

Création de concepts et méthode philosophique chez Gilles Deleuze

Dans une première période qui s'étend de *Nietzsche et la philosophie* (1962) à *Différence et répétition* (1969), Gilles Deleuze montre de l'antipathie à l'égard du concept de la méthode. «Il n'y a pas de méthode pour trouver les trésors, et pas davantage pour apprendre, mais un violent dressage, une culture ou *paideia* qui parcourt l'individu tout entier» (Deleuze G., *Différence et répétition*, p. 215)¹. Comment s'explique ce refus? La méthode en tant que telle s'inscrit dans ce que Deleuze appelle une image «dogmatique», «morale» ou «orthodoxe» de la pensée (Deleuze G., *Différence et répétition*, p. 172). Selon celle-ci, «penser» s'identifierait à «connaître» ou à «reconnaître». L'erreur, comprise comme confusion du vrai et du faux, constituerait alors le risque de la pensée, et la méthode, définie comme «moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés» (Deleuze G., *Différence et répétition*, p. 215), serait la garantie pour l'éviter. Or, à partir du moment où Deleuze propose, dans le cadre d'une nouvelle image, que la pensée ne se réduise pas à la reconnaissance, il faut s'attendre à ce que risques et garanties se transforment de manière conséquente. D'où cette critique du concept de méthode. Penser, selon Deleuze, doit désigner quelque chose de plus stimulant, de plus «dangereux» (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 44): non pas la reconnaissance, mais la création. Alors ce ne sera plus l'erreur qui constituera le risque de la pensée, mais le banal, l'inintéressant, le vil; ce ne sera plus la confusion du vrai et du faux, mais la genèse d'un certain type de vérité. Cela dit, quel procédé peut garantir ce voyage vers l'inconnu? Naturellement, s'il s'agit d'un véritable voyage, des *garanties* proprement dites ne sont pas ce qui va guider la pensée. Mais quels moyens, quels instruments, quels

¹ Voir aussi *Nietzsche et la philosophie*: «Penser n'est jamais l'exercice naturel d'une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même. [...] Penser dépend de forces qui s'emparent de la pensée. [...] La culture, selon Nietzsche, est essentiellement dressage et sélection. Elle exprime la violence des forces, qui s'emparent de la pensée. [...] On ne comprendra ce concept de culture que si l'on saisit toutes les manières dont il s'oppose à la méthode» (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 123).

mécanismes ce voyage met-il en jeu? Faut-il penser qu'il n'y en a aucun, et que la création nous entraîne dans un parcours capricieux et anarchique? Deleuze appellera l'ensemble de ces moyens «culture», et hormis son opposition à la méthode, il définit celle-ci comme «l'aventure de l'involontaire» (Deleuze G., *Différence et répétition*, p. 215). Mais par rapport aux caractéristiques concrètes de celle-ci, le texte garde le silence. C'est pourquoi nous nous proposons d'interroger cette culture comme moyen de la création. Quel est son point de départ? Quels sont les mouvements qu'elle suit? Bref, y-a-t-il des *règles de la culture*? Cette question devient strictement philosophique si on se souvient que dans la critique de l'image de la pensée Deleuze identifie constamment pensée et philosophie. De plus, la philosophie, se définissant comme création de concepts, constituera postérieurement une des trois activités qui, avec l'art et la science, composent la pensée ou cerveau (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 196).

Dans un souci de fidélité à ce refus pour la méthode, on a évité parfois le terme pour parler de la philosophie de Deleuze. Ainsi José Gil propose de remplacer le concept de méthode par celui d'exercice (Gil J., 1998, p. 18-19), Gérard Kaleka soutient que «la tentative serait vaine qui, dans l'ensemble des écrits de Gilles Deleuze, s'efforcerait de fixer [...] soit l'unité logique d'une méthode d'explication, soit l'identité ou l'analogie entre des problèmes examinés» (Kaleka G., 1972, p. 111), et Arnaud Villani affirme quant à lui qu'«il n'existe pas dans le procès de création de routes préétablies», qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que l'œuvre de Deleuze soit si «tonique», vu qu'elle est un «flux d'invention» (Villani A., 1999, p. 63)². Mais à côté des réserves exprimées par

