

Gilles Deleuze

Leibniz et le Baroque, Les Principes et la Liberté

Séance 6, le 13 janvier 1987, Les Principes et la Liberté (1) : La Raison suffisante

Transcription : Charles J. Stivale

Partie 1

Le thème général de cette seconde partie, c'est quelque chose comme "les Principes et la Liberté". Et nous devons nous attendre que tant au niveau des principes qu'au niveau de la liberté nous retrouvions ces courants du plissement, du pli et de l'enveloppe. [Pause] Le thème perpétuel des principes, [1 :00] en effet, ce sera celui de l'implication, et bien sûr, l'implication, c'est une notion logique qui, si l'on peut dire, traîne partout. Mais au point où nous en sommes, et c'est sûrement pour ça que qu'on a fait une première partie si longue, aussi détaillée, maintenant nous sommes en droit d'attendre que lorsque Leibniz emploie des termes même classiques, des formules vidées de leur sens propre comme implication logique, nous devons nous attendre à ce que le mot reprenne tout son sens le plus vif ou le plus rigoureux.

Impliquer, c'est envelopper, c'est plier dans. [2 :00] Peut-être que toutes sortes de mots ont convié à résonner suivant leurs sens le plus littéral. Si l'implication, d'une certaine manière, se présente comme une logique du multiple, n'est-ce pas dans la mesure où le multiple, c'est aussi... Qu'est-ce que c'est que le multiple ? C'est ce qui est plié de beaucoup de façons. En Latin, [c'est] *multiplex*. [Pause] [3 :00] [C'est] très important, là, le suffixe, qui est un suffixe de pliement. Le labyrinthe est multiple. Ça veut dire quoi ? Ça ne veut dire pas seulement qu'il y a beaucoup de chemins. Le labyrinthe est multiple, ça veut dire que le labyrinthe est cette structure qui est pliée de beaucoup de manières. Et quand nous disons le mot "multiple" aujourd'hui, nous ne pensons plus beaucoup au suffixe, *plex*, c'est-à-dire le pli. Mais Leibniz, lui, a toute raison d'y penser et de nous y faire penser.

Et de même pour la liberté. Lorsque Leibniz nous dira, vous comprenez, la liberté, ce n'est pas très difficile, cette histoire-là de la liberté. Il nous dira qu'on l'accuse de supprimer la liberté ; on l'accuse [4 :00] de ne pas rendre compte de la liberté ; on l'accuse de soumettre l'homme à un déterminisme ou à une causalité qui supprime la liberté, tout ça. Mais ce n'est pas vrai du tout car j'ai toujours dit, nous dit-il, que être libre, c'est être incliné sans être nécessité. Nous, nous sommes en mesure de prendre au sérieux alors ce terme de Leibniz, incliner. Incliner, c'est se plier ; l'inclinaison, c'est l'inflexion. Etre libre, c'est s'infléchir. Bon, tout ça, il est probable que les termes les plus courants – multiple, inclinaison, etc. – [5 :00] vont être chargés par Leibniz – implication – vont être chargés par Leibniz d'un contenu concret valorisé, et tous ces contenus concrets valorisés vont être groupés sous le principe dont Leibniz pense à juste titre qu'il est l'inventeur, au point que toute sa philosophie, il la présente sous la garde de ce principe. Et après tout, quelle ambition plus grande pour un philosophe qu'inventer un principe ? Leibniz n'invente pas seulement un principe, il en invente toutes sortes, autant

de principes qu'on voudra, et le principe dont il se présente comme l'inventeur et dont il présente sa philosophie comme l'illustration même, il le nomme *principe de raison suffisante*. [6 :00] Or, c'est de cela, là, que nous devons partir pour l'examen de cette seconde partie.

Qu'est-ce que c'est que cette raison suffisante que Leibniz invoque tout le temps parce qu'à la fois il invoque le principe de raison suffisante, et il reprochera à tous ses adversaires sans exception, c'est-à-dire tous ce qui ne sont pas leibniziens – il n'y a qu'un seul leibnizien, c'est Leibniz – eh ben, il reproche à tout le monde de violer le principe de raison suffisante. Il le dira à tous : ah, vous ne voyez pas, vous, vous violez le principe de raison suffisante. Qu'est-ce que c'est donc ce principe de raison suffisante ? Là, le mot clé évidemment est "suffisante", et voilà que le principe de raison suffisante [7 :00] a heureusement une formulation vulgaire, une formulation toute simple. La formulation vulgaire, qu'on trouve dans beaucoup de textes de Leibniz, quand Leibniz veut aller vite, c'est "*tout a une raison*". Vous me direz, "tout a une raison" ? Bon... Ou plus précisément, *tout ce qui arrive a une raison*, tout ce qui arrive a une raison.

Or déjà là, ça m'intéresse beaucoup parce qu'on n'a pas le droit d'aller trop vite à ce niveau. Que le principe de raison suffisante dans son expression la plus traditionnelle, la plus vulgaire, la plus simple se réfère [8 :00] à ce qui arrive, pourquoi ? C'est que je vais vous dire tout de suite ; il faut le dire tout de suite pour que vous suiviez, si vous voulez bien, mon problème. C'est qu'il y a une idée traditionnelle dans... chez beaucoup de commentateurs de Leibniz, une idée comme ça, qui est que Leibniz réduirait tous les jugements à des jugements d'attribution.

Qu'est-ce qu'on appelle un jugement d'attribution ? C'est un jugement qui comporte un sujet, la copule, c'est-à-dire le verbe être, et un attribut comme adjectif : "le ciel est bleu" est [9 :00] un jugement d'attribution. Vous attribuez une qualité à un sujet par l'intermédiaire de la copule être. Vous voyez ? Et on fait comme si cela allait de soi que Leibniz réduit le jugement à un jugement d'attribution. Ce problème, il va nous occuper longtemps, mais je le signale dès maintenant pour dire qu'il y a quelque chose de troublant. C'est quoi ? C'est si vous confrontez ce schéma du jugement d'attribution à l'énoncé de raison suffisante, le principe de raison suffisante nous dit "tout ce qui arrive a une raison" . Ce qui arrive, c'est quoi ? Ce qui arrive, [10 :00] cela s'appelle *un événement*. En d'autres termes, la raison suffisante se présente comme raison d'un quelque chose qui arrive ou raison de l'événement. Mais une qualité, ce n'est pas un événement, et un événement, ce n'est pas une qualité.

Je veux dire, comprenez, je ne veux pas en tirer plus pour le moment que ceci, à savoir il n'est pas du tout sûr que le principe de raison suffisante – en tout cas, nous n'avons aucune raison de considérer comme sûr – que le principe de raison suffisante entraîne la réduction du jugement à un jugement d'attribution. Dans son énoncé le plus simple, le principe de raison suffisante ne dit que tout ce qui arrive a une raison. [11 :00] Ce qui arrive, c'est de l'ordre de l'événement. Qu'est-ce que c'est qu'un événement ? On l'a vu ; là, toute notre première partie nous sert. Un événement, c'est un pli, c'est-à-dire une

inflexion. [Pause] C'est ça le statut de l'événement. Y voir un attribut me paraît déjà très, très exagéré. L'événement, c'est quelque chose qui arrive, c'est-à-dire. une inflexion.

Dès lors, qu'est-ce que ça veut dire: tout ce qui arrive a une raison ; tout événement a une raison, sous-entendu, une raison suffisante ? Est-ce que ça veut dire que tout ait une cause ? Non. Evidemment non, [12 :00] parce que Leibniz ne pourrait pas à ce moment-là prétendre être l'inventeur du principe de raison suffisante. Pourquoi ? Mais c'est que, une cause, c'est quelque chose qui arrive et qui fait arriver. C'est quelque chose qui fait arriver, et si elle arrive elle-même... Si je porte l'eau à cent degrés, elle se met à bouillir. Je dirais d'une cause qu'elle est nécessaire, mais absolument pas suffisante. [Pause] Une cause arrive ou n'arrive pas. [13 :00] Elle n'est pas la raison de ce qui arrive. [Pause] Avoir une cause n'est pas une raison, mais doit soi-même avoir une raison, ce qu'on comprend très bien en disant que la causalité est par nature hypothétique. Si A est donné, alors B.

Je dirais de la cause que la raison nécessaire n'est pas suffisante. La raison suffisante réclame pour l'événement *et pour ses causes* une raison qui pourrait être dite suffisante. [14 :00] Je dis la cause, c'est une catégorie de l'événement. La cause arrive à la chose. La raison suffisante réclame une raison pour tout ce qui arrive. Elle réclame une raison suffisante pour l'événement, pour les causes de l'événement, pour les relations constitutives de l'événement, pour le moment où se passe l'événement, pour le lieu où apparaît l'événement, etc. Il se peut que tout événement ait nécessairement des causes, qu'il ait nécessairement [15 :00] un lieu et un moment ; là, n'est pas sa raison suffisante.

Dès lors, qu'est-ce qu'on dira ? On passera à une formulation métaphysique de la raison suffisante, qui sera quoi ? La formulation vulgaire, c'était : tout ce qui arrive a une raison. La formulation métaphysique ou philosophique, si vous m'avez suivi, ce sera ... ? La raison suffisante, c'est le concept ou la notion de la chose en tant qu'il rend compte de tout ce qui arrive à la chose. [16 :00] Voyez, je suis passé tout seul, tout spontanément, de la formulation vulgaire à la formulation métaphysique : La raison suffisante, c'est le concept ou la notion d'une chose en tant qu'il rend compte de tout ce qui arrive à la chose, de tout ce qui *arrive*. J'ai conservé dans la formulation métaphysique la notion fondamentale de l'événement. Le concept, donc, la raison suffisante, ce n'est pas la cause de la chose, ou la cause qui arrive à la chose ; la raison suffisante ne peut être que le concept de la chose en tant qu'il contient la raison de tout ce qui arrive à la chose.

Ça ne doit pas nous étonner, eh, surtout pas, car cette formulation [17 :00] métaphysique, c'est une nouvelle manière de dire de l'inflexion à l'inclusion, de l'inflexion à l'inhérence, de l'inflexion à l'enveloppe du pli, à l'enveloppe. Vous vous rappelez, en effet, l'inflexion, c'est l'événement qui arrive à la chose. Tout événement est une inflexion. Je nais, je meurs, j'écris, j'ai froid, etc., ce sont des inflexions. [18 :00] Un événement arrive à quelque chose ou à quelqu'un. L'inflexion, c'est l'événement en tant qu'il arrive à quelque chose ou à quelqu'un. L'inclusion, c'est quoi ? On a vu que ce qui arrive à quelque chose est compris, contenu, inclus – là, suivez bien la distinction des notions, non pas à la chose, cela n'aurait aucun sens --- est inclus dans le concept de la

chose. Ce qui arrive à quelque chose est inclus dans le concept de la chose. Ce qui arrive à quelque chose est enveloppé dans le concept de la chose.

En d'autres termes, l'événement qui arrive [19 :00] à la chose est *un prédicat de sa notion*. Le prédicat, c'est quoi ? Le prédicat, c'est ce qui se dit de la notion, ce qui se lie dans la notion, ce qui est inclus dans la notion. L'événement qui arrive à la chose est un prédicat inclus dans la notion de la chose. D'où la formule métaphysique que donne Leibniz de la raison suffisante : toute prédication a un fondement [20 :00] dans la nature des choses. [Pause] On en conclut facilement la troisième formulation du principe de raison suffisante, formulation logique ; cette fois-ci, la formulation logique du principe de raison suffisante : tout prédicat est inclus dans la notion de la chose. [Pause]

Mais vous voyez ? Le peu que j'ai dit, ce que je voudrais que vous compreniez, c'est uniquement... pas que vous compreniez quelque chose de spécial, mais en effet que vous participiez au doute que j'ai. [21 :00] De quel droit dans tout ça [peut-on] prétendre que Leibniz réduit le jugement à un jugement d'attribution du type "le ciel est bleu" ? Tout le thème qu'on vient de voir de Leibniz consiste à nous dire : l'événement qui arrive à la chose -- c'est-à-dire tout à fait autre chose qu'une qualité, tout à fait autre chose qu'un attribut -- l'événement qui arrive à la chose est un prédicat inclus dans la notion de la chose, ce qui n'implique absolument pas que le prédicat soit un attribut [Pause] qui serait attribuable à la notion de la chose [22 :00] par l'intermédiaire de la copule être.

Je dis, j'écris ; pour en faire un jugement d'attribution, il faudrait dire, je suis écrivant. Ça c'est bien connu. Or on nous dit très souvent que Leibniz, que la théorie de Leibniz implique cette réduction, de j'écris à je suis écrivant. Ça serait curieux ; il y a quelque chose [Deleuze cherche les mots] de ... qui est très plaisant, c'est que... Vous comprenez ? Il y a un principe là, quand même... Les grands philosophes, si c'est ça qu'ils avaient voulu dire, ils l'auraient dit. S'il [Leibniz] avait voulu dire que tout jugement d'événement, toute proposition événementielle du type "j'écris", se ramène [23 :00] à un jugement d'attribution, ce n'était pas tellement compliqué ; il l'aurait dit. Je vais vous dire pourquoi il l'aurait dit, parce que vous connaissez très bien ces trucs-là. C'est une théorie courante à l'époque, notamment on la trouve dans toutes les grammaires du dix-septième siècle. On trouve dans toutes les grammaires du dix-septième siècle la question de savoir dans quelle mesure je peux réduire "j'écris" à "je suis écrivant". Bien plus, Leibniz connaît, je dis, parfaitement toutes ces doctrines, et dans des notes philologiques -- il a écrit beaucoup sur la philologie et sur la grammaire -- dans des notes grammaticales et philologiques, il l'envisage explicitement.

