

## LES SOURCES BERGSONIENNE ET KANTIENNE DE LA THÉORIE DU CONCEPT DE GILLES DELEUZE

Parmi toutes les définitions de la philosophie que le lecteur peut trouver dans l'œuvre de Gilles Deleuze<sup>1</sup>, il y en a une qui, présente dès 1956 (*ID*, p. 28), et venant couronner la réflexion en 1991 (*QPh*, p. 10), semble la traverser tout entière<sup>2</sup>. C'est celle de la philosophie comme *création de concepts*. S'agit-il d'une définition originale ? Elle ne va pas sans rappeler la célèbre distinction kantienne entre connaissance *par concepts* et connaissance *par construction des concepts*<sup>3</sup>. Ou Schelling, pour qui toute philosophie qui se prétend nouvelle doit pouvoir accomplir un nouveau pas dans la forme<sup>4</sup>. Ou Bergson qui, en 1901, à la Société française de philosophie, affirmait que « philosopher consiste le plus souvent non pas à opter entre des concepts, mais à en créer<sup>5</sup> ». S'agit-il donc d'une définition originale ?

La nouveauté doit reposer au moins dans l'un des deux termes qui la composent : la création et le concept. On se borne ici à un examen du second terme<sup>6</sup>. Il ne sera même pas possible de prendre en compte

1. Par exemple : critique intempestive (*ID*, p. 191), entreprise de démythification (*LS*, p. 322 ; *NPh*, p. 121), dénonciation de la bêtise (*DR*, p. 197 ; *NPh*, p. 120), théorie des multiplicités (*D*, p. 179 ; *PP*, p. 201), culte de la vie (*ID*, pp. 199-200), contre-effectuation de l'événement (*QPh*, p. 151). Voir la liste des abréviations des ouvrages de Deleuze à la fin du texte.

2. *ID*, pp. 28, 392 ; *DR*, p. 182 ; *D*, p. 15 ; *PP*, pp. 57, 166, 186-187 ; *QPh*, pp. 8, 10-11, 13, 25, 80.

3. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 604.

4. F. W. J. Schelling, « Leçons sur la méthode des études académiques », in *Philosophies de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*, Paris, Payot, 1979, p. 89.

5. Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, Puf, 1972, p. 503. En 1935, il écrivait à Floris Delattre : « J'appelle philosophe celui qui crée la solution, alors nécessairement unique, du problème qu'il a posé à nouveau. » (*Ibid.*, p. 1528.)

6. Pour un examen du premier, voir notre article « Création de concepts et méthode philosophique chez Gilles Deleuze », *Revue philosophie de Louvain*, 2012, n° 110, pp. 325-352, où la création est envisagée d'un point de vue strictement méthodologique.

toutes ses caractéristiques, comme son hétérogénéité<sup>7</sup>, sa singularité<sup>8</sup>, sa relation aux autres concepts<sup>9</sup> et à leurs composantes<sup>10</sup>, sa relation à l'événement<sup>11</sup>, sa mutabilité<sup>12</sup> ou sa variabilité<sup>13</sup>. Il faudra s'en tenir à une étude de sa fonction. Or que fait le concept ? Selon Deleuze et Guattari, il *donne une consistance au virtuel* (*QPh*, p. 112). C'est sans doute une expression technique et obscure. Qu'est-ce que le virtuel ? Et que signifie « donner de la consistance » ? Par ailleurs, c'est sur le concept que repose la spécificité de la philosophie, puisque la science crée des fonctions et l'art crée des affects et des percepts (*QPh*, p. 186). Pour comprendre le sens de la définition deleuzienne, il convient donc d'interroger l'élément propre de la philosophie.

Mais pour saisir l'originalité de cette théorie du concept, il faut surtout interroger son rapport à ses sources. Nous proposons d'en privilégier deux : l'une qui déborde la théorie en question et qui inspire l'ensemble de la philosophie deleuzienne, Bergson, et une autre, un peu moins examinée, Kant. C'est à partir de la distinction entre la matière et l'esprit que nous proposerons de comprendre la distinction entre l'actuel et le virtuel, et c'est à partir de la philosophie critique que nous proposerons de comprendre l'expression « donner de la consistance ». Cela n'implique pas que la philosophie ne soit, pour Deleuze, qu'une prolongation de certains thèmes ou un appendice à la lecture de certains auteurs. L'analyse devra en même temps signaler les sources et repérer les déplacements qui s'opèrent par rapport à celles-ci. Ce n'est pas arbitrairement que Deleuze rebaptise comme « virtuelle » la dimension spirituelle, et c'est afin de prendre des distances à l'égard du criticisme kantien qu'il s'exprimera avec Guattari en termes de « consistance ». C'est donc à partir

7. « Le concept se définit par *l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes*. » (*QPh*, p. 26.)

8. « Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est une singularité » (*QPh*, p. 12). Voir aussi p. 25.

9. « Tout concept a une histoire. [...] Mais d'autre part, un concept a un *devenir* qui concerne cette fois son rapport avec des concepts situés sur le même plan. » (*QPh*, p. 23.)

10. « Il n'y a pas de concept simple. Tout concept a des composantes et se définit par elles. » (*QPh*, p. 21.)

11. Le concept « dégage », « extrait » ou « abstrait » l'événement d'un état de choses (*QPh*, pp. 120, 150 et 36 respectivement).

12. « Les concepts [...] sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutations, qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie agitées. » (*QPh*, p. 13.)

13. « Le doute comporte des moments qui ne sont pas les espèces d'un genre, mais les *phases* d'une variation : doute sensible, scientifique, obsessionnel. (Tout concept a donc un espace de phases, bien que ce soit d'une autre manière que dans la science.) » (*QPh*, p. 30.)

d'un examen de la fonction du concept qu'on cherchera à montrer l'originalité de la définition deleuzienne de la philosophie. Et, dans la mesure où cet examen implique une analyse de la façon dont la notion de concept elle-même se construit, on peut s'attendre à ce qu'il fournisse aussi quelques indices pour comprendre la première composante de la définition, à savoir la création.

La description du concept dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* commence d'une manière assez simple et intuitive : c'est une façon de mettre en ordre les idées.

De Platon à Bergson, on retrouve l'idée que le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recoupement. [...] C'est seulement à cette condition qu'il peut sortir du chaos mental. (*QPh*, p. 21.)