² Certes, décrire les procédés d'un auteur, ce qu'il *fait* est très différent d'interroger sa théorie de la méthode, ce qu'il *dit*. Négliger cette différence implique une énorme assomption, à savoir l'affirmation que cet auteur fait exactement ce qu'il dit. Or ce n'est pas toujours le cas: un auteur peut bien s'écarter plus ou moins de sa propre théorie de la méthode. Nous ne voulons pas dire que ce soit le cas de Deleuze. Mais l'affirmation du contraire, à savoir dire que Deleuze fait exactement ce qu'il dit n'est pas complètement vraie non plus, tout simplement parce qu'il ne dit pas grand-chose de ses propres procédés. Comme nous allons le voir tout de suite, il n'y a pas chez Deleuze de théorie de la méthode au sens propre. Indépendamment de cette absence, le commentateur, pour déterminer si Deleuze suit un procédé précis ou non et quel serait son concept, doit donc se contenter de regarder ce que fait Deleuze, afin de dégager de cette pratique ce qui serait une théorie de la méthode. Or, ce faisant, l'identité entre cette théorie dégagée et la pratique effective sera garantie, puisque la première est extraite de la deuxième. Sans assumer ce qui serait un parfait accord entre une théorie explicite et une pratique cohérente, il est donc possible de comprendre les commentaires sur les démarches de Deleuze dans leur indistinction et leur généralité, c'est-à-dire avant la distinction entre une théorie de la méthode et une méthode à l'œuvre dans sa philosophie.

Deleuze par rapport à la méthode, il faut rappeler le vif intérêt que manifestent à cet égard et à la même époque les écrits monographiques. Ainsi, le premier chapitre dans *Le bergsonisme* s'intitule «L'intuition comme méthode» (p. 1); le premier chapitre de *La philosophie critique de Kant*, «La méthode transcendantale» (p. 5); *Nietzsche et la philosophie* comporte le chapitre «La méthode de Nietzsche» (p. 88); et à la méthode est consacré le huitième chapitre de *Spinoza et le problème de l'expression*: «La philosophie de Spinoza est une "logique". La nature et les règles de cette logique font l'objet de la méthode» (p. 114). Dans un entretien avec David Lapoujade, David Rabouin énonce clairement l'inconvénient d'attribuer une méthode à la philosophie de Deleuze: «Si cette méthode s'exerce dans tous les domaines, est-ce qu'on ne risque pas une philosophie dogmatique, totalisante?» (Lapoujade D., 2002, p. 23). Lapoujade n'hésite pas à répondre que «Deleuze concevait la philosophie comme un travail de totalisation. Il se fait de la philosophie une conception très classique, dans le fond» (Lapoujade D., 2002, p. 23). Où réside la difficulté? Dans le fait qu'au problème conceptuel de l'existence ou non d'un procédé créatif, il faut ajouter le problème définitionnel de l'appeler ou non «méthode». C'est là un geste lourd de sens car dans un cas il paraît qu'on serait en train de restaurer chez Deleuze un «moyen du savoir», et dans l'autre qu'on serait en train de nier l'existence d'un procédé précis d'invention. La place de Deleuze dans l'histoire de la philosophie serait, elle aussi, en cause: dans un cas Deleuze ne ferait que reproduire la tradition dont il aspirerait sans succès à se libérer, dans l'autre il romprait radicalement avec celle-ci pour l'abandonner définitivement. Mais ne peut-on pas se libérer de la tradition en l'assumant? Ne peut-on pas inventer en suivant des règles? En effet, au fond c'est la conception de la création qui est en jeu: dans les alternatives précédentes, on ne peut l'admettre que comme une rupture radicale avec le passé. Mais peut-être peut-on la concevoir comme un travail sur le passé, comme le paradoxe d'une affirmation simultanée de la rupture et de la continuité.

Y-a-t-il donc un procédé précis pour créer des concepts dans la philosophie de Deleuze? Si oui, mérite-t-il le nom de «méthode»? Dans ce cas, pourquoi? En addition à ces questions, il faudrait aussi rappeler quelques renvois à certaines sources qui pourraient en effet éclaircir la recherche d'un procédé précis. Ainsi, dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Félix Guattari renvoient à la Théorie transcendantale de la méthode: «On peut considérer comme décisive, au contraire, cette définition de la philosophie: connaissance par purs concepts. Mais il n'y a

pas lieu d'opposer la connaissance par concepts, et par construction de concepts dans l'expérience possible ou l'intuition» (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 12); et Alain Badiou considère que «c'est peut-être sous la poussée du cas Bergson que Deleuze dit le mieux le double mouvement intégré de sa méthode intuitive» (Badiou A., 1997, p. 62). *Le procédé présenterait-il donc des antécédents kantien ou bergsonien?*