Bon. Ma question, elle est toute simple : [24 :00] si c'est ça qu'il voulait dire, alors qu'il en a parfaitement connaissance, pourquoi est-ce que dans ses textes sur la raison suffisante, il n'invoquerait jamais cette réduction ? Or le fait est qu'à propos de la raison suffisante, il n'invoque *jamais* une réduction quelconque de l'événement à un attribut, jamais. En d'autres termes, ce qu'il considère comme prédicat, ce n'est pas l'attribut par l'intermédiaire de la copule être ; ce qu'il considère comme prédicat, c'est l'ensemble du verbe – écrire, naître, mourir – sans jamais le réduire à verbe être plus attribut. Alors qu'encore une fois cette réduction, il l'envisage dans ses textes de philologie, mais quand

il s'agit de la raison suffisante – tout ça, on aura à en rendre compte. [25 :00] Parce que, pour ceux qui savent un peu ce qui s'est passé par la suite, toutes les critiques qu'on a adressées à Leibniz, avec les deux grands moments d'une critique du Leib... du Leibnizianisme [*Deleuze cherche le mot*] -- le premier grand moment avec Kant, deuxième grand moment avec [Bertrand] Russell, à la base de la logique moderne – [ça] consiste à reprocher à Leibniz d'avoir réduit ou d'avoir voulu réduire les relations et les événements à de simples attributs. Nous avons toute raison de penser que cette critique est très injuste parce que, encore une fois, il n'y a aucun texte de Leibniz allant dans ce sens.

Alors, tout ce que nous pouvons tirer pour le moment, c'est ceci : c'est [que] [26 :00] [*Deleuze parle très lentement*] une fois dit que quelque chose arrive à un sujet, ce qui arrive à un sujet doit être compris, inclus dans la notion de ce sujet ; en d'autres termes, l'inflexion, l'événement, est un prédicat de la notion, mais prédicat ne veut pas dire attribut. Ce prédicat, c'est le verbe, et en effet, le verbe, c'est le signe de l'inflexion, j'écris, j'ai froid, etc.... Oui ? Qui m'appelle ?

Un étudiant : [*Question quant aux commentateurs de Leibniz, comment ils pourraient répéter ces propositions à propos de Leibniz*]

Deleuze : Oui, oui, parce qu'ils ont une mauvaise intention dans la tête. [*Rires*] C'est ça les travaux, on a les textes de Leibniz. Comprenez où est le problème : on a des textes de Leibniz où, en effet, il envisage cette fameuse réduction du jugement au jugement d'identité. Il n'est pas contre ; il est... Logiquement, on verra, on verra ce que signifient ces textes. Mais justement, jamais il n'invoque ça, jamais, au niveau de la raison suffisante. Alors, il ne faut pas exagérer quand même. Jamais il ne nous dit, quand il parle de la raison suffisante, il nous dit, j'écris, j'écris. Il faut bien que ma notion [28 :00] contienne, enveloppe la raison de "j'écris", c'est-à-dire de cet acte. Mais il ne réduit jamais cet acte "j'écris" à "je suis écrivant", c'est-à-dire la copule plus attribut.

Tout ce qu'on peut tirer de la raison suffisante, c'est : tout ce qui arrive suppose une inclusion dans la notion. Tout ce qui arrive à quelque chose a pour raison suffisante l'inclusion dans la notion, l'enveloppement dans la notion. Là, vous comprenez ? Je n'ai pas besoin, il me semble, d'y insister énormément puisque ça a été tout l'objet de toute notre première partie, encore une fois, [29 :00] de l'inflexion à l'inclusion. La raison suffisante est l'inclusion comme raison de l'inflexion. Tout ce qui arrive est un prédicat contenu dans la notion de la chose à quoi, à qui ça arrive.

Vous voyez tout de suite ce que c'est que la notion. Vous vous rappelez la chose à qui ça arrive, la notion de la chose à qui quelque chose arrive, c'est ce qu'il appelait *la monade*. Bon. D'où la raison suffisante c'est : tout prédicat est dans le sujet où -- maintenant, quand on dira tout prédicat est dans le sujet, vous-mêmes, vous corrigerez, [30 :00] en toute rigueur, c'est tout prédicat est dans la notion du sujet -- tout prédicat est dans la notion du sujet, ou si vous préférez, la vérité n'a qu'un modèle : la vérité, c'est l'inclusion. La vérité, c'est l'inclusion, c'est l'inhérence. [*Pause*]

Voilà, ça va ? Je peux continuer ? On n'a pas de difficultés parce qu'il faut que ce soit très clair, eh ? Tout ce que je suggère, c'est qu'il nous précipite vers une logique de l'événement et pas vers une logique de l'attribut. C'est une logique de l'événement. [31 :00] C'est si peu une logique de l'attribut que c'est les autres qui font une logique de l'attribut. A la rigueur, je peux dire, et on verra, et on verra... C'est très curieux, toute cette histoire. Enfin, moi, elle m'intéresse beaucoup parce que... Une logique de l'attribut, c'est vrai qu'elle sort d'Aristote. Je ne dis pas qu'Aristote se contente d'une logique de l'attribut, mais c'est vrai qu'elle vient d'Aristote, une logique de l'attribut. Mais, vous savez, la logique est un domaine si complexe. Ça va si peu de soi, une logique de l'attribut que, par exemple, ce sera un très grand moment dans l'histoire de la logique lorsque, dans leurs réactions contre Aristote – et c'est eux, à ma connaissance, qui relancent tout – les Stoïciens inventent une logique de l'événement. [32 :00] Une logique de l'événement, à quelle base ? Non, ce qui arrive ne peut pas être réduit à un attribut. [Pause]

Or, petite parenthèse, pour compléter tout ça -- ce n'est rien si cela se mélange beaucoup -- les Stoïciens sont les premiers philosophes à mettre en question la copule être et à nier que le modèle du jugement soit le modèle attributif, c'est-à-dire sujet-copule-attribut. Ils vont y substituer une logique la plus étrange, la plus insolite qui soit, qu'ils vont présenter eux-mêmes comme une logique de l'événement. [33 :00] Bon, je dis juste, parce que ce sera confirmé – je ne pourrais le confirmer que plus tard – que Leibniz retombe pleinement sur les problèmes stoïciens. En quel sens ? Le Stoïcisme, précisément en fonction de la logique de l'événement qu'il était en train de fonder, le Stoïcisme devait se heurter à un problème passionnant, et vous allez voir dès lors comme les principes et la liberté forment un problème où tout est noué, lié. Ils devaient tomber fatalement devant un problème concernant ce qu'on appelait les événements futurs. Quel est le sens d'une proposition du type [34 :00] "une bataille navale aura lieu demain" ? C'est le célèbre problème qui, avec les Stoïciens, recevra le nom des *futurs contingents*. En d'autres termes, une proposition comme "une bataille navale aura lieu demain", est-elle vraie ou fautive, ou bien ni vraie, ni fautive ? Voyez, que la liberté, le problème, c'est une manière de poser le problème de la liberté. Or, Leibniz retrouvera, et ce sera sans doute le premier à retrouver intégralement ce problème des futurs contingents, à quel point, c'est une logique de l'événement, et pas une logique de l'attribut. [35 :00]

Et la grande critique que font les Stoïciens d'Aristote, c'est d'avoir complètement méconnu le statut, le mode d'existence de l'événement. L'événement est irréductiblement un attribut de la chose. L'événement est inséparable du verbe en tant que tel. Aussi, ça implique alors toute une grammaire, toute une... S'il est inséparable du verbe en tant que tel, je ne peux pas traduire "je cours" par "je suis courant", je ne peux pas traduire "j'écris" par "je suis écrivant". Vous comprenez bien qu'il y a là une manière de réduire l'événement à ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire à une simple qualité. Bien. [36 :00]

C'est compris ? Où j'en suis pour le moment, uniquement à ça : la raison suffisante est l'inclusion dans la notion, et surtout ne croyez pas que l'inclusion dans la notion implique la réduction du jugement au jugement d'attribution. Il n'y a aucune raison de le penser. Un point, c'est tout. Je n'en suis pas plus loin. En vertu de quoi je vous dis, est-ce que ça

va ? [Rires] Oui ? Ça va ? Je voudrais que ce soit très clair, eh ? C'est un peu abstrait. Bon, alors, continuons, continuons. [Pause]

La vérité d'une proposition, c'est l'inclusion du prédicat dans la notion. [37 :00] Et voilà, Leibniz nous dit – là, je vous demande... C'est presque... Aujourd'hui, notre séance, c'est presque pour numéroter les textes et ... -- Voilà que Leibniz nous dit : seulement, seulement, il y a deux sortes d'inclusion, il y a deux sortes d'inclusion du prédicat dans la notion, et ces deux sortes correspondent à deux types de proposition. [Pause]

Première sorte – là, c'est des questions de terminologie, donc il faut bien les fixer, mais vous allez voir [Deleuze rit] ce n'est pas, ce n'est pas tellement possible – il nous dit : dans le premier cas, l'inclusion [38 :00] est *expresse*. [Pause] En latin, quand dans les textes latins, il emploie l'adverbe *expresse*. L'inclusion est *expresse*. Les propositions correspondantes ou les vérités correspondantes sont des *vérités d'essence*. Ce sont des vérités d'essence, une essence. Elles ont pour caractère ceci : que le contraire implique contradiction. [39 :00] Exemple : 2 plus 2 font 4, ou plutôt il ne dit pas ça ; il dit : 2 et 2 sont 4, 2 et 2 sont 4. Bon. [Pause]

Deuxième sorte d'inclusion : là, l'inclusion est, en latin, *implicite*, [40 :00] *implicite*. Elle est *implicite*. En français, dans les textes français, *virtuelle*, et cette fois, ça concerne ce qu'il appelle les *vérités d'existence* ou *de fait*, ou *d'événement*. *Le fait est que...* Vérité d'existence ou de fait ou d'événement. [Pause] Et le contraire n'implique pas contradiction. [41 :00] Exemple : César passe le Rubicon. J'écris. Adam a péché. Voyez, tout ça, c'est des événements. [Pause] Bien.

A partir de là, ça paraît relativement simple. Cette distinction des vérités d'essence et des vérités d'existence, des deux types d'inclusion, on va se trouver à nouveau devant un nid de difficultés, si on regarde les textes, si vous attachez de l'importance à la lettre des textes. [42 :00] Difficultés, pourquoi ? C'est très curieux l'expression qui apparaît dans le français, virtuel, car si l'inclusion est virtuelle dans les jugements d'existence, c'est-à-dire *si* passer le Rubicon est un prédicat, qui n'est que virtuellement contenu, inclus dans la notion de César, il faut croire, en revanche, que dans les vérités d'essence l'inclusion est actuelle. Comment ça se fait[-il] que Leibniz ne le dit jamais ? A première vue, s'il s'agissait de développer une opposition entre vérités d'essence et vérités d'existence, [43 :00] eh ben, l'opposition actuel-virtuel, puisque l'inclusion est dite virtuelle dans les vérités d'existence, on s'attendrait à ce qu'il y ait une opposition actuel-virtuel. Or non, il ne nous le dit pas du tout. Bon, l'opposition est exactement entre *expresse* et *implicite*. *Implicite*, c'est virtuel ; *expresse*, c'est explicite. Bon.

Il y a déjà là un petit quelque chose qui nous trouble : virtuel, virtuel, qu'est-ce que c'est ça, ce mot "virtuel" ? Dans Leibniz, il n'éprouve pas le besoin de l'opposer à actuel. Je vais vous dire pourquoi il ne peut pas l'opposer à actuel – alors pourquoi [44 :00] est-ce qu'il emploie virtuel, ça serait une autre question. Il ne peut pas l'opposer à actuel parce que, pour une raison simple, c'est que chez Leibniz, tout est actuel, et tout est en acte. A quelque niveau que ce soit, dans les essences, dans l'existence, tout est en acte. Mais alors, pourquoi, pourquoi alors du virtuel ? Il dit bien "virtuel", mais il faut croire qu'il

comprend virtuel en un sens très particulier. A nous de le trouver. En tout cas, ça ne voudra pas dire en opposition à actuel. Donc, s'il n'oppose pas actuel et virtuel, c'est pour une raison simple. C'est que quand il emploie le mot virtuel, il ne l'oppose pas à actuel parce que tout est en acte, même le virtuel. Alors cela nous soulage, mais cela n'explique pas grand-chose. Continuons.