Nous ne savons pas encore ce qu'est le chaos, ce qu'est l'ordre, comment y parvenir, mais il n'est pas nécessaire de le savoir pour admettre ce point de départ suffisamment évident selon lequel le concept est une sorte de mise en ordre.

Or, si nous demeurons à ce niveau de simplicité, l'élément de la philosophie, le concept, ne pourra pas être distingué de celui de la science, la *fonction*, ni de celui de l'art, l'*affect* ou *percept*. En effet, « ce qui définit la pensée, les trois grandes formes de la pensée, l'art, la science et la philosophie, c'est toujours affronter le chaos » (*QPh*, p. 186). La différence entre les éléments apparaît quand nous demandons comment le concept affronte le chaos. Mais en même temps, la définition devient extrêmement technique : le concept « renvoie à un chaos rendu consistant » (*QPh*, p. 196) ; il « donne une consistance au virtuel » (*QPh*, p. 112). Comment le concept se distingue-t-il donc de la fonction ? Si le premier donne une consistance au virtuel, la seconde lui donne « une référence qui l'actualise » (*Ibid.*). L'élément de l'art, de son côté, réalise la sensation dans le matériau et fait passer le matériau dans la sensation (*QPh*, pp. 182-183).

Qu'est-ce que veut dire : « le concept donne une consistance au virtuel » ? Il faut comprendre les deux composantes de la définition : qu'est-ce que le *virtuel*, et que signifie lui donner une *consistance*. Dans la mesure où l'explication de ce qu'est le virtuel implique sa distinction avec ce qui, jusqu'ici, semble se présenter comme sa contrepartie, l'*actuel*, et dans la mesure où le concept se définit à partir du virtuel et la fonction, à partir de l'actuel, l'exposition permettra en même temps de commencer à rendre compte de la différence entre les deux éléments. Peut-on dire la même chose par rapport

à l'élément de l'art ? En principe, ce ne semble pas être le cas, puisque la définition de l'affect ou percept n'est pas construite en parallèle avec les définitions du concept et de la fonction, selon les mêmes termes. Une tâche supplémentaire consistera donc à révéler la convertibilité des termes des deux premières définitions dans les termes de la troisième.

### Le virtuel

Aussi bien dans les premières occurrences de la notion de virtuel en 1969 (*DR*, p. 274) que dans les dernières en 1995 (*D*, pp. 180-183), Deleuze renvoie en bas de page à l'œuvre de Bergson, en précisant, dans le premier cas, que Bergson est celui qui invoque cette notion le plus constamment. Comment fonctionne la notion chez Bergson ? Tout au long de l'œuvre, elle caractérise le mode d'être de certains éléments : de la multiplicité qualitative<sup>14</sup>, du souvenir à l'œuvre dans la perception ou dans la remémoration à l'état normal<sup>15</sup>, du souvenir du présent à l'œuvre dans le cas pathologique de la fausse reconnaissance<sup>16</sup>, des éléments d'une tendance évolutive – la fixité du végétal ou le mouvement de l'animal<sup>17</sup>, par exemple –, de l'action qui va s'accomplir dans la démarche utile<sup>18</sup>. Quel est ce mode d'être ? À quelle dimension appartiennent les phénomènes énumérés ? Quelle est la distinction de base sur laquelle s'appuie la distinction entre le virtuel et l'actuel ? De la multiplicité, Bergson dit qu'elle peut être de deux espèces : celle des « objets matériels » et celle des « états purement affectifs de l'âme »<sup>19</sup> ; du procès qui concerne le souvenir dans la perception ou remémoration normale, qu'il s'agit d'une « matérialisation » ou « incarnation »<sup>20</sup> ; du souvenir dans le cas de la fausse reconnaissance, qu'il ne faut pas l'expliquer en appliquant au monde mental « une loi d'attraction analogue à celle qui gouverne le monde des corps<sup>21</sup> » ; des éléments d'une tendance, qui ne sont pas comparables « à des objets juxtaposés dans l'espace, mais

14. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf, 2003, p. 63.

15. Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris, Puf, 1997, p. 148.

16. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, Paris, Puf, 2003, p. 146.

17. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Puf, 2003, p. 119.

18. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Puf, 2003, p. 335.

19. Bergson, *Essai sur les données...*, éd. cit., pp. 63 et 65.

20. Bergson, *Matière et Mémoire*, éd. cit., p. 147.

21. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, éd. cit., p. 144.

à des états psychologiques<sup>22</sup> » ; et de l'action naissante, qu'elle est le « concomitant matériel » de l'activité de l'esprit<sup>23</sup>. La distinction entre le virtuel et l'actuel s'appuie donc sur celle qui oppose l'esprit et la matière. *Virtuel* est un des adjectifs qui, dans la prose bergsonienne, contribuent à développer le champ lexical de l'esprit.

Pourquoi Deleuze retient-il cependant celui-là et non justement celui d'« esprit » ? Cela s'explique, d'un côté, à partir des commentaires sur Bergson. Tout d'abord, Deleuze cherche à éviter le psychologisme. Après avoir cité le début du troisième chapitre de *Matière et Mémoire* où il s'agit de l'insertion du souvenir virtuel dans la perception actuelle, il affirme :

Une interprétation trop psychologique du texte doit être évitée. [...] Nous sautons réellement dans l'être, dans l'être en soi, dans l'être en soi du passé. Il s'agit de sortir de la psychologie. Il s'agit d'une Mémoire immémoriale ou ontologique. C'est seulement ensuite, une fois le saut fait, que le souvenir va prendre peu à peu une existence psychologique : « de virtuel il passe à l'état actuel... » Nous avons été le chercher là où il est, dans l'Être impassible, et nous lui donnons peu à peu une incarnation, une « psychologisation ». (*B.*, pp. 51-52.)

Le virtuel est une dimension de l'être, plutôt que du sujet, le Passé comme élément propre, passé pur ou passé en général. Or pourquoi donc ne pas parler de *passé* ? Parce que, ensuite, il s'agit d'éviter une antériorité :

Nous croyons qu'un présent n'est passé que lorsqu'un autre présent le remplace. Pourtant réfléchissons : comment un nouveau présent surviendrait-il, si l'ancien présent ne passait en même temps qu'il est présent ? Comment un présent quelconque passerait-il, s'il n'était passé en même temps que présent ? Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord, en même temps qu'il a été présent. Il y a là comme une position fondamentale du temps, et aussi le paradoxe le plus profond de la mémoire : le passé est « contemporain » du présent qu'il a été. [...] Le passé et le présent ne désignent pas deux moments successifs, mais deux éléments qui coexistent. (*B.*, pp. 53-54.)

