logique de la pensée. A partir de Descartes ou pour les Cartésiens, les choses ne s'opposent plus les unes aux autres, mais *se distinguent* les unes des autres. C'est ça, il me semble, et au point que j'en fais, moi, un des traits majeurs de la pensée classique, le refus de l'opposition au profit de la distinction. Les choses se distinguent et ne s'opposent plus. Un petit Cartésien, je dirais – un Cartésien mineur, un philosophe pas très important, il faisait des manuels, il faisait un manuel cartésien – a une formule qu'il a trouvée, lui – c'est curieux, il n'est pas grand, c'est chez un tout petit. [Rires] – [155 :00] Sa formule, c'est – je vous la donne en latin parce que c'est plus respectable ; vous comprendrez donc vous-mêmes – *Non opposita sed diversa*, non pas opposé, mais divers. Si vous préférez, [c'est] non pas opposé, mais distinct.

Qu'est-ce qu'il veut dire ? Il le dit à propos des substances, et des deux substances cartésiennes, la substance étendue et la substance pensante. Pourquoi est-ce que c'est essentiellement très, très important ? Elles ne sont pas opposées, mais distinctes, mais diverses. C'est essentiel parce que, considérez, c'est facile d'opposer [156 :00] l'étendue et la pensée. Je dirais, par exemple, l'une est mortelle, l'autre est immortelle ; le corps, par exemple, il est mortel, l'esprit, l'âme est immortelle. Ou bien je dirais, l'étendue est divisible, et la pensée est indivisible. Je procède par *opposita*. Je peux même dire que l'un l'emporte sur l'autre, que l'un est – comme on dira, à l'époque, dans leur langage – que l'un est *éminent* par rapport à l'autre. Indivisible est plus parfait que divisible ; immortel est plus parfait que mortel. Donc... Et Descartes souvent [157 :00] rappelle tout ça, toutes ces oppositions simples, et ce qui est important, c'est que ce n'est pas comme ça que Descartes procède. Ce qui intéresse Descartes, ce n'est pas les oppositions. Et Descartes le dit mille fois : ce qui compte pour lui, c'est définir chaque substance par un attribut qui lui appartient en propre et positivement. Il faut définir l'étendue positivement, non pas par un caractère simplement opposé. L'attribut doit être une *position* de la substance, et non pas une *opposition* à une autre substance. Il faut définir l'étendue positivement, et il faut définir la pensée positivement pour les saisir comme attributs des substances correspondantes qui, dès lors, sont des substances diverses, [158 :00] distinctes, mais non pas des substances opposées.

Or, je crois que la substitution d'une logique de la distinction à une logique aristotélicienne de l'opposition est fondamentale. Là-dessus, ça n'a de sens que s'il y a bien une logique de la distinction. Eh bien, oui, et je vous le dis très vite, et puis vous réfléchirez là-dessus. Descartes nous dit en gros – c'est toute la thèse de, toute la logique cartésienne – il y a trois types de distinction : [Pause] vous avez la distinction de raison, ou abstraction ; la distinction modale ; et la distinction réelle. [Pause] [159 :00] Remarque générale concernant les trois distinctions et remarque essentielle : les distinctions ne concernent que les concepts ou les représentations, pas les choses. Si bien que ne croyez surtout pas que lorsque Descartes dit que deux choses sont réellement distinctes, ça veuille dire qu'elles le sont en tant que choses réellement distinguées. Comme vous allez voir, il veut dire tout à fait autre chose. Les distinctions sont les critères concernant les idées, les idées, et seulement les idées en fonction de quoi, on peut donner les trois définitions suivantes :

Il y a distinction de raison lorsque je conçois deux choses [Pause] [160 :00] de telle manière que je ne peux pas concevoir l'une sans penser, même confusément, à l'autre. [Pause] Exemple : corps-étendue, je ne peux pas penser au corps sans penser à l'étendue ; je ne peux pas penser à l'étendue sans penser, même confusément, à quelque corps. [Pause] Autre exemple : esprit-penser, [Pause] [161 :00] je ne peux pas concevoir un esprit qui ne pense pas ; je ne peux pas concevoir une pensée qui ne soit pas celle d'un esprit. Voyez qu'il s'agit des idées. Je conçois. C'est les idées que j'ai sur des choses. Il y a des sanctions de raison lorsque j'ai l'idée d'une chose que je ne peux avoir sans avoir, au moins confusément, l'idée de l'autre chose. A ce moment-là, il y a distinction de raison entre les deux choses.

Distinction modale : il y a distinction modale lorsque j'ai l'idée d'une chose [Pause] en ayant nécessairement l'idée d'autre chose. J'ai l'idée de *a* [162 :00] en ayant nécessairement l'idée de *b* -- il s'agit toujours des idées -- mais je peux avoir l'idée de *b* sans avoir l'idée de *a*. [Pause] Je dirais, c'est une distinction modale. [Pause] Exemple : étendue-mouvement, je ne peux pas concevoir, je ne peux pas avoir l'idée d'un mouvement sans me faire l'idée d'une étendue, mais je peux très bien avoir l'idée d'une étendue sans idée de mouvement, une étendue immobile. Je dirais à ce moment-là qu'entre l'étendue et le mouvement, il y a une distinction modale, et non pas de raison. [Pause] [163 :00]

Il y a distinction réelle, vous le devinez, dès lors, c'est toujours -- ça, c'est surtout le contresens qui nous arrive tout le temps et qui est la catastrophe lui-même -- il y a distinction réelle toujours lorsque vous pensez des choses, et rien d'autre, mais lorsque vous pouvez penser une chose en niant [Pause] tout ce qui appartient à l'autre chose, à une autre chose, [Pause] et pourtant, penser la première chose [164 :00] comme distincte de toute autre. [Pause] Vous pensez une chose, vous pensez *a* en niant tout ce qui appartient à *b*, et par-là, vous pensez *a* comme distincte de toute autre, de toute autre chose. [Pause] Exemple : [Pause] je nie de l'idée de penser tout ce qui appartient à l'étendue. [Pause] [165 :00] Mais, en pensant ainsi l'idée de penser, ou l'idée d'esprit, en pensant ainsi l'idée d'esprit, je la distingue de toute autre substance. [Pause]

Vous voyez que ce n'est pas vous expliquer une formule qui, sinon, serait très ambiguë, chez ses philosophes comme Descartes ou Malebranche. Chez eux, dire que deux choses sont réellement distinctes ne veut pas dire qu'elles soient réellement distinguées. [166 :00] Dire que deux choses sont réellement distinctes, ça veut dire [qu'] elles sont conçues -- elles sont *conçues* -- de telle manière que l'une n'implique rien de ce qui appartient à l'autre. [Pause] Dès lors, elles sont, les choses sont séparables. Maintenant, qu'elles soient vraiment séparables ou pas, ça c'est autre chose. Je peux dire qu'elles sont séparables. C'est tout ce que je peux dire. La distinction réelle s'exerce sur les idées non moins que les deux autres distinctions.

Eh bien, nous en sommes à ceci : je voudrais montrer comment Descartes se sert [167 :00] de sa théorie de la distinction pour déterminer les critères de la substance selon lui, et comment la polémique de Leibniz contre Descartes va, à ce moment-là, surgir à ce niveau-là. Voila ! [Fin de l'enregistrement] [2 :47 :18]