On pourrait dire pour mieux comprendre, et ça a été dit mille fois, [45 :00] pour mieux comprendre la distinction des deux types d'opposition, celle à inclusion *expresse*, ou celle à exclusion, virtuelle, *implicite*, on pourrait dire, bon, ce n'est pas difficile. Dans un cas, l'inclusion peut être dégagée à l'issue d'un nombre d'opérations fini, et dans l'autre cas, l'inclusion ne peut être dégagée qu'à l'issue d'un nombre infini d'opérations. [Pause] Ce qui reviendrait à dire, dans le cas des vérités d'essence, l'analyse qui montre l'inclusion [46 :00] du prédicat dans le sujet – c'est une analyse qui montre cette inclusion, évidemment – eh bien, dans le cas des vérités d'essence, l'analyse qui montre l'inclusion du prédicat dans le sujet est finie, et dans le cas des vérités d'existence, il faut une analyse infinie pour montrer l'inclusion du prédicat, passer le Rubicon, dans le sujet César, la notion de César. [Pause] Eh ben, oui, pourquoi pas ? Allons, ça ne va pas. On ne peut pas dire ça. ... [Interruption de l'enregistrement] [46 :33]

Partie 2

... Accordez-moi, même si on ne comprend pas du tout encore ce que ça veut dire, qu'elles (les vérités d'essence) sont très proches de Dieu. Pourquoi ? Elles font évidemment partie de l'entendement de Dieu. [47 :00] D'une certaine manière très floue, je pourrais dire qu'elles appartiennent à Dieu, beaucoup plus prochainement, que les vérités d'existence. Sans doute, toute vérité appartient à Dieu, mais les vérités d'essence, elles appartiennent à Dieu beaucoup plus immédiatement. Elles sont beaucoup plus proches de Dieu. Elles font partie de son entendement, tandis que les vérités d'existence, vous sentez déjà comment il va distribuer les choses. Les vérités d'existence, sans doute elles font partie de l'entendement, mais d'une autre partie de l'entendement de Dieu, et surtout elles mettent en jeu sa volonté, tandis que les vérités d'essence, elles ne mettent pas en jeu la volonté de Dieu. Elles font partie du plus profond de son entendement. Or Dieu, c'est l'être infini par excellence. [48 :00] Peu importe, on lui accorde tout ça.

Dès lors, comment voulez-vous que les vérités d'essence se définissent par le nombre fini des opérations que leur inclusion implique, que le dégagement de leur inclusion implique ? Ce n'est pas possible. Je ne peux pas dire, les propositions d'essence sont celles où le prédicat est inclus dans le sujet par et à l'issue d'un nombre fini d'opérations. Je ne peux pas. Il y a quelque chose qui ne va pas. Il y a quelque chose qui serait très profondément choquant puisque les vérités d'essence sont dans l'entendement de Dieu qui est la créature infinie par excellence, et puisque, bien plus, l'infini est une... Le fini pour Leibniz est une imperfection. [49 :00] Le fini est une imperfection. Comment voulez-vous que les vérités d'essence qui sont des vérités supérieures, du type 2 et 2 font 4, se définissent par leur finitude ? Ce ne serait pas sérieux. Ce ne serait pas raisonnable du tout, ça. En d'autres termes, *je ne peux pas définir* les vérités d'essence par le nombre fini des opérations que solliciterait leur inclusion.

D'autre part, est-ce que je peux définir les vérités d'existence par le virtuel, au sens courant du mot "virtuel", c'est-à-dire par l'indéfini ? Ça reviendrait à dire [50 :00] que l'inclusion du prédicat dans le sujet dans les vérités d'existence irait à l'infini. Il y aurait toujours un intermédiaire. De plus, c'est quand j'arriverais à l'intermédiaire, il y aurait un autre intermédiaire. Pour relier "Passer le Rubicon" au concept de César, il y aurait une série indéfinie. Non, encore une fois, je ne peux pas le dire. Je ne peux pas le dire puisque, pour Leibniz, il n'y a que de l'infini, et pas de l'indéfini. Et en plus, il faut attendre Kant pour donner à l'indéfini un statut, et il le fera contre Leibniz. Donc, impossible de dire ça, impossible. [51 :00] Et pourquoi [est-ce] impossible de dire ça ? Parce que si je disais c'est indéfini, je voudrais dire que c'est indéfini pour moi, mais Dieu, lui, *voit*. Je dirais [que] Dieu, lui, voit très bien. L'inclusion de "passer le Rubicon" dans César, moi, je ne le vois pas parce que c'est indéfini pour moi. Mais Dieu voit, lui, et c'est là que Leibniz est très rigoureux. On ne peut pas dire ça.

Dans un texte très beau qui s'appelle *De la liberté*, Leibniz nous dit, ben non, "Dieu pas plus que nous ne voit [52 :00] la fin de l'opération ou la résolution". Pourquoi ? Parce que par définition, il n'y a pas de fin. L'inclusion de passer le Rubicon dans César ou dans le concept de César va à l'infini, mais il en est ainsi pour Dieu comme pour l'homme. Le texte-là est très important parce que, en effet, c'est une... Leibniz là a l'avantage de dénoncer un contresens qu'on risquerait toujours de faire. La résolution, c'est-à-dire la résolution du prédicat dans le sujet, [53 :00] dans le concept du sujet, la résolution de passer le Rubicon dans César, la résolution procède à l'infini dans le cas des vérités d'existence. La résolution procède à l'infini, c'est-à-dire que *Dieu seul voit*. Dieu seul voit. Il [Leibniz] ajoute : "non pas certes la fin de la résolution." Voyez, si la résolution était indéfinie, je pourrais dire [que] Dieu, lui, voit la fin. Mais non. La résolution va à l'infini ; elle procède à l'infini. Dès lors, Dieu seul voit, non pas certes la fin de la résolution, fin qui n'a pas lieu. [54 :00] Si la résolution va à l'infini, elle n'a pas de fin. Donc pas plus Dieu que nous ne peut voir la fin ; simplement, je peux dire que Dieu est comme un poisson dans l'eau dans l'infini, tandis que nous, on est tout perdu dans l'infini. C'est la seule différence. Mais il ne voit pas plus la fin. Par définition, l'infini, c'est ce qui n'a pas de fin. Donc, Dieu seul voit, non certes la fin de la résolution, fin qui n'a pas lieu, "mais cependant il voit la connexion des termes", passer le Rubicon et César, "il voit la connexion des termes comme l'enveloppement du prédicat dans le sujet," [Pause] comme l'enveloppement du prédicat dans le sujet. [Voir à ce propos Le Pli, p. 56, note 4]

Bon, [55 :00] ça nous donne une petite indication, une petite lueur. On a vu toutes les manières déjà dont on ne pouvait pas comprendre tout ça. Voyez, ça commence à s'accumuler, les manières. On ne peut pas comprendre Leibniz comme s'il réduisait l'événement à l'attribut. On ne peut pas comprendre la distinction des deux inclusions comme si la première était finie – c'est faux – et comme si la seconde était indéfinie – c'est faux. Mais, d'après ce texte que je viens de lire, qu'est-ce qu'il faudrait dire ? L'inclusion, c'est un enveloppement. 2 et 2 enveloppent 4. Voilà les deux types d'inclusion. 2 et 2 enveloppent 4, [56 :00] César, le concept de César enveloppe le passage du Rubicon, enveloppe passer le Rubicon. [Pause] Je dirais que dans le premier

cas, des vérités d'essence, l'inclusion ou l'enveloppement est, ça a l'air de ne rien nous rien apporter, alors on peut y aller. Je peux dire, dans le cas des vérités d'essence, l'inclusion se laisse déplier. L'inclusion est dépliable, développable. Dans le cas des vérités d'existence, il y a bien inclusion, mais elle ne se laisse pas déplier. [57 :00] Elle reste enveloppée. Elle est indépliable. "Dieu voit non certes la fin de la résolution", mais il voit l'enveloppement. Il ne nous dit pas qu'il développe, tandis qu'au niveau des vérités d'essence, l'enveloppement se laisse développer. Il y a des vérités développables et des vérités qui restent enveloppées. [Pause]

Bien, c'est juste un petit... Qu'est-ce qu'on va pouvoir tirer d'une indication aussi mince et puis aussi métaphorique, développer, envelopper, tout ça ? Qu'est-ce que c'est des inclusions qui se laissent développer, déplier, et des inclusions qui ne se laissent pas déplier ? Vous sentez peut-être que cela nous oriente vers la nécessité de faire une logique [58 :00] de l'inclusion de telle manière que l'on soit amené à distinguer des types d'inclusion. Et voilà que tout rebondit. Dès lors, il va falloir se pencher de nouveau sur la distinction des deux types de vérité. Et voilà que dans le texte *De la liberté* auquel je faisais allusion tout à l'heure, il nous arrive à peine à... On croyait que les choses vont un tout petit peu s'éclaircir. Il arrive quelque chose qui est pour nous terrible, c'est terrible ça. [Deleuze cherche dans le texte en parlant]

Dans *De la liberté*, il recommence son histoire ; il y a deux sortes de vérité, des vérités d'essence et des vérités d'existence, c'est-à-dire il y a deux sortes d'inclusion. [59 :00] Bon, d'accord, et là il nous dit, en gros, oui, il y a les inclusions dépliables et les inclusions indépliables. Oui. Et puis, il nous dit, on va regarder un peu le premier cas, les vérités d'essence avec les inclusions dépliables. Il nous dit, il faudrait même là-dedans, il faudrait distinguer des cas très différents. On dit, tant mieux ; plus il y aura de distinctions, mieux c'est. Puis, il continue : il dit, il y a deux cas, il y a au moins deux cas dans les vérités d'essence. Vous voyez, ce n'est plus les deux cas, vérités d'essence et vérités d'existence, mais c'est deux cas dans les vérités d'essence. Il nous dit, il y a un cas [60 :00] où l'inclusion est explicite, et un cas où l'inclusion est seulement implicite et virtuelle. [Pause] Je lis très vite parce que ... Je lis vite d'abord parce que c'est un premier point de repère. On va revenir au texte. Ecoutez-moi.

"Démontrer" (il s'agit des vérités d'essence), "démontrer n'est pas autre chose que résoudre les termes d'une proposition et substituer aux termes définis sa définition." Peu importe, tout ça, vous vous laissez aller, vous ne vous demandez pas ce que ça veut dire. [61 :00] "On dégage donc la coïncidence du prédicat avec le sujet dans une proposition réciproque." Bon. "Mais dans les autres cas", mais dans les autres cas : comprenez bien, il ne s'agit pas des vérités d'existence ; il s'agit d'un autre cas des vérités d'essence. Le texte à cet égard ne laisse aucun problème puisque les vérités d'essence [logiquement, Deleuze veut dire vérités d'existence], elles seront traitées dans le paragraphe suivant. Tout ce paragraphe concerne explicitement les vérités d'essence. Il se met à distinguer deux cas.

Premier cas, "démontrer n'est pas autre chose que résoudre les termes d'une proposition et substituer aux termes définis sa définition." On trouve ainsi "la coïncidence du prédicat

avec le sujet dans une proposition réciproque." Mais dans les autres cas, "c'est au moins extraire une inclusion, c'est au moins extraire une inclusion de telle sorte que ce qui était virtuel dans la proposition et contenu dans une certaine puissance se trouve rendu par la démonstration évident et exprimé." Il va donner un exemple ; par exemple, donc, pour ces cas d'inclusion dite virtuelle, "par exemple, si nous entendons par nombre ternaire ou sexaire ou duodénaire celui qui peut être divisé par 3, 6 ou 12" – un nombre ternaire, c'est par exemple 9 qui peut être divisé par 3 [63 :00], eh... un nombre sexaire, c'est un nombre comme 24, par exemple, qui est divisible par 6, etc. Eh bien, "si nous entendons par nombre sexaire ou ternaire ou duodénaire celui qui peut être divisé par 3, 6, ou 12, on peut démontrer cette proposition : tout nombre duodénaire" (divisible par 12) – on peut démontrer cette proposition – "tout nombre duodénaire" (divisible par 12) "est sexaire" (divisible par 6), et il va faire la démonstration à laquelle nous reviendrons tout à l'heure. Vous voyez, nous sommes en plein dans les vérités d'essence. Or, nous dit-il, c'est un cas spécial des vérités d'essence où l'inclusion est seulement virtuelle ou implicite. [64 :00]

Alors, vous comprenez, c'est une grande joie quand on tombe sur un texte comme ça parce qu'il n'y a rien à faire. [Deleuze rit] Je me dis, bon, on avait cru comprendre. Si vous comparez – là, je ne voudrais pas qu'on en perdrait trop de temps, mais ceux qui veulent le faire se rapporteront aux *Discours de métaphysique* où, dans les *Discours de métaphysique*, tout est très ferme -- virtuel se dit pour les propositions d'existence, et explicite ou *expresse* pour les propositions d'essence, un point, c'est tout. Ça, c'est les *Discours de métaphysique*. Le traité *De la liberté* reprend la distinction des deux sortes de vérité, mais il faut croire que ça se complique puisqu'il distingue aussi fermement que [dans] les *Discours de métaphysique* [65 :00] les deux types de vérité. Seulement, il emploie le mot "*implicite*" ou "virtuel" pour un cas de vérités d'essence. Vous comprenez ? Ce qui me fait dire d'avance, il n'y a pas seulement deux types d'inclusion. Il faudra bien qu'on en trouve trois, trois types d'inclusion. [Pause] Trois types d'inclusion... Même peut-être plus. [66 :00] Bon. Même peut-être plus. Ce serait encore mieux s'il y en avait plus. Alors, on va en trouver quatre... Quatre, [Rires] Quatre types d'inclusion.

Voilà. Est-ce que ça va ? C'est très abstrait, mais ça redeviendra concret. C'est aujourd'hui où j'ai besoin de beaucoup d'abstractions.

Voyez ce qu'il veut dire ? Je précise, voilà pour les grandes distinctions, vérités d'essence, vérités d'existence. Je ne l'ai pas assez dite concrètement. Il dit, ben oui, dans le cas des vérités d'essence, le contraire est impossible, c'est-à-dire le contraire est contradictoire, contradictoire en soi. [67 :00] Que 2 et 2 ne fassent pas 4, c'est contradictoire. C'est impossible, tandis que dans le cas des vérités d'existence, non, que Adam n'ait pas péché, ce n'est pas contradictoire. Je peux très bien concevoir Adam ne péchant pas. Je ne peux pas concevoir un cercle carré ; je ne peux pas concevoir 2 et 2 font 5. Je peux le dire, mais je ne mets rien là-dessous. Tandis que je peux très bien concevoir Adam ne péchant pas. Ça, il faut que vous l'ayez bien présent ; c'est une des bases de la distinction des deux sortes de vérité.