De la même façon, le virtuel ne précède pas l'actuel, mais lui est contemporain. Cette caractéristique conduit Deleuze à laisser aussi de côté un troisième candidat, le *possible*. Mais il s'agit aussi d'éviter une certaine ressemblance entre le virtuel et l'actuel. En effet, raisonne Deleuze en suivant Bergson, nous avons l'habitude de croire que le possible précède le réel et lui ressemble. Mais le virtuel coexiste avec l'actuel, bien qu'il y ait entre les deux une différence de nature. Enfin,

22. Bergson, *L'Évolution créatrice*, éd. cit., p. 119.

23. Bergson, *Les Deux Sources...*, éd. cit., p. 335.

la confusion du virtuel avec le possible entraînerait une troisième conséquence, probablement la plus grave aux yeux de Deleuze, le fait que le virtuel s'opposerait au réel et perdrait ainsi son poids, son statut ontologique.

Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s'oppose au réel ; le processus du possible est donc une « réalisation ». Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. (*DR*, pp. 272-273.)

Si Deleuze choisit le terme « virtuel », c'est donc pour arracher l'esprit au sujet, pour en faire une dimension aussi objective et présente que la dimension matérielle, bien que différente par nature, mais surtout, pour en faire une dimension aussi réelle. En fait, la formule qui reviendra sans cesse pour définir le virtuel est empruntée à Proust : *réel sans être actuel*<sup>24</sup>.

D'un autre côté, l'élection du terme s'explique aussi à partir de l'œuvre de Bergson. La diversité de son vocabulaire n'implique pas que ses expressions soient synonymiques. Il s'agit toujours de termes techniques choisis avec précision. Quelle est, dans l'œuvre de Bergson, la particularité du « virtuel » ? Il intervient toujours quand il s'agit non pas de la différence de nature entre deux dimensions prises séparément, mais du procès qui nous fait passer graduellement de l'une à l'autre : de la construction du nombre par l'addition des unités qui le composent<sup>25</sup> ; de l'apparition du souvenir qui « comme une nébulosité qui se condenserait, de virtuel il passe à l'état actuel<sup>26</sup> » ; de la dissociation ou différenciation de l'élan original dans les tendances évolutives<sup>27</sup> ; de l'accomplissement de l'action<sup>28</sup>. Le virtuel, c'est l'esprit au moment juste de son insertion dans la matière ; l'actuel c'est la matière comme point limite d'un esprit en procès de contraction. Si Deleuze choisit le terme « virtuel », c'est parce que Bergson l'emploie pour exprimer le point où l'esprit devient presque palpable, presque visible, tangible, et non pour décrire une dimension dans son autonomie.

On fait fausse route quand on étudie les fonctions de représentation à l'état isolé, comme si elles étaient à elles-mêmes leur propre fin, comme si nous étions de purs esprits, occupés à voir passer des idées et des images<sup>29</sup>.

24. *P*, pp. 73-74 ; *B*, p. 99 ; *DR*, p. 269 ; *ID*, p. 250.

25. Bergson, *Essai sur les données immédiates...*, éd. cit., pp. 62-63.

26. Bergson, *Matière et Mémoire*, éd. cit., p. 148.

27. Bergson, *L'Évolution créatrice*, éd. cit., p. 119.

28. Bergson, *Les Deux Sources...*, éd. cit., p. 335.

29. Bergson, *L'Énergie spirituelle*, éd. cit., p. 144.

Voilà un des passages où c'est Bergson lui-même qui, à l'instar de Deleuze, exprime sa méfiance par rapport au terme « esprit », celui-ci impliquant le risque de faire disparaître la même réalité qu'il désigne.

Le détour par l'œuvre de Bergson et les commentaires de Deleuze permettent de comprendre, d'abord, que le virtuel c'est le spirituel ; puis, que si Deleuze a recours à ce terme en particulier, c'est parce qu'une conception particulière de l'esprit est en jeu. Premièrement, il ne s'agit pas de l'esprit subjectif de la psychologie, mais de l'esprit objectif de l'ontologie. Comme chez Bergson, c'est un *mode* d'être (*ID*, p. 38 et 62).

Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel – comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective. (*DR*, p. 269.)

C'est pourquoi il faut encore le distinguer aussi bien du passé que du possible : en tant que dimension du réel, il est contemporain et non antérieur à l'actuel, comme le sont en principe le possible par rapport au réel et le passé par rapport au présent. Ensuite, le virtuel ne doit pas être conçu comme le miroir ou le reflet du monde. Contrairement à la relation supposée entre le possible et le réel, le virtuel ne ressemble pas à l'actuel. Comme chez Bergson, le possible présente une différence de nature avec l'actuel. Finalement, ce que Deleuze cherche surtout à éviter, c'est une perte de réalité. Il est remarquable en effet de voir comment il évite le mot « esprit » dans les commentaires de Bergson, alors que Bergson inaugurait *Matière et Mémoire* en écrivant : « Ce livre affirme la réalité de l'*esprit*, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre<sup>30</sup>. » En revanche, c'est de la « durée » que Deleuze va prédiquer systématiquement la virtualité et lui opposer la matière (*ID*, pp. 36-37, 62 et 65). Mais le commentateur peut assumer le risque que le philosophe ne peut qu'éviter : le virtuel c'est l'esprit, mais un esprit bien réel et objectif. En effet, comment un bergsonien devait-il parler pour éluder l'accusation de spiritualisme et un antihégélien pour parler d'un esprit objectif, sans lui enlever toute sa positivité, sans le faire passer par le mouvement de la négation ? Il ne pouvait qu'avoir recours à un autre mot – un autre concept au fond : le virtuel.