La première difficulté qu'affrontent toutes ces questions réside dans le fait que nous avons déjà mentionné, à savoir que Deleuze ne dispose pas d'une théorie de la méthode au sens propre, à laquelle pourrait s'adresser le commentateur. Tel est le cas de la théorie des éléments. En effet, *Qu'est-ce que la philosophie?* procède à une présentation indépendante, chapitre par chapitre, de chaque élément de la philosophie: le concept (p. 21), le plan d'immanence (p. 38), le personnage conceptuel (p. 60). Rien de semblable pour la prétendue méthode. À ce propos, le commentateur dispose de trois types de textes: ceux où Deleuze présente, dégage ou construit la méthode d'un auteur (comme dans les textes sur la méthode de Bergson, de Kant, de Nietzsche, de Spinoza mentionnés auparavant); ceux où Deleuze fait des déclarations sporadiques et des témoignages en passant sur sa propre démarche mais qui ne constituent en aucun cas une théorie à proprement parler; et le reste de l'œuvre, où le commentateur peut observer ce que Deleuze fait pour extraire ou expliciter un procédé, ce qui se révélera, selon le cas, plus ou moins paradigmatique. Bien évidemment, il convient de commencer par ce que Deleuze dit des méthodes qu'il envisage, ces textes étant les plus achevés. Nous verrons que l'interprétation est la méthode qui a d'abord bénéficié à ses yeux du privilège d'être la méthode de la philosophie. Mais nous restituerons aussi, immédiatement, les raisons pour lesquelles il l'a abandonnée. Arrivés à ce point, nous ne pourrions que nous diriger vers des textes qui, de notre point de vue, exhibent de façon particulièrement claire les mouvements conceptuels réalisés par Deleuze. Les déclarations de circonstance et quelques interventions fortuites nous serviront alors à formuler et à mettre à l'épreuve nos hypothèses. Si nous réserverons pour la fin les textes concernant la méthode bergsonienne et la méthode kantienne, c'est parce qu'ils nous aideront à préciser ce procédé qui, méthode ou non, doit parvenir à la création de concepts.

L'INTERPRÉTATION ET SES LIMITES

D'une certaine façon, la première phrase de *Nietzsche et la philosophie* contient la définition de la philosophie de Deleuze: «Le projet le

plus général de Nietzsche consiste en ceci: introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur» (p. 1). Nietzsche aurait créé ou recréé les concepts de sens et de valeur et, ce faisant, aurait défini ou redéfini la philosophie comme critique.

La philosophie critique a deux mouvements inséparables: rapporter toute chose, et toute origine de quelque valeur, à des valeurs; mais aussi rapporter ces valeurs à quelque chose comme leur origine, et qui décide de leur valeur. [...] Nietzsche forme le concept nouveau de généalogie. Le philosophe est un généalogiste. (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 2)

Selon le premier mouvement, chaque chose est rapportée à une valeur; selon le deuxième, c'est la valeur en elle-même qui est évaluée. Le premier constitue la tâche d'une symptomatologie ou d'une sémiologie³; le deuxième, d'une évaluation proprement dite⁴. La symptomatologie ou sémiologie, en rapportant le phénomène à une force, détermine son sens. L'évaluation, la valeur de ce sens. Or quelle est la méthode qui correspond à cette conception de la philosophie?

La méthode consiste en ceci: rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé [...]. Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est en elle-même la *méthode tragique*. Ou plus précisément si l'on ôte du mot «drame» tout le pathos dialectique et chrétien qui en compromet le sens, elle est méthode de dramatisation. (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 89)

La méthode de dramatisation consiste à demander *qui* au lieu de *que*. Cela signifie que pour comprendre le sens d'un phénomène, son concept ou valeur, nous ne devons pas interroger son essence, nature ou forme éternelles, mais la force qui provisoirement s'empare de lui. La question *qui?* demande toujours qui *veut* un tel phénomène, qui a intérêt à ce qu'une telle valeur ait de la valeur.