Bon alors, je reviens à ma nécessité. C'est juste... [68 :00] il y a juste un moment pénible là, aujourd'hui, là, ce matin. C'est le moment pénible que j'affronte très vite, que je vous... que je voudrais vous asséner très vite parce qu'il est indispensable. Au besoin, vous voyez ce que vous allez en garder.

Je reviens aux vérités d'essence. Je dis, bon, il y a inclusion, mais inclusion de quoi dans quoi ? 2 et 2 sont 4, c'est quoi ? Qu'est-ce que c'est l'inclusion ? Eh ben, Leibniz nous dit une chose très simple, et Dieu, cela aura de l'importance pour la logique moderne. Il nous dit, démontrer, ça veut dire quoi ? Les vérités d'essence, c'est les vérités démontrables. Démontrer, c'est quoi ? Démontrer, c'est définir, c'est-à-dire c'est enchaîner des définitions. Et [69 :00] les mathématiques, c'est un enchaînement de définitions. Qu'est-ce que c'est qu'une définition ? Voilà, ça va être notre premier type d'inclusion ; on ne pensait pas tomber dessus si vite. Je dirais qu'une définition, c'est une *inclusion réciproque* ; c'est une inclusion réciproque. Il y a inclusion réciproque entre le défini et la définition. [Pause] Enchaîner les définitions, c'est démontrer. Qu'est-ce que ça veut dire ? Eh bien, c'est déplier une série d'inclusions ; [70 :00] [Pause] c'est déplier une série d'inclusions *réciproques*. Exemple – il aime bien les exemples scolaires, les exemples mathématiques scolaires – il dit, comment démontrer que 2 et 2 sont 4 ? [Voir] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, où l'on va voir livre IV, chapitre 7, où l'on va voir ce que c'est qu'une démonstration, c'est-à-dire un enchaînement de définitions. Il s'agit de démontrer que 2 et 2 sont 4, voilà.

Première définition : [71 :00] 2 est 1 et 1 ; 2 est 1 et 1. Vous me direz, qu'est-ce que ça veut dire ? Il se moque de nous ; c'est la définition de 2, oui, 1 et 1. Cela a l'air de rien, ça, et si vous réfléchissez, pourquoi est-ce que, alors, pourquoi [est-ce que] je ne dis pas plutôt, eh, 2, c'est 6 divisé par 3 ? [Rires] Ça pourrait être la définition. Je peux même faire une axiomatique, où je définis 2 par, s'il est divisé par 3, à seule condition, c'est que je peux définir 6 et 3 sans tout ça, à ce moment-là, ça serait très... Je peux toujours... Je peux faire n'importe quoi. [72 :00] Mais non, ce n'est pas n'importe quelle définition. Lorsque je dis 2 est 1 et 1, pourquoi ? C'est une définition *réelle*, tandis que lorsque je définis 2 par le produit de la division de 6 par 3, ce n'est pas une définition réelle, c'est une définition nominale, de la forme j'appelle 2 ceci. Quelle est la différence entre une définition réelle et une définition nominale ? Tout ça, ce sont des choses qu'il faut savoir par cœur. Une définition nominale, c'est une définition qui permet de reconnaître son objet ; une définition réelle, c'est une définition qui montre la possibilité de son objet. Remarquez que dans le problème compliqué des rapports démonstration-définition, [73 :00] dans la plupart des cas, nous sommes amenés à démontrer qu'une définition est réelle. Il faut montrer qu'une définition montre la possibilité de son objet.

Pourquoi est-ce que "2 est 1 et 1" est une définition réelle, et la seule définition réelle de 2 ? Je vous en fais subir... Eh ben, c'est tout simple ! C'est parce que vous la définissez par *les nombres premiers que 2 enveloppe*. Vous définissez 2 par facteurs premiers, 1 et 1. [Pause] Eh ? Il n'y a pas d'autre définition de 2 par facteurs premiers, [74 :00] sauf par lui-même, on va le voir, par lui-même. Ça sera l'idée de Leibniz : pour obtenir des définitions réelles de nombres, il faut les décomposer en facteurs premiers ; il faut les décomposer en nombres premiers. Quand vous décomposez un nombre en nombres

premiers, vous avez la définition réelle du nombre. Donc, définition : 2 est 1 et 1. Voilà. Il faut bien que vous le notiez si vous voulez bien suivre parce que cet exemple si simple... [*Deleuze ne continue pas la phrase*]

Deuxième définition : 3 est 2 et 1, [75 :00] là aussi, c'est une définition de 3. Pourquoi ? Parce que c'est la décomposition de 3 en facteurs premiers. Troisième définition : 4 est 3 et 1, là aussi décomposition en facteurs premiers. Ce sont trois d définitions.

Je dis démontrer, c'est enchaîner les définitions. En effet, nous démontrons que 2 et 2 sont 4. Comment est-ce qu'on le démontre ? Première proposition : "2 et 2" est 2 est 1 et 1, en vertu de la définition 1. – Oui, ça n'a pas de sens si vous ne le notez pas ; ou bien vous écoutez vaguement, [76 :00] ou bien vous notez. Vous avez noté les trois définitions ? Je n'ai pas besoin de les relire ? Première définition : 2 est 1 et 1 ; deuxième définition : 3 est 2 et 1 ; troisième définition : 4 est 3 et 1. -- Démonstration, première proposition : "2 et 2" est 2 est 1 et 1, en vertu de la définition 1. En effet, dans 2 et 2, vous gardez un 2 et l'autre 2, vous mettez le défini... [*Deleuze se corrige*] le définissant, c'est-à-dire 1 et 1. "2 et 2" est 2 et 1 et 1, en vertu de la définition 1. Deuxième proposition : "2 et 1 et 1" est [77 :00] 3 et 1, en vertu de la définition 2, [*Pause*] "2 et 1 et 1" est 3 et 1, en vertu de la définition 2. Troisième proposition : "3 et 1" est 4, en vertu de la définition 3.

Ça rime à quoi, ça ? Sentez qu'on est dans une atmosphère complètement moderne. Je veux dire que c'est vraiment la logique moderne. C'est la logique moderne, en effet. Il faudra au besoin des pages ; il faudra un recel [*cache*] des pages et des pages pour que... [78 :00] pour démontrer les choses du type 2 et 2 font 4. Et Leibniz est très important, je veux dire, à cet égard parce qu'il y a toutes sortes de polémiques avec les mathématiciens de l'époque. Leibniz tient énormément à ceci : la tentative de démontrer les actions valables. Alors, beaucoup de mathématiciens de l'époque disent "2 et 2 font 4", c'est une action valable. Non, pas du tout. Il veut sa chaîne de définitions, et il veut l'idée – alors l'idée absolument moderne si vous pensez à toute la logique actuelle – que la démonstration, c'est un enchaînement de définitions. On peut dire même que c'est comme l'acte de fondation de la logique moderne.

Je dirais donc que à ce niveau, qu'est-ce que j'ai fait ? Bien, je vais de définition en définition. J'enchaîne les définitions, chaque définition étant une inclusion réciproque, [79 :00] inclusion réciproque du défini et de la définition. D'accord ? Bon. Enchaîner les inclusions réciproques, c'est ça, démontrer. Mais jusqu'à quel point [est-ce que] je les enchaîne ? Ça se complique, ça. Pourquoi ? Parce qu'il faudra bien que j'arrive à des termes premiers. Il faudra bien que j'arrive à des termes premiers. [*Pour tout ce développement, voir Le Pli, pp. 57-58*]

Qu'est-ce que c'est que les termes premiers, les termes ultimes ? Et pourquoi [est-ce qu'] il faudra bien... ? Des termes ultimes, ben, ce sont des termes qui ne sont plus définissables, des termes qui ne sont plus définissables. [80 :00] Qu'est-ce qu'un terme qui n'est plus définissable ? C'est un terme qui n'est rien d'autres qu'identique à soi-même. Je ne peux pas le définir. Pourquoi est-ce que je ne peux pas le définir ? Parce

qu'il n'inclut que soi. Un terme qui n'inclut que soi ne peut pas être l'objet d'une inclusion réciproque. Un terme, qui n'inclut que soi, je dirais qu'il renvoie à une *auto-inclusion*. Il n'inclut rien d'autre que soi. A est A, c'est un Identique. Un Identique est une *auto-inclusion*, [81 :00] et vous devez définir et vous devez distinguer les définitions qui sont des inclusions réciproques et les Identiques qui sont des inclusions, des auto-inclusions, dès lors, indéfinissables. Un Identique est indéfinissable. D'où le thème chez Leibniz, dans les vérités d'essence, tout procède par définitions et Identiques. [Pause] Voyez, ce qu'il veut dire ? Ben oui, tout n'est pas définissable. Il y aura bien des premiers termes. Un terme indéfinissable est un terme qui n'inclut que soi-même. Exemple : [82 :00] voyons si on peut donner des exemples. Eh ben, un terme qui n'inclut que soi-même, c'est ça qu'on va appeler un Identique. Peut-être 1 est dans ce cas. [Pause] Peut-être que 1, c'est un Identique. [Pause] Bon, pourquoi ? Je continue à rêver qu'un Identique n'inclut que soi, auto-inclusion. [Pause]

Dès qu'il est très, très jeune, Leibniz y conçoit ce qu'il appelle la Combinatoire, [83 :00] et la Combinatoire, c'est quoi ? C'est non pas définir, mais déterminer les Identiques. Je précise, on verra ce que ça veut dire ; je précise : dans un domaine considéré, par exemple, les Identiques en géométrie, en d'autres termes, les auto-inclusions, les notions indéfinissables, il en fait la liste.

Supposons, point, [Deleuze va au tableau et dessine] voyez, le point, supposons que ce soit un indéfinissable, une auto-inclusion. Ligne, ligne, ce ne serait pas une auto-inclusion si je peux définir la ligne comme [84 :00] ou par -- je dis n'importe quoi -- une succession de points. Encore que, succession alors, c'est qu'il y a un indéfinissable à moins que je puisse le définir, une succession. Mais à ce moment-là, je pourrais définir succession à condition de dégager d'autres indéfinissables, d'autres Identiques. Je peux considérer que dans un domaine considéré -- je dis bien, l'expression que j'emploie dans un domaine considéré reste absolument vide de sens pour le moment, je l'emploie nominalement pour essayer de débrouiller un peu -- je dirais, ben, il y a des indéfinissables géométriques. Je les appelle *notions de première classe*. [Pause] Mettons, je dis au hasard : point, contigüité, distance -- peut-être que c'est des notions, [85 :00] peu importe les notions que je donne -- unité. Peut-être c'est des notions indéfinissables, supposons. Voyez, j'ai ma liste. On a les papier de jeunesse de Leibniz où il fait sa Combinatoire, et le seul exemple qu'on ait de Combinatoire développée, c'est précisément à propos de la géométrie où, je ne sais plus, je ne me souviens plus très bien, il y a 25 ou 30 notions indéfinissables comme point de départ. C'est les notions de classe 1.

Notions de classe 2 : quantité, par exemple. Est-ce que quantité, c'est un indéfinissable ou pas ? Tout ça... Encore une fois, ça ne change rien parce que vous avez le choix. Vous pouvez toujours dire, ah moi, ben non, dans mon axiomatique, dans ma Combinatoire, je vais définir la quantité, c'est possible. A ce moment-là, [86 :00] vous le ferez avec des notions qui elles-mêmes ne sont pas définissables à l'infini. Il faudra bien que vous arrêtez parce que vous n'arrivez qu'à des notions qui n'incluent qu'elles-mêmes, par exemple, pour les nombres, 1. 1 n'inclut que soi. 1, je dirais, c'est l'Identique du nombre, c'est l'auto-inclusion. Mais à partir du 1, après le 1 viennent les inclusions réciproques.

Par exemple, 2 est 1 plus 1, 2 est 1 et 1, ça c'est une inclusion réciproque. Et en effet, les notions de la classe 2 dans la Combinatoire, elles seront obtenues en combinant deux notions de la classe 1. [87 :00] Là, il y aura des inclusions réciproques dès la classe 2.

Les notions de la classe 3, elles seront obtenues – là, si vous avez compris, ça va être lumineux pour vous ; vous allez voir à quel point ça va faire une jolie Combinatoire – les notions de la classe 3 vont être obtenues ou bien en combinant trois notions de la classe 1 ou bien en combinant une notion de la classe 1 et une notion de la classe 2. [Pause] Bon, voilà tout ça.

Revenons aux Indéfinissables. Si on revient aux Indéfinissables, qu'est-ce que c'est que ces Indéfinissables à auto-inclusion ? [88 :00] Leibniz leur donne un nom. Comme on aura besoin de ce nom, ce sont les "notions primitives simples", ce sont les "notions primitives simples", c'est-à-dire ce sont les premiers concepts, les fondements de toute chose, ou les racines de toute chose, ou la source de toute chose, dit-il. [Pause] Je dis ça parce que, comprenez, là aussi, si vous comprenez ça, vous comprendrez un peu de tout. On n'en est plus... on n'en est plus du tout... vous comprenez....