Qu'est-ce que cela veut dire, donc, que le concept donne une consistance au virtuel ? Comment comprendre qu'il rend consistant

30. Bergson, *Matière et Mémoire*, éd. cit., p. 1. C'est nous qui soulignons.

un chaos virtuel ? Et quelle est la différence avec la fonction, qui donne au virtuel une référence qui l'actualise, et avec l'affect, qui réalise la sensation dans le matériau et fait passer le matériau dans la sensation ? Nous ne savons pas encore en quoi consiste le fait de donner de la consistance ou d'attribuer une référence. Nous devons donc retourner au point de départ, à une compréhension d'ordre général et prétechnique. Mais comme nous savons déjà ce que sont le virtuel et l'actuel, nous sommes en mesure de comprendre partiellement quelle est la fonction du concept et quelle est sa différence avec la fonction des sciences et l'affect de l'art. Si les trois éléments mettent en ordre le chaos, la philosophie le met en ordre comme esprit, la science, comme matière, et l'art, selon une longue tradition, comme matière spiritualisée ou esprit matérialisé. En effet, à partir du moment où nous avons défini le virtuel et l'actuel, la définition de l'affect ne semble pas si asymétrique par rapport à celles du concept et de l'affect. Matérialiser la sensation ou faire passer le matériau dans la sensation ne veut pas dire autre chose qu'exhiber le virtuel dans l'actuel ou que conférer à l'actuel la densité du virtuel. C'est ce que fait Artaud avec la notion de corps sans organes selon Anne Sauvagnargues : il rend le virtuel sensible sous l'actuel<sup>31</sup>. De son côté, Deleuze l'affirme littéralement dans son livre sur Proust :

Comment l'essence s'incarne-t-elle dans l'œuvre d'art ? [...] Elle s'incarne dans les matières. Mais ces matières sont ductiles, si malaxées qu'elles deviennent entièrement spirituelles. Ces matières, sans doute sont-elles la couleur pour le peintre, le son pour le musicien, le mot pour l'écrivain. (*P*, p. 60.)

Il semblerait qu'avec le cinéma et la sculpture, la liste des arts soit presque complète. Et voici que, du premier, Deleuze dira : « C'est par le corps [...] que le cinéma noue ces noces avec l'esprit, avec la pensée » (*C2*, p. 246)<sup>32</sup> ; et de la seconde : « Si la ressemblance peut hanter l'œuvre d'art, c'est parce que la sensation ne se rapporte qu'à son matériau : elle est le percept ou l'affect du matériau même, [...] le geste de terre cuite, l'élan de métal » (*QPh*, p. 156). Les expressions si univoques du champ esthétique, d'un côté, confirment la convertibilité du virtuel au spirituel et de l'actuel au matériel ; et, de l'autre, ce faisant, elles permettent de comprendre le parallélisme

31. Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'Art*, Paris, Puf, 2006, p. 90.

32. Voir aussi *DRF*, p. 264 : « C'est quelque chose de bizarre qui m'a frappé dans le cinéma : son aptitude inattendue à manifester, non pas le comportement, mais la vie spirituelle. »

subjacent dans les définitions de l'affect ou percept, la fonction et le concept. Ce parallélisme est beaucoup plus évident quand Deleuze et Guattari définissent les éléments en termes de vitesse.

La philosophie demande comment garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance, en donnant *une consistance propre au virtuel*. (*QPh*, p. 112.)

La science a tout une autre manière d'aborder le chaos, presque inverse : elle renonce à l'infini, à la vitesse infinie, pour gagner une consistance capable d'actualiser le virtuel. (*Ibid.*)

L'art veut créer du fini qui redonne l'infini. (*QPh*, p. 186.)

La symétrie des définitions étant explicite dans ce cas, nous n'avons qu'à demander ce qu'est la vitesse infinie. Or qu'est-ce qu'elle pourrait être sinon la vitesse de la pensée, de l'esprit ? La vitesse des corps pourra être énorme, immense, indéfinie, mais jamais infinie, ce qui est la marque d'une différence de nature, un saut vers une dimension où même la notion de vitesse n'est plus fidèle à moins qu'on la comprenne dans un autre sens. « On invoquera la vitesse de la lumière, le zéro absolu, le quantum d'action, le Big Bang » : on ne sortira pas de la dimension de l'« existence » et de l'« actualité physique » (*QPh*, p. 113). Mise en ordre d'une virtualité, d'une actualité et d'une actualité capable d'exhiber la virtualité, la philosophie, la science et l'art sont trois façons d'affronter le chaos. Deleuze et Guattari appelleront *Cerveau* la jonction des trois activités (*QPh*, p. 196).

## La consistance

Après la détermination de ce que veut dire que le chaos soit virtuel et que le concept conserve cette virtualité au moment de le mettre en ordre, il faut analyser la seconde composante de la définition du concept, la manière dont le chaos est mis en ordre, ce que Deleuze et Guattari appellent « donner de la consistance ». Qu'est-ce qu'attribuer une consistance au virtuel lors de la mise en ordre du chaos ? Sans doute convient-il de commencer par le point de départ : le chaos.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le chaos est défini ainsi :

Une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. [...] Ce sont des vitesses infinies qui se confondent avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée. (*QPh*, p. 189.)

La présentation fait penser à la description du donné dans *Empirisme et Subjectivité* :

Qu'est-ce que le donné ? C'est, nous dit Hume, le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions. C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. (*ES*, pp. 92-93.)

La ressemblance des passages, qui ne concerne pas seulement les contenus mais qui va jusqu'au rythme de la phrase, permet de déduire que la fonction du concept ne sera sans doute pas la même, mais qu'elle sera l'équivalente aux principes d'association. En fait, quelques lignes après le passage qui présente le chaos, on lit : « Nous demandons seulement que nos idées s'enchaînent suivant un minimum de règles constantes, et l'association des idées n'a jamais eu d'autre sens. » (*QPh*, p. 189.) Il devient donc possible d'affirmer, avec un terme anachronique par rapport à Hume, mais dont Hume est peut-être l'antécédent principal, que donner de la consistance c'est *constituer*, constituer l'expérience. La traduction se légitime encore quelques lignes plus loin avec une citation de la *Critique de la raison pure* :

Il n'y aurait pas un peu d'ordre dans les idées s'il n'y en avait aussi dans les choses ou état de choses, comme un anti-chaos objectif : « Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd..., mon imagination ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ». (*QPh*, pp. 189-190.)

Cette constance surprenante entre le premier livre de Deleuze et l'un des derniers se complète par une référence à Kant qui précède de façon immédiate la description du donné :

De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. (*ES*, p. 92.)