Dans la philosophie, quand ce n'est pas celle [89 :00] des grands philosophes, on ne nous parle pas du principe d'identité. Mais ce n'est pas ça, le principe d'identité. A est A, on nous dit A est A, mais voyez bien, il ne faut pas dire le principe d'identité ; il faut dire les Identiques. Le principe d'identité, il est immédiatement pluriel, en tout cas, chez Leibniz puisque l'identité, c'est le caractère de l'auto-inclusion, et que qu'est-ce que c'est que l'auto-inclusion ? C'est le caractère d'un terme qui n'inclut que lui-même. Il y a donc autant d'Identiques qu'il y a de termes à auto-inclusion. Il ne faut pas dire le principe d'identité ; il faut dire les Identiques. Les Identiques, ils sont les notions de la classe 1, c'est-à-dire les "notions primitives simples". [90 :00]

Vous me direz, s'il n'y avait pas d'Identiques ? Ah ha, hee hee, oui, [Rires], s'il n'y avait pas d'Identiques. Eh bien, il y en a, et pourquoi [est-ce qu'] il y en a ? Je vais vous le dire, je vais vous dire, mais il faut attendre un peu parce que continuons à rêver un peu sur les Identiques. Quand on ne sait pas, c'est très curieux, ces trucs-là, les Identiques, source de toute chose, encore une fois au fond de l'entendement de Dieu. Au fond de l'entendement de Dieu, il n'y a pas le principe d'identité. Sinon, on ne comprendrait rien à la belle formule de Leibniz, Dieu calcule le monde... Le monde, qu'est-ce qu'il y a de plus ? Le monde, *mundus* en latin, il nous dit, *mundus fit*, c'est-à-dire le monde arrive, le monde *fait* l'événement. Il ne nous dit pas que le monde est un attribut de Dieu. [91 :00] Ça serait Spinoza, et justement, il ne veut pas être Spinoza ; il veut que le monde soit un événement.

Alors bon, revenons, les Identiques, les Identiques, au fond de l'entendement de Dieu. Au fond de l'entendement de Dieu grondent les Identiques à auto-inclusion. Ah, qu'est-ce que c'est ? Mais quel rapport y a-t-il entre deux Identiques ? Justement, aucun, aucun. Pourquoi ? Parce que les rapports y commencent lorsque deux Identiques sont combinés. En d'autres termes, les rapports commencent avec l'inclusion réciproque, [92 :00] avec les définitions. Mais les Identiques, comme chacun n'inclut que soi-même, un Identique

n'a aucun rapport avec un autre Identique, ce que Leibniz exprime en disant dans un certain nombre de textes très, très précieux, parce qu'il fallait un mot, ils sont *disparates*, et absolument *disparates*. En d'autres termes, l'un d'eux ne contient rien qu'un autre contienne. C'est même la définition de l'Indéfinissable. Si l'un d'eux contenait quelque chose qu'un autre contient, il pourrait être défini. Mais précisément parce que chacun ne contient que soi-même, ils ne peuvent même pas se contredire. Ils sont absolument [93 :00] *disparates*. Ils ne peuvent être ni contraires, ni contradictoires. Ils ne peuvent pas s'exclure ; chacun n'inclut que soi-même. [*Interruption de l'enregistrement*] [1 :33 :10]

Partie 3

... La notion individuelle, c'est le mot, c'est le mot leibnizien. Mais à l'autre bout de la chaîne, il y a les notions primitives simples. Et vous vous rappelez les notions individuelles sont sans portes ni fenêtres, c'est-à-dire qu'elles sont incluanes. Rien ne leur arrive du dehors. A César, il arrive du dehors des choses, mais à la notion de César, rien n'arrive du dehors puisque tout est prédicable à la notion.

Eh ben oui, voyez, comme ça se fait. Les notions primitives simples, elles n'ont [94 :00] aucun rapport les uns avec les autres parce que chacune n'inclut que soi-même et ne contient que soi. Donc elles sont fermées les unes aux autres. Les notions individuelles à l'autre bout *incluent le monde entier* ; chacune inclut le monde. Elles incluent tout le monde, le monde entier, mais précisément parce que le monde entier n'existe que dans chacune. Elles aussi sont sans rapports les une avec les autres. Elles n'ont ni portes ni fenêtres, je veux dire, pour deux raisons opposées aux deux bouts de la chaîne. Les notions primitives et les notions individuelles se font écho exactement comme, [95 :00] depuis le début, je vous suggérais cet écho arithmétique, infini sur 1 et 1 sur infini.

Bon, mais, continuons. Ce sont les *disparates*. Dès lors, les Identiques ou les notions simples, les notions absolument simples, les Identiques, ben, ne peuvent pas être incompatibles les uns avec les autres. Etant absolument *disparates*, ils sont forcément compatibles. Pourquoi ? Ils ne pourraient être contradictoires, ils ne pourraient être contraires ou contradictoires que si l'on pouvait réduire l'un des deux à une notion qu'on affirmerait de l'un et que l'on exclurait de l'autre. Donc pour être contradictoire, il faudrait que ce ne soit pas une notion primitive. [96 :00] N'incluant que soi-même, les *disparates* sont forcément compatibles. N'ayant rien à voir les uns avec les autres, ils sont forcément compatibles.

Voyez donc, de la défi[nition]... Mais, alors dernier point, tout à fait essentiel : Pourquoi aller jusqu'aux Indéfinissables ? Là aussi, c'est une longue tradition philosophique : Pourquoi aller jusqu'à des Indéfinissables ? Eh bien, [*Pause*] ces Indéfinissables, ils avaient un nom jusque-là en philosophie. C'était des "prédicats ultimes", les prédicats au-delà desquels on ne peut pas remonter, [97 :00] et c'est ce qu'en philosophie depuis Aristote on appelait les *catégories*. En effet, chez Aristote, une catégorie, c'est quoi ? Les catégories, ce sont des termes *sans liens*, des termes sans liens, c'est-à-dire des *disparates*. On pourra dire d'eux que ce sont des termes tels que tout ce qui est, est l'un ou l'autre ; tout ce qui est, est l'un ou l'autre, de ces termes premiers. Tout ce qui est, si

vous voulez, se range sous l'une ou l'autre des rubriques catégories, catégoriales. Ou bien on pourra dire – et ça, ce sera bien la définition que donnera bien plus tard Kant – [98 :00] ce sont les prédicats de tout *objet* ; ce sont les prédicats de l'objet quelconque. Etre vert, c'est un prédicat. Quand je dis l'arbre est vert, c'est un prédicat.

Mais, mais, mais, mais, tout objet n'est pas vert, tandis que quand je dis substance, causalité, qualité, quantité – tout objet est substance, c'est-à-dire étant quelque chose de permanent qui subit des variations. Tout objet est substance. Tout objet a des qualités ; tout objet a une quantité ; tout objet a un lieu ; [99 :00] tout objet est dans un temps, etc. Les prédicats de l'objet quelconque, par opposition aux prédicats de l'objet déterminé, les prédicats de l'objet quelconque sont des catégories. Ce sont des termes sans liens les uns avec les autres. Ce sont de pures disparates. Aristote donnait la liste des catégories, dans le traité précisément *Des catégories*. Ça commençait par substance, quantité, qualité, etc. Il n'y en avait pas beaucoup. C'était des Indéfinissables. Bien. [Pause]

Alors, est-ce que c'est la même chose ? Est-ce que c'est les catégories que Leibniz appelle [100 :00] les primitifs simples, les notions primitives simples ? Ça y ressemble. Et pourtant, quelque chose s'est passé qui déplace tout. Pourquoi est-ce qu'il en faut ? Pourquoi est-ce qu'on ne va pas à l'infini dans les définitions ? Vous allez comprendre pourquoi. Qu'est-ce qui s'est passé depuis Aristote ? Ben, ce qui s'est passé, c'est toujours avec le Christianisme, les preuves de l'infini.

Qu'est-ce que c'est les disparates, les notions primitives simples chez Leibniz ? J'ai le sentiment que c'est ceci, c'est facile à voir : si quelque chose... Pour comprendre une notion quelconque, est-ce que c'est une notion primitive simple ou pas, il faut une épreuve. Ce qui va transformer le problème des catégories avec le Christianisme, c'est quoi ? C'est justement les preuves de l'infini, à savoir les notions simples, je crois, ce sont [101 :00] des formes directement élevables à l'infini. C'est la nouvelle définition, ou c'est la nouvelle détermination. Aristote, il veut chercher, lui, des expressions sans liens, sans liens les uns avec les autres, des disparates.

Mais, tout se passe comme si l'idée d'un Dieu infini change le problème, il me semble. Les disparates, les notions premières, ce sont des notions directement élevables à l'infini. Je dis, directement élevée ; ça se complique, tout ça, oui, parce que, bon, à supposer, il y a beaucoup de sortes d'infini ; il y a beaucoup de sortes d'infini. Vois la fameuse lettre de Spinoza sur l'infini, lettre dont Leibniz disait que [102 :00] c'était presque le meilleur texte de Spinoza et qu'il fallait tout en accepter. Spinoza distinguait des ordres d'infini : l'infini par soi-même, l'infini par sa cause, l'infini parce que dépassant tout nombre, etc. Il y a toutes sortes d'ordres d'infini.

Bien plus, encore une fois, pour le dix-septième siècle, il n'y a pas d'indéfini, et s'il n'y a pas d'indéfini, c'est simplement parce qu'il y a toute une série d'ordres d'infini. Bon, ben, il y a des choses... quelle que soit... Vous prenez une notion, c'est une épreuve, ça, et vous vous demandez, est-ce qu'elle est directement – c'est-à-dire par soi-même – élevée à l'infini ? Vous dites, le monde, le monde. Je peux concevoir le monde comme une série infinie, série infinie d'événements. Ah oui, mais [103 :00] il est élevée à

l'infini, mais – ne vous occupez pas de est-ce qu'il est infini ou pas ; vous vous occupez de la notion, et uniquement de la notion – alors vous vous dites, la notion du monde, est-ce que je peux la penser comme infini sans contradiction ? Vous ne demandez pas ce qui se passe, effectivement ; est-ce que je peux la penser comme infini sans contradiction ? Ah, oui, mais je ne peux le faire que par l'ordre des causes, c'est-à-dire ce sera un infini par sa cause. Puis, ça bon, oui, peut-être... Ah bon, si c'est ça, ce ne pas une notion première. J'appellerai notion première toute notion que je ne peux pas la penser, uniquement par la pensée, que je peux concevoir comme directement infinie, c'est-à-dire directement éleuable à l'infini. [104 :00]

Autre exemple : le blanc. Est-ce que je peux dire un blanc infini, quelque chose d'infiniment blanc ? Ah, peut-être pas, non, pourquoi ? Parce que ce serait quoi ? Enfin, quelque chose résiste ; je me dis, peu importe. Cet exemple même, il est pris par Leibniz dans les *Nouveaux essais* ; c'est pour ça que je... Peut-être, il n'y a pas de plus grand degré. Est-ce que c'est un degré ? Ah, quel est le rapport... Enfin, tout ça, c'est une couleur, une couleur infinie. Peut-être pas. Si j'arrive à montrer en effet que dans la notion de couleur même, il y a la marque d'une finitude, c'est-à-dire la référence de vibrations, d'oscillations [105 :00] à... aux organes des sens d'un être vivant, je ne peux pas penser une couleur infinie, et c'est marqué par la finitude d'une réception sensible.

Mais alors la couleur implique quoi ? Voyez, marche la notion première ; elle implique l'étendue. Est-ce que je peux parler d'une étendue infinie ? Ah ben, Descartes en parlait, et comme par hasard, il traitait l'infini, l'étendue comme une substance. Est-ce que je peux parler d'une étendue infinie ? Bon, mais de quel ordre d'infini ? Si je peux penser sans contradiction une étendue directement infinie, très bien. C'est une notion simple. Leibniz montrera – c'est-à-dire, c'est un Identique. Leibniz montrera que pas du tout, que Descartes [106 :00] n'a pas du tout compris le problème des Identiques et que l'étendue ne peut pas être pensée comme directement éleuable à l'infini. Il faudrait autre chose. Bon, mais mettons... Voyez le sens de cette recherche. Alors, je continue.

Entendement, volonté : est-ce que c'est des notions simples primitives ? Est-ce que je peux penser sans contradiction à un entendement infini, et qu'est-ce que ce serait ? Lorsque je dis, par exemple, Dieu a un entendement infini, une volonté infinie, c'est l'épreuve de l'infini qui me permet de définir, de déterminer des Indéfinissables, si bien que je peux dire maintenant – comprenez mon souci – [107 :00] mais s'il y a des Indéfinissables, ce n'est pas du tout simplement parce qu'il faut s'arrêter. A la rigueur, ça serait aussi l'argument aristotélicien. L'argument déchirant d'Aristote, c'est qu'il faut bien s'arrêter. Il y a un moment où il faut s'arrêter. Il le dit en grec ; c'est très beau là. Il faudrait la... c'est... est-ce que c'est... comme cela lui a été prêté, est-ce que c'est un cri des espoirs ? En grec, c'est très joli, *anagkê stēnai*, *anagkê stēnai*, il y a un moment pour s'arrêter [*de la "Physique" d'Aristote*]. Leibniz, ce n'est pas le genre, [*Rires*] vous comprenez. -- C'est ça qui n'a jamais été fait, l'histoire des tempéraments philosophiques. -- La raison pour [Leibniz], c'est, il ne faut jamais s'arrêter. Le cri de la raison, c'est, il ne faut jamais s'arrêter, et chez Aristote, c'est, il faut bien s'arrêter. [108 :00] Non, il ne faudra jamais s'arrêter. Et alors pourquoi est-ce que Leibniz pose les

Indéfinissables ? Pas du tout parce qu'il faut s'arrêter, mais parce qu'il ne faut jamais s'arrêter. Très bizarre.