Tous ces passages suggèrent donc que « donner de la consistance » doit se comprendre à la façon d'une constitution, au sens kantien. C'est pourquoi Arnaud Bouaniche écrit :

Ce que Deleuze va retenir de cette conception kantienne, tout en la jouant à sa manière, c'est que l'Idée ne renvoie pas à un ensemble de données empiriques et actuelles, mais à un au-delà de l'expérience sensible, où sont situées les conditions transcendantales<sup>33</sup>.

33. Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2007, p. 115.

D'ailleurs, occasionnellement, Deleuze et Guattari assimilent la consistance à la réalité : « Un concept est un ensemble de variations inséparables qui [...] recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité). » (*QPh*, p. 196.)

Si la première composante de la définition du concept doit se comprendre à partir de Bergson, la seconde doit se comprendre à partir de Kant. Le virtuel, c'est la conception deleuzienne de l'esprit. Donner de la consistance, c'est la conception deleuzienne de la constitution. Or, si nous connaissons déjà les raisons qui poussent Deleuze à remplacer la notion d'esprit par celle de virtuel, il est nécessaire d'examiner pourquoi il abandonne celle d'une constitution proprement dite, comment il la « rejoue », pour reprendre les termes de Bouaniche, c'est-à-dire, quelles sont les différences avec un criticisme classique par rapport au procès de configuration du réel, de mise en ordre du donné.

La première différence est immédiatement déductible des deux composantes du concept : la consistance et la virtualité. En effet, à partir du moment où ce qui reçoit une consistance, ce qui est constitué, c'est le virtuel, se creuse un abîme entre le criticisme kantien ou celui qu'on peut projeter rétroactivement sur Hume, et celui de Deleuze. L'expérience constituée, la réalité configurée par le concept philosophique, n'est pas une réalité observable, donnable à l'intuition kantienne, mais une réalité proprement virtuelle.

Certes, aussi bien dans son commentaire de Hume que dans son commentaire de Kant, Deleuze a déjà l'intention d'élargir l'expérience. Dans *Empirisme et Subjectivité*, on trouve la thèse selon laquelle les principes d'association n'épuisent pas l'instance constitutive et le sujet ne se réduit pas au sujet de la connaissance. Les principes d'association ne coexistent pas seulement avec ceux de la passion, groupés sous un principe d'utilité, mais ils en dépendent (*ES*, pp. 117 et 137).

De même, dans *La Philosophie critique de Kant*, Deleuze rappelle que le système critique dépasse la *Critique de la raison pure* et montre comment les phénomènes ne se constituent pas seulement comme objets, mais comme objets beaux, par exemple. À chaque faculté en tant qu'intérêt de la raison (intérêt spéculatif, moral ou sentiment de plaisir et douleur) va correspondre une faculté en tant que source de représentations (sensibilité, entendement, raison). Et selon que nous nous plaçons dans un intérêt ou un autre, la relation entre les facultés prises dans le second sens sera différente : la sensibilité et la raison seront subordonnées à l'entendement dans le cas de l'intérêt spéculatif ; l'entendement et la sensibilité seront subordonnées à la raison

dans le cas de l'intérêt moral. Le réel sera triplement constitué, spéculativement, moralement et esthétiquement ; les phénomènes seront déterminés comme objets, objets beaux, objets de bien.

Cependant, même s'il y a tout un ordre pratique chez Hume, celui-ci n'a pas lieu hors des limites imposées par les principes d'association à l'expérience ; et même s'il a place pour quelque chose comme la bonne volonté ou la beauté dans le système critique, c'est toujours au sein d'un monde délimité par la raison spéculative. En termes deleuziens, l'instance constituée sera toujours actuelle, même si le sujet n'est pas seulement sujet connaissant. Or, dans le cas de Deleuze, avec la constitution d'une instance virtuelle, l'expérience acquiert une nouvelle dimension, non observable ou observable d'une autre façon : la face spirituelle du réel. C'est pourquoi le concept doit éventuellement être distingué du principe d'association :

Un concept n'est pas un ensemble d'idées associées [...]. Les idées ne sont associables que comme images, et ne sont ordonnables que comme abstractions ; pour atteindre au concept, il faut que nous dépassions les unes comme les autres, et que nous atteignons le plus vite possible à des objets mentaux déterminables comme êtres réels. (*QPh*, p. 195.)

On remarque que, si le criticisme de Deleuze doit se comprendre à partir du kantisme et de son antécédent humien, il doit aussi être rapporté à l'empirisme élargi de Bergson. Que signifie cet empirisme élargi ? Un élargissement de l'expérience à une dimension virtuelle.

Ce que fait le concept, c'est donc exactement ce qu'exigeait l'esprit : il le constitue comme réalité, comme une réalité qui a autant de consistance que la matière. Or, il ne s'agit pas de n'importe quel concept, mais du concept *philosophique*, le concept en tant qu'élément de la philosophie. Voilà donc une deuxième différence avec le criticisme kantien, peut-être antérieure aux autres et sans doute plus déterminante par rapport à la caractérisation de la philosophie. En effet, entre les criticismes kantien et deleuzien, il y a une différence de niveau : le premier est philosophique ; le second, métaphilosophique. Avec son concept de concept, Kant a l'intention de résoudre le problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*<sup>34</sup>, de la possibilité de la connaissance, physique ou en général<sup>35</sup>. Le

34. Kant, *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 78 : « Le problème propre de la raison pure est donc contenu dans la question : *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* »

35. « Dans la solution du problème précédent est engagée en même temps la possibilité du pur usage de la raison pour fonder et développer toutes les sciences qui contiennent une connaissance théorique *a priori* des objets, c'est-à-dire

problème de Deleuze est totalement différent : il concerne la philosophie et non la connaissance ; et peut-être ne serait-il même pas exact de dire qu'il s'agit d'un problème transcendantal, parce qu'on ne demande pas comment la philosophie est possible, mais comment elle est réellement<sup>36</sup>. Le concept du concept ne concerne plus le concept en général, concept employé pour déterminer un objet comme objet, mais le concept philosophique en particulier, le concept, par exemple, du concept qu'on utilise pour déterminer un objet comme objet. L'usage que fait Deleuze des notions kantienne est d'une certaine façon complètement libre, au sens où elles sont déplacées à un niveau métaphilosophique, pour rendre compte de la philosophie.

Observons de près ce passage déjà cité :

De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. (ES, p. 92.)

Il s'agit bien de la philosophie et non de la conscience ; c'est la philosophie qui est à la place du sujet, et la conscience, à celle de l'objet ; c'est la philosophie qui est critique, et non la conscience. Ainsi, le concept de concept dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* ne concerne pas, en principe, l'expérience en général, mais l'expérience philosophique et la philosophie de Kant en particulier. Par

la réponse à ces questions : *Comment la mathématique pure est-elle possible ? Comment la physique pure est-elle possible ?* » (*Ibid.*, p. 79.)

36. En fait, sur ce point, il faudrait multiplier les distinctions. Tout d'abord, Kant distingue le cas de la métaphysique de celui de la physique et de la mathématique, puisque le « mauvais cours » (*Ibid.*) qu'a suivi la première fait qu'on peut douter même de sa possibilité. En revanche, dans le cas des deux autres, « qu'elles doivent être possibles, c'est prouvé par leur réalité » (*Ibid.*), même s'il faudrait distinguer à ce propos une physique empirique d'une physique pure. Ensuite, quant à la métaphysique, vu qu'il faut bien lui admettre une réalité, Kant distingue la métaphysique comme disposition naturelle de la métaphysique comme science, pour interroger la possibilité de chacune des deux. Cependant, dans tous les cas, qu'il s'agisse ou non de science proprement dite, Kant s'intéresse à la validité des propositions qui la constituent. Deleuze et Guattari ne doutent ni de la réalité de la philosophie ni de la validité de ses propositions. Quand on demande *qu'est-ce que la philosophie* ou *comment la philosophie est-elle ?*, au moins dans le cadre de la théorie du concept, il faut distinguer cette question aussi bien du problème empirique de la naissance de la discipline que du problème proprement transcendantal de la validité de ses propositions. Deleuze et Guattari cherchent tout simplement à décrire concrètement la discipline dans son effectivité. C'est pourquoi nous nous limitons ici à signaler la différence de niveau avec la philosophie transcendantale : dans le cas de cette dernière, la connaissance (physique, mathématique, métaphysique) est objet de philosophie ; ici, la philosophie, est objet d'une description métaphilosophique.

conséquent, au moment de déterminer la légitimité des thèses deleuziennes, la question qu'il faut poser ne concerne plus les différences entre les criticisms – question sans doute importante pour *comprendre* la conception deleuzienne : ce qu'il faut demander, c'est si Kant, considéré dans sa propre activité, du point de vue de ce qu'il fait et non de ce qu'il dit, avec son concept de concept, est en train de constituer la dimension spirituelle du réel.

D'un autre côté, cette différence avec le kantisme, ce déplacement de niveau, entraîne une difficulté ultérieure. En effet, à partir du moment où nous passons au niveau métaphilosophique, la notion d'*a priori* ne semble plus conserver ses caractéristiques traditionnelles. Si ce qui fonctionne comme constitution du virtuel, c'est-à-dire, le concept, est à chaque fois créé, et est à chaque fois la production d'un philosophe, nous pouvons déduire qu'il va perdre son caractère nécessaire et universel. De la même façon que Foucault, cherchant à rendre compte non pas de la possibilité des énoncés, mais de leur réalité, se voit obligé de soumettre l'*a priori* à l'histoire, Deleuze, cherchant à rendre compte, non pas de la possibilité des philosophies, mais de leur réalité, se verra aussi obligé de les relativiser. La réflexion deleuzienne est plus restreinte, puisqu'elle prétend rendre compte des énoncés philosophiques en particulier, et non des énoncés d'une époque en général. C'est pourquoi l'*a priori* sera le concept. Mais à partir du moment où sa production dépend du philosophe, la distinction que trace Foucault entre l'*a priori* formel et l'*a priori* historique peut lui être appliquée :

Rien, donc, ne serait plus plaisant, mais plus inexact, que de concevoir cet *a priori* historique comme un *a priori* formel qui serait, de plus, doté d'une histoire : grande figure immobile et vide qui surgirait un jour à la surface du temps, qui ferait valoir sur la pensée des hommes une tyrannie à laquelle nul ne saurait échapper, puis qui disparaîtrait d'un coup dans une éclipse à laquelle aucun événement n'aurait donné de préalable : transcendantal syncope, jeu de formes clignotantes. L'*a priori* formel et l'*a priori* historique ne sont ni de même niveau ni de même nature : s'ils se croisent, c'est qu'ils occupent deux dimensions différentes<sup>37</sup>.

La différence avec Deleuze réside dans le fait que, dans son cas, ces deux dimensions sont la dimension philosophique et la dimension métaphilosophique. Mais la distinction entre les deux *a priori* est également valable : comparé à l'*a priori* formel, « dont la juridiction

37. Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 169.

s'étend sans contingence<sup>38</sup> », le concept philosophique est une figure purement empirique. Mais en même temps,

puisqu'il permet de saisir les discours [philosophiques – ajouterons-nous] dans la loi de leur devenir effectif, il doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse accueillir ou mettre en œuvre, ou au contraire, exclure, oublier ou méconnaître, telle ou telle structure formelle<sup>39</sup>.

Nous déduisons la conséquence immédiate de cette caractéristique du concept philosophique. Ce que garantit la formalité de l'*a priori* et ce que perd Deleuze avec sa relativisation, c'est la communication, ou encore une forme de communauté plus fondamentale, puisqu'il ne s'agit pas seulement de la transmission de contenus, mais de la constitution du réel. Or, justement un des premiers avertissements de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, dans son introduction, est que la philosophie « n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication » (*QPh*, p. 11). Ainsi, la théorie du concept aura une incidence directe sur la façon de concevoir l'histoire de la philosophie, puisque nous ne pourrions pas dire que les différentes philosophies *communiquent*.

Le fait que le concept soit créé, que chaque philosophie procède à une constitution du virtuel, nous met sur la piste d'une troisième différence avec le criticisme classique : non pas la relativité de l'*a priori*, mais sa diversité ou multiplicité. En effet, si chaque philosophe procède à une création conceptuelle, en aucun cas on n'aura une constitution première ou originaire, mais toujours une reconstitution faite sur une constitution antérieure, qui à son tour devra être considérée comme une reconstitution. C'est pourquoi Deleuze et Guattari affirment que « de Platon à Bergson, on retrouve l'idée que le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recouplement » (*QPh*, p. 21). Cela avait déjà été affirmé de Bergson, des stoïciens et du structuralisme :

Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts : ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire. (*ID*, p. 28.)