Simplement les Indéfinissables, c'est des formes infinies, c'est des formes infinies qui sont premières, qui sont source de toutes choses, c'est des Identiques. Ils ont partie liée avec l'infini. Voyez, il y a un rapport fondamental, les Identiques et l'infini. Pourquoi ? Parce que les Identiques, ce sont les formes élevables à l'infini. Mais si je dis ça, alors il y a des choses qu'on ne peut plus dire du coup. [Pause] [109 :00] Qu'est-ce qu'il fait, Leibniz, quant au principe d'identité ? Il ne s'agit pas de dire que c'est une philosophie qui se réclame du principe d'identité. Il fait subir au principe d'identité les opérations les plus bizarres qui soient, les plus admirables et les plus bizarres. Il le pluralise et il l'infinise. Oui ? Pourquoi pas ? Oui, je veux bien, mais il le pluralise et il l'infinise, oui. [Rires] C'est ça que j'ai dit, ah ? Les deux à la fois, c'est-à-dire, seront identiques toutes les formes quelles qu'elles soient, elles vont à l'infini. Et pourquoi [est-ce qu'] il fait ça ? Eh bien, si on ne le comprend pas, on ne comprend plus. [110 :00]

Je vais vous raconter une histoire qui s'est passé bien après. Bien après, les Kantiens, qui réagissaient très fort contre Leibniz, nous ont dit ceci : Leibniz réduit le jugement au principe d'identité. Voilà. Mais cette opération n'est pas possible, et ce que disaient les Kantiens était admirable, c'était très, très beau ; et leur argument est celui-ci : le principe d'identité est seulement hypothétique. Si A est, alors A est A. Vous ne pouvez pas l'énoncer autrement que comme c'est dit : Si A est, alors A est A. Eh ? [111 :00] Mais, donc, il ne peut nous donner aucun... Comme ils le disent en leur langage, les Kantiens, le principe d'identité ne peut nous donner aucune vérité catégorique. Il ne nous donnera qu'une vérité hypothétique. S'il y a A, alors A est A. D'où le coup de génie des Kantiens, dire le principe d'identité ne peut pas être traité comme apodictique, ou, non, peu importe, comme catégorique. Eh ? – Apodictique veut dire en plus nécessaire ; il n'est pas nécessaire ; il est conditionnel. -- S'il y a A, alors A est A, si bien que la seule vérité catégorique et apodictique, la seule vérité nécessaire, c'est quoi ? C'est quelque chose qui est plus profond que le principe d'identité, et qui est quoi ? Eh ben, si A est, [112 :00] A c'est n'importe quelle représentation. S'il y a une représentation, si je représente A, A est A. Qu'est-ce qu'il y a d'autre que des représentations ? Il y a le moi qui pense la représentation.

En d'autres termes, le principe d'identité se dépasse vers quelque chose d'autre, qui est quoi ? Moi = moi, l'autoposition du moi. [Pause] Et le moi = moi est irréductible au simple principe d'identité lequel est toujours hypothétique. C'est vraiment le moi qui se pose lui-même, autoposition du moi fini en tant que le moi fini [113 :00] accompagne toute représentation. Donc, c'est la synthèse du moi fini, moi = moi, c'est la synthèse du moi fini qui rencontre du principe d'identité. Le principe d'identité n'est pas premier. Vous voyez ? Et de ça naît la grande réaction contre Leibniz. Le principe d'identité est incapable de se poser lui-même ; seul le moi est autoposition. Vous voyez que le Kantisme exprime à cet égard un moment, en effet, dans la philosophie où on ne croit plus au concept d'infini. Dès lors, le fondement doit être cherché du côté du moi fini.

Eh bien, qu'est-ce que Leibniz faisait, lui ? [114 :00] C'est ça, les Kantiens, encore une fois, Kant et le Kantiens, ils ont bien autre chose à faire que notre tâche beaucoup plus humble, à nous. Notre tâche que nous nous sommes donnée cette année, c'est de comprendre Leibniz. Les Kantiens ont autre chose à faire ; ils ont à dire ce qu'ils ont à dire. Alors, il ne faut pas trop se demander s'ils ont bien compris Leibniz ou pas. Mais nous, nous pouvons nous dire, Leibniz d'une certaine manière était déjà très sensible à ce problème, et ce que je peux dire, la question de Leibniz, ça serait : à quelle condition peut-on arriver à une autoposition du principe d'identité ? Et sa réponse, c'est : en mettant l'infini dans l'identité ; en mettant l'infini dans l'identité. Alors l'identité est [115 :00] véritablement autoposition. Sous quelle forme ? Sous la forme des Identiques qui n'incluent rien d'autre, dont chacun n'inclut rien d'autre que soi. [Pause]

Parenthèse très rapide, je dis, Leibniz va en tirer une nouvelle preuve ou plutôt une nouvelle formulation de la preuve de l'existence de Dieu. Là, alors, je vais très vite ; je vous dis tout ce qu'il faut. Je crois l'avoir déjà dit, mais je resitue là parce qu'il sera plus clair : il a reproché à Descartes d'avoir été beaucoup trop rapide, d'avoir prouvé l'existence de Dieu en disant simplement, Dieu est l'être infiniment parfait, c'est-à-dire, comprenez, je le conçois comme l'être infiniment parfait, [116 :00] Dieu est pensé comme l'être infiniment parfait. Ben, si un tel être n'existait pas, si un tel être que je conçois n'existait pas, ce serait contradictoire puisqu'il lui manquerait une perfection. Donc, je pourrais concevoir un être encore plus parfait, celui qui non seulement serait conçu comme infiniment parfait, mais qui en plus existerait. Donc il est contradictoire de nier l'existence de Dieu.

Bon. Leibniz, il répond, c'est bien cette preuve-là, elle est très bien, elle est très bien, mais elle va trop vite parce que ce que Descartes n'a pas fait, c'est montrer que le concept d'un être infiniment parfait était possible. Qu'est-ce qu'il nous dit ? Que la conception d'un être infiniment parfait n'est pas contradictoire. [117 :00] D'où Leibniz nous dit, oui, Descartes a raison, c'est-à-dire Dieu existe, oui, *s'il est possible*. La plus grande vitesse ou une vitesse infinie, c'est contradictoire. Peut-être que l'être le plus parfait, l'être souverainement parfait, c'est contradictoire aussi. Peut-être. Donc il fallait montrer que Dieu était possible. Descartes n'a pas su le faire. Voyez ce qu'il a dans la tête. Spinoza dira exactement sur ce point, il sera... Spinoza et Leibniz sont complètement d'accord, et tous les deux vont faire la même chose, la même opération : comment montrer que Dieu est possible ? S'il est possible, il existe, mais il fallait montrer qu'il était possible. Et comment [est-ce qu'] on va le montrer ? Eh ben, c'est que Dieu est sûrement simple physiquement, mais il n'est pas simple logiquement. [118 :00]

Vous savez ce qu'il reproche à Descartes, c'est par là que Leibniz fonde la logique moderne ; ce qu'il reproche à Descartes, c'est d'avoir confondu deux décompositions, la décomposition en parties, et la décomposition en notions. Descartes a cru que lorsque quelque chose ne se décomposait pas en parties, il était simple, c'était simple, par là-même. Non. Quelque chose peut ne pas se décomposer en parties et pourtant se décomposer en notions. Or le simple, c'est ce qui est indécomposable non seulement en parties, mais en notions. Par exemple, l'étendue peut être, ou ne peut pas être décomposée en parties, elle ne peut que, après, je veux dire antérieur à ses propres

parties, mais elle reste décomposable en notions. Donc la notion de simple, c'est par rapport à la notion, et pas par rapport à la partie.

Mais alors eux, Spinoza autant que Leibniz peuvent penser qu'ils ont prouvé la possibilité [119 :00] de Dieu. Pourquoi ? Parce que Dieu, c'est l'ensemble des formes, l'ensemble des formes que l'on peut penser directement comme infini, l'ensemble des formes que l'on peut penser comme infini par elles-mêmes. Vous me direz, mais je n'ai pas l'idée de telles formes. Ça ne fait rien ; aucune importance. Dieu, lui, il l'a. Ou bien vous dites, l'idée d'une forme infinie par elle-même n'a aucun sens, alors là, ça c'est très bien. Vous êtes comme déjà Kantien. Ou bien vous accordez un sens à l'idée de forme infinie par elle-même ; il y a des formes infinies par elles-mêmes. Bon, eh ben, ce sont les éléments de Dieu ; [120 :00] ce sont les formes constitutives de Dieu.

Qu'est-ce que c'est que ces formes ? Pour Leibniz, il y en a. Qu'est-ce que c'est que ces formes ? On l'a vu, c'est des notions primitives simples. Chacune n'inclut que soi – ce sont des formes dont chacune ne contient que soi-même. Elles sont absolument disjointes. C'est là où il y a un raisonnement tout à fait tordu, très, très plaisant, très amusant, vous savez ? Les formes constitutives de Dieu, chacune n'inclut qu'elle-même. Chacune est absolument disjointe de toutes les autres. Dès lors, elles ne peuvent pas être incompatibles. Il y a un petit texte, de trois pages, de Leibniz en latin, un texte latin, qui s'intitule [121 :00] "Que l'être souverainement parfait existe", et il veut montrer que Dieu est possible. Il dit, "Les éléments premiers, ce sont les formes directement élevables à l'infini," c'est-à-dire dans ça par elles-mêmes comme infini. "Elles sont nécessairement compatibles", puisque absolument disjointes. "Elles ne peuvent pas se contredire ni se contredire. Donc elles peuvent être dans un même sujet", elles peuvent être dans un même sujet, elles peuvent être incluses dans un même sujet.

En d'autres termes, la preuve de l'existence de Dieu – c'est ce que je vous disais la dernière fois, mais j'espère que là, c'est plus clair – va de l'ensemble de toutes possibilités, c'est-à-dire les notions simples, les formes élevables à l'infini, [122 :00] elle va de l'ensemble de toutes possibilités à l'existence individuelle d'un être qu'on appellera Dieu. C'est ça la formule infini sur 1. C'est la possibilité des formes primitives qui garantit la possibilité de Dieu ; dès lors, Dieu existe. On va de l'ensemble des formes primitives, des notions simples primitives, à l'existence singulière d'un Dieu. Bien, c'est ça, c'est ça mettre l'infini dans l'identité. Le jour où on ne pourra plus mettre l'infini dans l'identité naîtra la philosophie kantienne, [123 :00] c'est-à-dire le fondement qu'on ne peut plus en chercher que du côté du moi fini, et puis se passera d'autres choses, se passera d'autres choses. Bien. On peut dire ça en gros.

Alors si vous avez compris ça, j'ai presque achevé ce passage si long, si fâcheux. Mais pour nous, nous, on sait qu'il y a des formes infinies, qui sont la possibilité même de Dieu. Ce qui est important dans ce que je viens de dire, c'est ce passage, de l'ensemble de toutes possibilités à l'existence singulière d'un Dieu, dont toutes les formes possibles sont les éléments. On passe de l'infini par 1, mais justement, mettre l'infini dans l'identité, c'est faire ce passage infini sur 1. [124 :00] C'est un gros bout, là, de tous les

textes de Leibniz que l'on règle aujourd'hui. Ce n'est pas des plus amusants, mais il est nécessaire.

Alors nous, notre situation, c'est : d'accord à tout ça, mais nous, le fait est que nous n'avons pas connaissance de ces formes, et Leibniz le dira plusieurs fois, eh ben, on n'y arrive pas. On peut toujours faire la logique de ces formes, mais savoir ce qu'elles sont, comment [est-ce qu'] on va faire ? Voilà, il nous faut une solution de remplacement puisque nous, nous n'avons pas un entendement infini, et la solution de remplacement, à la Combinatoire qui nous ne pouvons jamais pousser jusqu'au bout, c'est ce que Leibniz appelle la *Caractéristique*. En revanche, nous ne pouvons manier une Caractéristique variable que suivant les domaines considérés... [Interruption de l'enregistrement]
[2 :05 :00]

Partie 4

... Je vous dis très, très vite, je vous demande pardon là pour cette séance, mais c'est un soulagement que tout ceci soit fait. Je vous dis là maintenant, bon, mettez-vous dans la situation concrète. Notre entendement est un entendement fini. Nous, nous pouvons être sûrs qu'il y a des formes infinies toutes compatibles, toutes disparates qui sont constitutives de Dieu. Mais, à la limite, nous ne savons même pas ce que c'est, ces formes. Donc, comment [est-ce que] nous procédons, nous ? Heureusement qu'il y a la Caractéristique car si la Combinatoire a comme projet idéal de se diriger vers les notions simples, c'est-à-dire un autre nom que Leibniz leur donne, [126 :00] c'est les premiers possibles, vous voyez, les premiers Possibles dans l'entendement de Dieu, eh ben, nous, comment [est-ce que] nous faisons ?