Les stoïciens sont en train de tracer, de faire passer une frontière là où on n'en avait jamais vu : en ce sens ils déplacent toute la réflexion. (*LS*, p. 15.)

L'importance du structuralisme en philosophie, et pour la pensée tout entière, se mesure à ceci : qu'il déplace les frontières. (*LS*, p. 89.)

38. *Ibid.*, p. 168.

39. *Ibid.*

Déplacement des frontières, distribution nouvelle, découpage extraordinaire, le concept philosophique ne semble jamais opérer sur une terre vierge, sur une page blanche, mais toujours sur un territoire déjà tracé, sur un livre déjà écrit.

La constitution philosophique, c'est-à-dire conceptuelle, se réalise toujours sur une autre constitution philosophique. Concept sur concept, nous ne sortons pas d'une certaine superposition des philosophies au long de l'histoire. Mais nous savons déjà que l'activité philosophique se déploie à côté de deux autres activités, l'activité scientifique et l'activité artistique, qui organisent le chaos comme actualité proprement dite et comme actualité capable d'exhiber le virtuel. Nous devons donc admettre que si la constitution philosophique est une constitution conceptuelle qui se réalise sur d'autres constitutions conceptuelles, c'est aussi une constitution qui se réalise sur des constitutions non conceptuelles, affective ou perceptive et fonctionnelle. « Quand un objet est scientifiquement construit par fonctions, par exemple un espace géométrique, il reste à en chercher le concept philosophique qui n'est nullement donné dans la fonction. » (*QPh*, p. 111.) Tel est le sens de ce que Deleuze et Guattari appellent « interférences » ou « connexions » entre la philosophie, l'art et la science ; et telle est la conception sous-jacente à la distinction entre une philosophie *sur* le cinéma et une philosophie *du cinéma*, et aux livres d'esthétique de Deleuze en général. Le réel est multiplement constitué, mais non seulement au niveau intraconceptuel au long de l'histoire de la philosophie, aussi au niveau extraconceptuel dans la géographie de la pensée. Le caractère multiple de la constitution ne concerne pas seulement les différentes philosophies, mais les différentes disciplines. Quand une philosophie constitue la dimension virtuelle du réel, elle le fait *sur* ou *à côté de* la constitution fonctionnelle que réalisent les théories scientifiques et de la constitution perceptive ou affective que réalisent les œuvres d'art. Si Kant admettait la possibilité de sensibilités non humaines, Deleuze, au sein de la sensibilité humaine, conçoit au moins trois formes de constitution du réel.

### La création philosophique

La définition deleuzienne de la fonction du concept dans la philosophie (donner une consistance au virtuel), nous sommes maintenant en mesure de la traduire dans les termes de la tradition : le concept philosophique constitue la dimension spirituelle du réel. Si Deleuze

et Guattari s'expriment ainsi, c'est pour éviter toute une série de caractéristiques sédimentées au cours de l'histoire de la philosophie. Par rapport au spirituel, c'est surtout une certaine irréalité que l'on va chercher à éviter. Mais il faut aussi distinguer le virtuel de l'idée d'une âme individuelle ou d'une pensée subjective : c'est une dimension objective du réel. En tant que telle, elle garde une différence de nature avec l'autre dimension, celle de l'actuel. Mais cela ne signifie pas qu'elle détienne un quelconque privilège, ou qu'il existe entre elles un certain type de hiérarchie. De son côté, l'acte de donner de la consistance doit se distinguer d'une constitution traditionnelle. Et cela, d'abord, du fait que l'expérience constituée, l'empirie, admet maintenant un ordre spirituel. C'est pourquoi nous parlons d'une « expérience élargie ». Ensuite, il ne faut pas oublier que l'instance constituante est ici le concept philosophique et non le concept en général. Cela implique que, dans le cadre de cette théorie, il n'est pas question de l'expérience constituée par le sujet transcendantal, mais du concept d'expérience relatif et intérieur à chaque philosophie. Cette constitution proprement philosophique, par ailleurs, n'est jamais une constitution originale, mais une reconstitution qui s'opère à côté des reconstitutions relatives aux autres philosophies et aux autres disciplines. Nous repérons là de grandes distances vis-à-vis du criticisme classique. L'analyse des autres caractéristiques du concept en révélerait davantage<sup>40</sup>. Mais

40. Tout d'abord, le concept n'est pas une catégorie du sujet transcendantal, mais il possède une objectivité propre. « Les concepts ne sont pas dans la tête : ce sont des choses, des peuples, des zones, des régions, des gradients, des chaleurs, des vitesses. » (*ID*, p. 392.) Cela revient à dire que l'expérience possède en elle-même ses conditions, ou bien que les conditions de l'expérience sont immanentes à elles. De son côté, le sujet n'est pas une instance constitutive et comme tel proprement transcendantal, mais constitué. En effet, sur ce point, *Qu'est-ce que la philosophie ?* demeure fidèle au commentaire de Hume (*ES*, p. 92) et à la lecture de *La Transcendance de l'ego* de Sartre (*DRF*, p. 360 ; *QPh*, p. 49). Il faudra dire ensuite, cette fois-ci du point de vue de l'instance constituée, que celle-ci n'a pas une forme d'identité mais qu'elle est à chaque fois individuelle. C'est pourquoi le concept ne constitue pas un *objet*, au sens technique du terme, mais un *événement*, c'est-à-dire un phénomène toujours différent (*QPh*, pp. 120, 148). Enfin, il faut remarquer que la pensée deleuzienne élimine la chose en soi comme instance originale. En faisant jouer Nietzsche avec Kant, Deleuze soutient qu'il n'y a de réel que constitué. C'est ce que l'on peut voir quand Deleuze et Guattari écrivent que le concept « n'a pas de référence : il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé » (*QPh*, p. 27) et que lorsqu'il *dit* l'événement, il *est* l'événement (*QPh*, p. 26). Le concept *est* l'événement parce qu'au même temps que l'événement ne dépend pas du concept, le concept ne dépend pas de l'événement. En fait, il s'agit de récuser simultanément le réalisme et l'idéalisme. Pour rendre compte de cette position, Pierre Montebello forge la catégorie de l'« Apparaître en soi » (*Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 28).

celles-ci permettent de cerner la fonction du concept et suffisent à montrer son originalité.