Je crois que là, il y a une méthode qui est très importante. Il nous dit en gros – là, j'essaie de parler le plus concrètement – il nous dit, vous savez, vous vous trouvez finalement devant des domaines que vous arrivez à découper pour des raisons de perception, de compréhension, et à la limite, des domaines que vous commencez par définir uniquement de manière nominale. Vous dites, il y a du vivant – je prends un exemple – il y a du vivant ; c'est un domaine, le vivant ; et puis, il y a de l'inanimé, ou il y a de l'inanimé et il y a du vivant. [127 :00] Vous dites, il y a de la quantité continue et puis il y a de la quantité discontinue. Donc, vous pouvez définir nominalement des domaines. Ces domaines sont peuplés d'objets. Voyez donc, vous partez d'un certain complexe, je dirais, un complexe que vous pouvez définir nominalement ; c'est un milieu, un domaine peuplé d'objets, peuplé d'un type d'objet. Ça, il y en a plein. Vous direz, ben, le visible. Le visible, c'est un domaine peuplé de couleurs. [Pause] [128 :00] La vie, c'est un domaine peuplé d'organismes. Puis ça va à l'infini, la quantité discontinue. C'est un domaine de quantités peuplé de nombres. Voyez, vous pouvez définir tout ça nominalement. Ça n'engage à rien, je crois.

Et Leibniz nous dit : notre tâche à nous, c'est quoi ? Un domaine étant donné, peuplé d'objets, il faut définir les *réquisits* du domaine, c'est-à-dire passer de la définition nominale à la définition réelle. [129 :00] [Sur les réquisits, voir Le Pli, pp. 62-65] Notion très curieuse chez Leibniz, notion de réquisit. Le réquisit, c'est quoi ? C'est précisément

ce qui est exigé par ; c'est la condition, c'est la condition du domaine et des objets qui le peuplent. [Pause] Les réquisits d'un domaine et de ses objets, c'est quoi ? Ce sont des éléments relativement simples, voilà. Ce n'est pas les absolument simples, c'est les relativement simples dont il dira qu'ils symbolisent avec les absolument simples. Ils sont relativement simples puisqu'ils ne sont simples que relativement au domaine d'objets considéré. [130 :00] D'où la force de Leibniz contre Descartes ; quand il dit : Descartes a cru que la simplicité se définissait par rapport aux parties, le simple, c'est ce qui n'aurait pas de parties, alors que la simplicité se définit par rapport aux notions. Le simple, c'est le réquisit d'un domaine, c'est-à-dire le réquisit, c'est la notion impliquée par un domaine en tant qu'il est peuplé d'objets.

Je reprends mes exemples. La quantité discontinue peuplée par le nombre, quel est le réquisit ? Les nombres premiers. Voyez en quel sens c'est un réquisit ; c'est avec les nombres premiers [131 :00] que vous allez pouvoir engendrer tout nombre. Voyez, le réquisit, c'est – si vous avez suivi, si vous vous rappelez notre travail du premier trimestre – je dirais que c'est très semblable au point de vue. C'est ce qui nous permet d'ordonner les cas dans un domaine. Par exemple, le triangle arithmétique où, à la limite, vous pouvez engendrer tous les nombres à partir des nombres premiers. Bon, si vous engendrez tous les nombres à partir des nombres premiers, vous êtes passé à la définition réelle, c'est-à-dire vous avez atteint des relativement simples qui sont absolument suffisants par rapport à tel domaine.

Le visible en tant que peuplé par les couleurs, vous avez les couleurs primitives. Vous allez faire les couleurs primitives. [132 :00] Il y a l'ébauche de toutes les théories des couleurs chez Leibniz. Le vivant et son domaine, plutôt le domaine du vivant est l'objet qui est l'organisme. Vous le comparez avec le domaine de l'inorganique. Quel est le réquisit ? Ça dépend de la physique. Voyez, c'est un réquisit relatif, c'est un simple relatif. Qu'est-ce qu'on va dire ? Là, j'extrait -- pour ne pas aborder toutes les théories physiques de Leibniz -- j'en extrais une simple. C'est que si vous vous donnez le milieu physique comme peuplé par des corps en mouvement, quel est le réquisit ? Le réquisit, ça, c'est [133 :00] que la vitesse d'un mouvement se perd et se gagne progressivement. Il dit ça contre Descartes pour qui la vitesse est instantanée. Donc il a déjà montré que quelque chose que Descartes croyait simple, en fait, n'est pas simple, n'est pas simple du point de vue des notions. Tout le domaine de la physique implique l'acquisition et la perte graduelle de la vitesse dans le mouvement.

Comment [en] rendre compte ? Par la *sommation*, la sommation de – comment dire au plus simple ? – de petites quantités de mouvement qui vont composer la vitesse et que Leibniz appelle des *conatus*, sollicitations au mouvement. [134 :00] Il y aura donc une sommation de *conatus*, les *conatus* étant des éléments relativement simples et éléments relativement simples de la vitesse. Qu'en atteignant aux *conatus* qui, en fait, sont des différentiels -- ce qui arrive, c'est déjà le calcul infinitésimal – en atteignant aux *conatus*, j'atteins au réquisit du mouvement inorganique, c'est-à-dire la sommation de petites parties homogènes. Par petites parties, il faut entendre des parties plus petites que toute partie donnée. Voyez, j'aurai mon réquisit, le réquisit rendant compte du milieu et des objets qui le peuplent.

Je passe au vivant. [135 :00] Quel est le réquisit d'un organisme ? Eh ben, pour faire un organisme, le réquisit du corps inanimé ne suffit pas, c'est-à-dire la sommation des *conatus* ne suffit pas. La sommation de petites parties homogènes ne suffit pas. La sommation des *conatus* ne suffit pas. Peu importe pourquoi. Là, je résume extrêmement. Leibniz invoquera un nouveau type de force. La sommation des *conatus*, dans le domaine inanimé, c'est ce qu'il appelle – c'est-à-dire, les réquisits de la physique – c'est ce que Leibniz appelle *les forces élastiques*. Il fait une très belle physique de l'élasticité. On l'a vue, c'était très, très précieux pour notre idée d'inflexion. C'est les forces élastiques. [136 :00]

Pour le vivant, pour l'organisme, c'est autre chose. Il ne suffit pas de forces élastiques pour faire un organisme. Qu'est-ce qu'il faut ? Il faut des forces que Leibniz appelle -- au moins dans un texte, mais un texte considérable -- des *forces plastiques*. Et les forces plastiques ne se définissent pas par la sommation de parties infiniment petites qui seraient les *conatus*. Les forces plastiques se définissent par la mise en correspondance de *parties homologues*. Voyez : forces élastiques – sommation de petites parties homogènes ; forces plastiques – correspondance de petites parties homologues. Peu importe ; vous regardez dans votre dictionnaire tout ce que ça veut dire tout ça, [137 :00] homologue, homogène, ça vous fera des exercices pratiques, et c'est très intéressant.

Je dirais, les forces plastiques sont les réquisits du milieu vivant et des organismes qui le peuplent ; les forces élastiques sont les réquisits du milieu physique et des corps inorganiques qui s'y meuvent. Les nombres premiers sont les réquisits de la quantité discontinue, etc., etc. Les couleurs primitives sont le réquisit du visible. Chaque fois, dans tout domaine, et rappelez-vous ce que je vous disais du point de vue : s'il est vrai que le point de vue, c'est précisément le réquisit [138 :00] sous lequel les cas d'un domaine s'ordonnent, la Caractéristique, c'est précisément la détermination des réquisits dans un domaine considéré et par rapport aux objets qui peuplent ce domaine... [Interruption de l'enregistrement] [2 :18 :17]

... Nous disposons de notions relativement simples qui symbolisent avec les notions absolument simples, avec les premiers possibles. Et comprenez ce que ça veut dire : il ne faut pas – je crois que ce sera un contresens très grand de dire – eh ben, oui, il y a encore inclusion là, parce que les réquisits sont inclus dans ce qui en découle, à savoir le milieu et des objets, tel milieu et tel domaine d'objets. Car c'est l'inverse : [139 :00] ce sont les réquisits qui incluent, ce sont les réquisits qui sont comme des semences ou des germes qui contiennent le domaine qui se développe à partir d'eux et des objets qui se déplient à partir d'eux. Si bien que dans 2 et 2 sont 4, où est l'inclusion ? Eh ben, dans 2 et 2 sont 4, l'inclusion, elle est évidente, mais elle n'est pas du tout où vous croyez. Ce n'est pas 4 qui est dans "2 et 2" ; ce n'est pas "2 et 2" qui est dans 4 ; c'est "2 et 2 sont 4" qui est inclus [140 :00] dans les réquisits, c'est-à-dire dans les facteurs premiers, dans les nombres premiers intervenant dans 2, 3, et 4, suivant l'enchaînement des définitions qu'on avait précédemment. L'inclusion, c'est l'inclusion du composé dans les réquisits. Les réquisits sont des germes dans lesquels le domaine complexe et ses objets sont inclus, si bien que je dirais, le réquisit, c'est la notion de la chose. Voyez là, j'ai exactement, je

retombe exactement... Ça devrait être tout à fait lumineux, parce que je dirais, le domaine, c'est la même chose que l'inflexion, l'événement. Tout domaine est un événement. Il faut arriver à penser le domaine comme événement, [141 :00] ça arrive. Voilà, ce qui arrive.

Le fait est que... Donc, le domaine est un événement, bon. Les objets qui peuplent le domaine, ce sont les choses auxquelles l'événement arrive. [Pause] Eh bien, l'événement qui arrive à la chose est inclus dans le concept de la chose. Ça veut dire quoi ? Le concept de la chose, c'est quoi ? Ce n'est pas la chose. Le concept de la chose, c'est l'ensemble des réquisits. [142 :00] Ce ne sont pas les réquisits qui sont inclus dans la chose. C'est la chose et ce qui y arrive qui sont inclus dans les réquisits de la chose.

Si bien qu'il faudra une Combinatoire des couleurs primitives. Bien plus, il va très loin là, Leibniz, parce qu'il dit là, évidemment, c'est uniquement une fonction de nos sens que nous parlons de couleurs primitives. Nous disons que le vert est un mélange, mais le jaune et le bleu, c'est évident, ce sont des mélanges aussi. Pourquoi ? Toujours pour la même raison, il n'y a pas de jaune infini, pas de bleu infini. Donc, c'est déjà des notions complexes, tout ça, simplement nos sens sont tels qu'on saisit le mélange pour le vert, on ne le saisit pas pour le jaune et le bleu. Mais, une Combinatoire des couleurs, [143 :00] eh ben, donc, au moins que la finitude de nos sens nous sert à quelque chose, c'est-à-dire ça nous permet au moins de définir les réquisits relatifs. Mais comprenez bien, ces réquisits sont vraiment des germes, germes d'un domaine et de ses objets.

Et l'inclusion là ... Mais alors, j'en arrive à la fin, ce à quoi je voulais arriver. C'est que... [Pause] C'est un troisième cas d'inclusion. Je le tiens, mon troisième cas d'inclusion. C'est ça que je voudrais que vous compreniez le contresens à ne pas faire : Dire, eh ben, oui, j'ai compris, dans le jugement des sens, 2 et 2 sont 4 ; 4 est contenu dans "2 et 2", ou bien "2 et 2" est contenu dans 4. Ce serait deux contresens, ce serait deux contresens. Encore une fois, ce n'est pas ça : c'est "2 et 2 sont 4" qui est contenu dans les réquisits de "2 et 2 sont 4", et les réquisits de "2 et 2 sont 4", c'est la décomposition en facteurs premiers donnés dans les trois définitions. Si bien que l'inclusion n'est jamais où vous le croyez. Mais lorsque j'opère par relativement simples, par réquisits, je me trouve devant quoi ? Je me trouve devant ce que je pourrais à la lettre appeler *une inclusion non-réciproque*, une inclusion non-réciproque, du type tout-partie. [145 :00] [Pause] "Tout..." -- Il ne faut pas que je me trompe, je dis tout... Attendez, tout... -- "Tout duodénaire est..." -- Qu'est-ce que je veux dire ? -- "Tout duodénaire" -- c'est-à-dire tout nombre divisible par 12... Il ne faut pas... je vais m'y perdre ; je veux faire le malin, mais il vaut mieux que je retourne au texte. Ce serait la catastrophe si je me trompais. Hélas, tout ça c'est en train de se mélanger dans ma tête... Je ne trouve plus mon texte ; tout va mal... [De] la Liberté ; voilà, [De] la Liberté ! Aie aie aie aie aie aie... [146 :00] Voilà.

"Tout nombre duodénaire est sexaire", eh ? C'est-à-dire tout nombre divisible par 12 est divisible par 6, ça. Je dis qu'il y a une inclusion -- vous sentez déjà, rien qu'au flair -- il y a une inclusion non-réciproque là parce que tout nombre sexaire n'est pas

duodénaire. Tout nombre divisible par 6 n'est pas divisible par 12... Donc tout nombre, commencez par 6, tout nombre duodénaire est sexaire. Tout nombre divisible par 12...

Comment [est-ce qu'] il le démontre ? Ecoutez bien : "Car [147 :00] tout duodénaire est bino-binaire ternaire". [Rires] – Vous riez, mais c'est ce qu'on fait en logique formelle, eh ? On ne cesse pas de ... Ça vient de Leibniz, tout ça, tandis que moi, je n'y comprends plus rien... -- Oh oui, "tout duodénaire est bino-binaire ternaire". [Rires] Pourquoi ? Pourquoi ? En vertu d'une définition. En effet, c'est en vertu de la décomposition en nombres premiers, à savoir 12 égale – en nombres premiers -- donc une définition pour 12 : $2 \times 2 \times 3$, 2 bino – 2 binaire, bino-binaire – 3 ternaire. [148 :00] Oooooh [Deleuze respire, soulagé ; rires] "Tout duodénaire est bino-binaire ternaire", par définition puisque 12 égale $2 \times 2 \times 3$. Ça, c'est une définition, c'est-à-dire une inclusion réciproque, "et tout binaire ternaire", 2 multiplié par 3 "est sexaire". Ça va ; c'est la définition de 6, par facteurs premiers, 2 multiplié [par 3], vous voyez ? J'opère au niveau des réquisits.