Comment comprendre cette originalité ? Cela revient à demander quelle est la notion de création à l'œuvre dans la définition de la philosophie. Certainement, il ne s'agit pas d'une création *ex nihilo*, en rupture totale avec le passé, tournant le dos à la tradition. Nous avons vu en effet que la théorie du concept se construit sur la base des philosophies de Bergson et de Kant. Mais il ne faudrait pas non plus nier à cette conception de la création toute capacité à produire du nouveau, sans laquelle on n'aurait pas pu remarquer les déplacements qui séparent à ce propos Deleuze de ses sources. Où réside alors, à proprement parler, la nouveauté ? Disposons-nous d'éléments pour mieux comprendre les mécanismes concrets de cette production ? En premier lieu, nous pouvons constater que ce qui est nouveau, concrètement, c'est le résultat de l'assemblage : le nouveau concept de concept se crée en assemblant des composantes bergsoniennes et kantienne, des composantes de concepts étrangers. En fait, on lit précisément dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* :

C'est bien ce que signifie la création des concepts : connecter des composantes intérieures inséparables [...] ; connecter le concept avec un autre, de telle manière que d'autres connexions changeraient leur nature. (*QPh*, p. 87.)

Mais ensuite, il ne faut pas comprendre cet assemblage comme une addition, c'est-à-dire comme un ensemble où les composantes demeurent ce qu'elles étaient avant d'y participer. À partir du moment où elles entrent en connexion, les composantes mêmes changent de nature. Si l'on reprend notre exemple, on remarque que la composante bergsonienne oblige la composante kantienne à muter, et *vice versa* : l'expérience devient virtuelle en même temps que le virtuel devient une expérience constituée. Il n'est plus saisi immédiatement par une intuition ; il est empirie, constitution<sup>41</sup>. Voilà pourquoi Deleuze et Guattari affirment qu'un concept a « un *devenir* qui concerne cette fois son rapport avec des concepts situés sur le même plan » (*QPh*, p. 23). Strictement, le devenir constitue une relation où deux termes hétérogènes entrent en connexion de façon à en produire un troisième

41. Pour le rapport de Bergson à Kant et, en particulier, pour une compréhension de la phrase bergsonienne polémique selon laquelle la métaphysique atteindrait l'absolu (*La Pensée et le Mouvant*, éd. cit., p. 178), se reporter à l'analyse de Camille Riquier dans *Archéologie de Bergson* (Paris, Puf, 2009, pp. 69-91), pour qui il s'agit moins de revenir à un réel non constitué que d'ouvrir la possibilité d'un contact immédiat avec la matière de la sensation.

au sein duquel les deux premiers ne conservent pas leur nature. « Non pas que les deux termes s'échangent, ils ne s'échangent pas du tout, mais l'un ne devient l'autre que si l'autre devient autre chose encore, et si les termes s'effacent. » (*D*, p. 88.) Il suffit de penser au célèbre exemple de la guêpe et de l'orchidée :

La guêpe devient partie de l'appareil de reproduction de l'orchidée, en même temps que l'orchidée devient organe sexuel pour la guêpe. Un seul et même devenir, un seul bloc de devenir. (*D*, p. 9.)

L'ontologie à l'œuvre dans cette image est la même qui fonctionne dans la conception de la philosophie de Deleuze : créer des concepts signifie assembler des composantes conceptuelles étrangères de façon à produire un nouveau concept au sein duquel ces mêmes composantes changent de nature. C'est la notion même de concept qui nous a servi pour observer ce mécanisme, les deux termes de la définition de la philosophie s'éclairant entre eux.

Selon les passages, Deleuze compare l'histoire de la philosophie à un théâtre (*ID*, p. 199), à un collage (*DR*, p. 4) ou à l'art du portrait (*QPh*, p. 55). Les trois images semblent bien exprimer en quoi consiste la création. Elle consiste en la production du nouveau à partir d'éléments donnés : les personnages, dans le cas du théâtre, les morceaux, dans le cas du collage, le modèle, dans le cas du portrait. L'image du théâtre semble être particulièrement éloquente. Certes, ce qui est original, c'est la mise en scène, c'est-à-dire, une certaine composition avec des personnages donnés. Mais le personnage n'est-il pas lui-même une construction ? La création ne précède-t-elle pas la mise en scène ? C'est ce que sont Bergson et Kant, chez Deleuze : des personnages conceptuels construits à partir de leur connexion réciproque. Le personnage conceptuel est, après le concept, le deuxième élément philosophique que le lecteur trouve dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Il se définit comme l'agent d'énonciation philosophique, l'instance à laquelle a recours le philosophe pour créer ses concepts (*QPh*, p. 63). L'idée selon laquelle Bergson et Kant, par exemple, seraient des personnages conceptuels, implique une conséquence par rapport aux périodisations habituelles de l'œuvre de Deleuze, qui distinguent une période historique et une période proprement philosophique, c'est-à-dire, créative. Elle implique que les monographies de Deleuze (ici *Le Bergsonisme* et *La Philosophie critique de Kant*) ne sont pas des lectures impartiales ou neutres où Deleuze va chercher des composantes originaires qui seront assemblées ultérieurement, dans l'œuvre « en nom propre », mais le lieu où se construisent les personnages, et par conséquent, le lieu où est déjà à l'œuvre une méthode

créative. L'image du théâtre exprime ainsi particulièrement bien la méthode que suppose la conception deleuzienne de la philosophie, en même temps qu'elle nous permet de soupçonner que l'histoire de la philosophie subit le même destin que la théorie du concept, celui d'être elle-même l'objet d'une récréation.

Axel CHERNIAVSKY  
*Université de Buenos Aires*  
 axel.ch@gmail.com

RÉFÉRENCES DES ŒUVRES DE DELEUZE  
 CITÉES EN ABRÉVIATION

- B* : Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, Puf, 1966.  
*C2* : Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.  
*D* : Deleuze et Parnet C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.  
*DR* : Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Puf, 1968.  
*DRF* : Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.  
*ES* : Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Puf, 1953.  
*ID* : Deleuze, *L'Île déserte*, Paris, Minuit, 2002.  
*LS* : Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.  
*MP* : Deleuze et Guattari F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.  
*N* : Deleuze, *Nietzsche*, Paris, Puf, 1965.  
*NPh* : Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, Puf, 1962.  
*P* : Deleuze, *Proust et les Signes* (édition augmentée), Paris, Puf, 1970.  
*PP* : Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.  
*QPh* : Deleuze et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.