Mais je n'ai pas démontré encore que tout duodénaire est sexaire. [149 :00] Il faut un drôle de truc, eh ? Je vous relirai l'ensemble du texte. Je tombe sur "tout bino-binaire est binaire." [Pause] Il faut que j'introduise... J'ai deux définitions, mais entre les deux, j'ai quelque chose d'irréductible avec les définitions, à savoir – qui est typiquement pourtant une inclusion – "tout bino-binaire" – alors qu'est-ce que je dis ? Oh là, là .. oui ! -- "tout bino-binaire ternaire est binaire ternaire", [150 :00] c'est-à-dire 2 multiplié par 3 est inclus dans 2 multiplié par 2 multiplié par 3. Vous me direz, ça va de soi. Mais non. Ça va de soi, oui, ça va de soi, à condition que vous vous donniez un autre genre d'inclusion, un nouveau genre d'inclusion, des inclusions non-réciproques. Quand vous partez des réquisits, vous allez rencontrer nécessairement des inclusions non-réciproques qui vont vous permettre d'établir des enchaînements entre inclusions réciproques. Si vous me suivez, on est sauvé, absolument sauvé. [Rires] Tout s'explique.

Vous vous rappelez ? J'étais parti de ce texte *De la Liberté* qui me faisait souci. Pourquoi est-ce qu'il dit que dans les vérités d'essence, il y a un cas de vérité où l'inclusion est seulement virtuelle ? [151 :00] Il va nous dire – et ce n'est pas à propos des vérités d'existence, mais bien des vérités mathématiques ou d'essence – il nous dit : il y a des cas où il faut "extraire une inclusion de telle sorte que ce qui était virtuel [latent] dans la proposition et contenu sous [dans] une certaine puissance se trouve rendu par la démonstration évidente et exprimée [explicite]," par exemple, toute son histoire du duodénaire. [Voir Le Pli, p. 70, note 21, pour la citation de Leibniz] C'est que lorsque nous opérons non pas avec les absolument simples qui nous échappent, mais avec les relativement simples, il y a irréversibilité, et non pas réversibilité, du réquisit au domaine. En d'autres termes, vous allez opérer avec, pas seulement, avec des inclusions non-réciproques. [152 :00] Et c'est le cas... tandis que l'enchaînement des définitions ne peut vous donner que des inclusions réciproques. Interviennent ici, avec la méthode des réquisits, des inclusions non-réciproques qui vont justifier le second cas. Ça c'est, ça doit être la merveille pour nous, j'ose dire, mais finalement...

Qu'est-ce que c'est finalement ces réquisits ? Je vais vous dire dans tous les domaines. Mais je crois que le réquisit, la définition, et on en aura besoin plus tard, c'est *le degré*

d'unité, le degré et le type d'unité qu'un domaine et ses objets présupposent. Or il y a inclusion non-réciproque du domaine [153 :00] et de ses objets dans les réquisits. Dès lors, dès lors je dirais que les vérités d'essence nous proposent trois types d'inclusion. [Pause] Voilà, trois types d'inclusion :

Premier type, et cela sera tout notre objet aujourd'hui : les auto-inclusions, à savoir les Identiques ; autrement dit, disparates ; autrement dit, notions primitives simples ; autrement dit, premier Possible. [154 :00]

Deuxième point : les inclusions réciproques ; autrement dit, les Définitions. [Pause]

Troisièmement : les réquisits, ou inclusions non-réciproques. [Pause] [Voir à ce propos le schéma dans *Le Pli*, p. 77]

Tous ces trois types d'inclusion à propos des vérités d'essence ont comme caractère commun d'être *développable* [155 :00] – sauf évidemment les premiers, les Identiques puisque les Identiques n'ont pas à être développés ; ils sont tout développés en un sens ; mais ils sont développables dans la mesure où ils constitueraient Dieu – ils sont développables et, je dirais, ils sont, comment dire, assignables. Ils peuvent être développés. Ce sont des inclusions éminemment dépliées, développables. Quand j'assigne un réquisit, je développe une inclusion, je développe une inclusion non-réciproque. Voilà.

Les vérités d'existence, alors, César passe le Rubicon : qu'est-ce que ça va être ? Là aussi, il va y avoir inclusion dans la notion. [156 :00] Cette fois-ci, le réquisit, ça va être quoi puisqu'il y a toujours inclusion dans le réquisit ? Ça va être la notion individuelle. Qu'est-ce que la notion individuelle ? Voyez ? Il va y avoir une face à face de ces notions primitives simples, les premiers Possibles, ou le Représentant, c'est-à-dire les réquisits. Il y va du côté des notions individuelles qui sont elles-mêmes réquisits, mais réquisits des vérités d'existence. Qu'est-ce que c'est une notion individuelle ? Cette fois-ci, il y a bien inclusion de l'événement et de la chose dans la notion. La chose est ce qui lui arrive, sont inclus dans la notion individuelle, c'est-à-dire dans le réquisit. Bien. [Pause]

Alors, simplement, je dirais que l'inclusion [157 :00], elle n'est pas développable. Dieu lui-même, nous dit le texte *De la Liberté*, ne voit que l'enveloppement. Dieu lui-même ne voit que l'enveloppement. Qu'est-ce que ça veut dire, ça ? Mais, ça veut dire qu'en effet, d'une certaine manière, c'est ce qu'on disait depuis le début : le pli va à l'infini. L'enveloppement va à l'infini. D'accord, mais on l'a vu depuis le début. C'est vrai aussi des vérités d'essence. Il n'y a que de l'infini partout. Donc ça ne suffit pas.

A la limite, je dirais qu'avec les vérités d'existence commence un autre type d'inclusion, un quatrième type d'inclusion, où cette fois, l'inclusion n'est même plus localisable. Les inclusions réciproques, oh pardon, les inclusions non-réciproques étaient parfaitement localisables. Les inclusions [158 :00] non-réciproques se transmettaient suivant la chaîne démonstrative. Les inclusions non-réciproques étaient localisées, localisables. Tout bino-

binaire est binaire. Mais là, on va entrer dans un domaine d'inclusion non-localisable. Qu'est-ce que ça va être ?

Bon, voilà, je voudrais vous quitter là-dessus parce qu'il faut que vous y réfléchissiez pour la prochaine fois. Dans les lettres à Arnauld, [il y a] deux thèmes étranges -- Arnauld étant un monsieur de Porte-Royale et qui a une grande correspondance avec Leibniz -- deux thèmes, Leibniz entremêle deux thèmes très curieux. A la fois il saute de l'un à l'autre, et il rend fou Arnauld. Arnauld ne sait pas où il veut en venir. [159 :00] Il nous dit, voilà Dieu -- il veut montrer que Dieu n'est pas responsable du mal. Il nous dit, Dieu n'a pas créé Adam pécheur. Ça, c'est la première grande formule, Dieu n'a pas créé Adam pécheur, mais il a créé le monde où Adam a péché. Dieu n'a pas créé Adam pécheur, mais il a créé le monde où Adam a péché.

Deuxième proposition : le monde n'existe pas hors des notions individuelles qui l'expriment, qui l'expriment, Adam, César, [160 :00] Alexandre, vous, moi. Vous sentez ; première proposition : Dieu n'a pas créé telle notion individuelle ; il a créé le monde où il y a telle notion individuelle. Deuxième proposition : le monde n'existe pas hors des notions individuelles qui l'expriment. Ça donne une espèce de vertige si vous essayez de ... On sent que ce n'est pas contradictoire, en effet. Dieu a créé le monde, non pas les notions individuelles, ah oui, mais attention. A peine on a compris ça que Leibniz dit, oui mais faites attention : le monde n'existe pas hors des notions individuelles, ce qui veut dire quoi ? Peut-être on a pu comprendre grâce à notre effort [161 :00] du premier trimestre.

Dieu commence par l'inflexion. Il crée la série d'inflexions qu'on appelle le monde. En effet, il crée le monde. Il crée le monde où "Adam a péché" ; c'est une série d'événements, d'événements purs, le péché, le salut, la mort, la vie, etc. Il crée le monde. [Pause] Seulement, voilà, de l'inflexion à l'inclusion, le monde que Dieu crée n'existe que plié dans les notions individuelles. Chaque notion exprime le monde. [162 :00] Il n'existe pas hors des notions individuelles. Dieu ne crée pas Adam, César, etc. ; il crée le monde où il y a Adam, César. Mais ce monde n'existe pas sinon plié dans la notion d'Adam, la notion de César, etc. Alors, en effet, c'est l'inclusion non-dépliable, voyez ? Il crée le monde, mais il le crée *dans* les notions individuelles. Et si je lui dis, ah Dieu, tu as créé Adam pécheur, tu nous as fait bien du mal à tous, il répond, non, je n'ai pas créé Adam pécheur, [163 :00] j'ai créé le monde où il y a le péché, et ce monde n'existe que dans les notions individuelles, c'est-à-dire je l'ai plié dans Adam.

Donc, c'est, c'est un truc très bizarre comme idée, c'est-à-dire ce monde, il n'est pas dépliable ; il ne peut pas sortir des notions individuelles. Mais quand même, oui, alors, de quel droit parler de "ce monde" ? Dernier point à corriger : si, on peut le déplier, mais *idéalement*, idéalement. Hors des notions individuelles qui l'expriment, le monde n'a une existence qu'idéale. [Pause] [164 :00] Dieu crée le monde où Adam a péché, mais attention, ce monde n'existe que plié dans Adam et dans les autres notions individuelles. C'est étonnant alors. Quand on attaque Leibniz sur un point, il [*Deleuze fait un mouvement de côté ; rires dans la salle*], quand on l'attaque sur l'autre point, il ne répond pas. On lui dit, mais enfin, ce monde, il est dans Adam quand même ; il répond, c'est

possible, mais ce qui intéresse Dieu, c'est ce monde ; c'est le monde que Dieu a créé, c'est tout. Mais on dit, bon, ce monde qui comporte le péché... Ah, attention, ce monde, il n'existe que plié dans Adam, qu'enveloppé dans Adam. C'est ça que je veux dire par inclusion non-localisable.

Alors, il va en sortir ; on a l'impression là, il nous mène, il nous mène... qu'il est trop malin pour nous. [165 :00] Du coup, il faut le prendre au seul point... bon. Mais lui-même, il a dit, il y a une grande différence avec les vérités d'essence. C'est qu'Adam non-pécheur était possible, tandis que 2 et 2 ne font pas 4, ce n'est pas possible. C'est ce que vous pouvez toujours concevoir, mais vous ne pouvez pas concevoir que 2 et 2 ne soit pas 4. En revanche, vous pouvez concevoir, Adam ne péchant pas ; s'il nous accorde ça, il faut lui dire, bon, eh ben, alors, Adam ne péchant pas, c'est quoi, un autre monde ? C'est quoi ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Et qu'est-ce que c'est, une notion individuelle ? Dieu ne crée pas les notions individuelles, mais il crée le monde où il y a ces notions individuelles. Et d'autre part, ce monde, lui, n'existe pas hors des notions individuelles. Bon, d'accord, qu'est-ce qu'une notion individuels ? Pourquoi le contraire d'une notion individuelle est-elle possible ?

Et voilà qu'il va faire surgir le plus beau de ses concepts, [166 :00] c'est le concept d'*impossibilité*, et que l'on verra la prochaine fois, à savoir, oui, Adam non-pécheur est possible, seulement il est impossible avec notre monde, tandis que 2 et 2 ne font pas 4, ça c'est impossible. Est-ce qu'il y a Adam non-pécheur ? Oui, oui, c'est possible, seulement ce n'est pas compossible dans ce monde. Et il invente cette notion très curieuse de compossibilité, et il appartient pour tout, je suppose, pour tout lecteur de Leibniz, à tout prix, de donner une consistance à la notion de compossible et d'impossible. Adam non-pécheur est impossible avec notre monde. Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? [167 :00] Hélas, [bien que] Leibniz emploie fréquemment la notion, une seule fois il nous dit, pour notre déception, la racine de l'impossibilité échappe à notre entendement. [*Rires*] Là ça devient très curieux parce que d'une part, c'est insupportable, tout à fait insupportable ; nous voulons, nous réclamons une racine de l'impossibilité qui consiste en quoi ? Nous montrer en quoi l'impossibilité est une autre relation que la contradiction. Et c'est essentiel, là, même du point de vue de la logique. Il faut à tout prix une logique, une logique qui soit capable de montrer que l'impossible et le contradictoire sont deux relations complètement différentes.

Alors, il faut dire que peut-être que Leibniz, en même temps qu'il nous disait que les racines de l'impossibilité nous échappaient, que Leibniz nous laissait assez de signes [168 :00] et de possibilités pour donner à la notion de compossibilité un sens plus positif. D'où notre tâche, là, c'est qu'est-ce que ça veut dire, qu'est-ce que ça veut dire impossibilité, et quel principe logique [est-ce que] ça suppose ? Qu'est-ce que veut dire Adam non-pécheur n'est pas compossible avec notre monde ? [*Fin de l'enregistrement*] [2 :48 :26]