De cette forme de question dérive une méthode. Un concept, un sentiment, une croyance étant donnés, on les traitera comme les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Qu'est-ce qu'il veut, *celui qui* dit ceci, qui pense ou éprouve cela? Il s'agit de montrer qu'il ne pourrait le dire, le penser ou le sentir, s'il n'avait telle volonté, telles forces, telle manière d'être. (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 88)

³ «Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. La philosophie tout entière est une symptomatologie et une sémiologie» (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 3).

⁴ «La généalogie n'interprète pas seulement, elle évalue» (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 2).

La méthode de dramatisation demande *qui* au lieu de *que*, et ce faisant, mène la critique, c'est-à-dire l'évaluation d'un phénomène donné. C'est une méthode interprétative en tant qu'elle suppose une symptomatologie ou une sémiologie, la détermination d'un sens. «C'est la seule méthode adéquate au projet de Nietzsche et à la forme des questions qu'il pose: méthode différentielle, typologique et généalogique» (Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, p. 89). Différentielle, puisqu'elle substitue le pluralisme à l'éternité dans le sens et la valeur; typologique, parce qu'à chaque sens et valeur elle fait correspondre un type d'homme (le prêtre, l'homme à la mauvaise conscience, l'homme supérieur...); généalogique, parce qu'elle rapporte le phénomène à un sens et à une valeur.

Aussi dans le cadre de la lecture de Proust l'interprétation semble être la méthode adéquate pour la philosophie. Selon Deleuze, l'unité de la *Recherche* ne consiste pas dans la mémoire, dans le souvenir, même involontaire. C'est le «récit d'un apprentissage» (Deleuze G., *Proust et les signes*, p. 10). Et apprendre concerne avant tout les signes. «Apprendre, c'est d'abord considérer une matière, un objet, un être comme s'ils émettaient des signes à déchiffrer, à interpréter. Il n'y a pas d'apprenti qui ne soit "l'égyptologue" de quelque chose» (Deleuze G., *Proust et les signes*, p. 10). Dans le premier chapitre, les signes seront classés en signes de la mondanité, signes de l'amour, signes des qualités sensibles et signes de l'art. Et leur interprétation ne concerne pas seulement les personnages, le narrateur ou l'homme de lettres. Elle concerne le philosophe: «Proust dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie» (Deleuze G., *Proust et les signes*, p. 115); «Aux vérités de la philosophie, il manque la nécessité, et la griffe de la nécessité. En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit; elle ne se communique pas, elle s'interprète [...]» (Deleuze G., *Proust et les signes*, p. 116). Penser ne signifie pas exercer volontairement une méthode, mais éprouver la contrainte d'un signe trouvé par hasard et confrontant nos facultés à leurs limites.

Cependant, après la rencontre avec Guattari, dans la période des années '70, Deleuze entreprendra une critique de la méthode interprétative qui nous obligera à la rejeter comme procédé philosophique. En fait, comme le montre Anne Sauvagnargues, si la deuxième partie de l'édition augmentée de *Proust et les signes*, rédigée en 1970, «conserve çà et là le terme d'"interprétation"», lors de cette révision de la théorie interprétative, elle «transforme la doctrine au point de loger la nouvelle théorie du fonctionnement machinal dans un vêtement sémantique (l'interprétation) qu'il fait craquer de toutes parts» (Sauvagnargues A., 2006, p. 115).

Pourquoi Deleuze abandonne-t-il la méthode interprétative? En quoi la nouvelle théorie l'exclut-elle?

Si la théorie de l'interprétation naît dans un domaine que nous pourrions appeler *clinique* – après tout le philosophe est un symptomatologue –, c'est aussi dans ce domaine que sa critique va commencer à se construire. Lors d'une table ronde en 1972, organisée par *La quinzaine littéraire* pour confronter les auteurs de *L'anti-Œdipe* aux diverses sciences humaines, Deleuze et Guattari disent qu'ils reprochent deux choses à la psychanalyse: «Ne pas comprendre ce qu'est le délire, parce qu'elle ne voit pas que le délire est l'investissement d'un champ social pris dans toute son extension, et de ne pas comprendre ce qu'est le désir, parce qu'elle ne voit pas que l'inconscient est une usine et non pas une scène de théâtre» (Deleuze G., *L'île déserte*, p. 306). En effet, un des objectifs de *L'anti-Œdipe* est d'opposer la conception du désir qui le lie à un manque, à la satisfaction d'une absence, que ce soit la conception du *Banquet* ou celle de Freud, à une conception plutôt spinoziste, où le désir est avant tout force, puissance ou production. C'est la thèse derrière les images: l'inconscient n'est pas un théâtre mais une usine, parce que le désir ne dit pas, ne représente pas, mais fait et produit. Or, à partir du moment où l'inconscient ne procède plus par signes, la tâche de l'analyse ne peut plus être l'interprétation:

Comment ça marche est la seule question. La schizo-analyse renonce à toute interprétation, parce qu'elle renonce délibérément à découvrir un matériel inconscient: l'inconscient ne veut rien dire. En revanche, l'inconscient fait des machines, qui sont celles du désir, et dont la schizo-analyse découvre l'usage et le fonctionnement dans l'immanence aux machines sociales. L'inconscient ne dit rien, il machine. Il n'est pas expressif ou représentatif, mais productif. (Deleuze G. et Guattari F., *L'anti-Œdipe*, p. 149)

C'est ainsi qu'une nouvelle conception du désir conduit à une nouvelle conception de l'inconscient et celle-ci, à son tour, mène à une redéfinition de la fonction de l'analyste: il ne doit plus interpréter le matériel inconscient comme signe du triangle familial, mais comprendre comment l'économie libidinale est en connexion avec une économie générale, comment l'inconscient produit au sein de la production historico-politique.

Ce déplacement méthodologique d'origine clinique se propagera rapidement dans les autres domaines. Dans le cadre de la théorie littéraire, la première page du livre sur Kafka affirme: «Comment entrer dans l'œuvre de Kafka? [...] On entrera par n'importe quel bout. [...] Le principe des entrées multiples empêche seulement l'introduction de l'ennemi, le Signifiant, et les tentatives pour interpréter une œuvre qui ne se

propose en fait qu'à l'expérimentation» (Deleuze G. et Guattari F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, p. 7). La nouvelle théorie du fonctionnement machinal conduit à l'abandon de l'interprétation parce qu'aussi bien dans le cadre de la production littéraire que dans celui de la production inconsciente, l'expression est considérée comme une action et non comme un signe. Ainsi, contrairement à ce que nous rencontrons dans le commentaire de Proust, il ne s'agit plus de déchiffrer un sens occulte, mais de comprendre le fonctionnement d'une production déterminée. Plus tard, dans *Mille plateaux*, le changement de perspective sera généralisé de la théorie littéraire à la philosophie du langage en général, quand on affirmera que le langage n'est pas informatif, mais performatif (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 95-96), et que la véritable science linguistique ne doit pas chercher à isoler la langue comme système indépendant, mais la considérer comme une pratique au sein des diverses pratiques sociales (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 116). Finalement, le déplacement d'une herméneutique à une pragmatique concernera aussi la théorie du concept en 1991 quand on niera au concept une capacité représentative pour lui attribuer la capacité de donner consistance au virtuel (Deleuze G. et Guattari G., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 112), et à la philosophie, une aptitude communicative pour lui octroyer la puissance de créer des concepts (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 11). Par conséquent, ni la philosophie ni la lecture d'un texte philosophique ne consisteront en une interprétation mais en une activité proprement dite. De la critique de la psychanalyse à la stricte métaphilosophie, l'interprétation est donc abandonnée à cause, au fond, d'une nouvelle ontologie. C'est celle qui substitue les choses aux mots, les actes aux signes, la production à l'expression. Or quelle est le procédé qui va correspondre à cette nouvelle ontologie?

LA MÉTHODE DELEUZIENNE

«Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement», affirment Deleuze et Guattari dans l'introduction de *Mille Plateaux* (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 33). La phrase contient trois informations importantes: contre l'ambiguïté de la période précédente, elle n'hésite pas à affirmer la nécessité de la méthode; elle énonce une cohérence entre celle-ci et l'ontologie; elle lui confère la capacité de *faire*, c'est-à-dire de construire, de produire, de créer, au lieu d'interpréter,

connaître ou déchiffrer. L'ontologie du multiple présente deux principes : l'hétérogénéité et la connexion (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 13). Le multiple se définit comme un réseau d'éléments hétérogènes connectés de façon à protéger leur singularité. *Devenir* est le nom de cette relation. Et ce nom n'exprime pas une évolution ou un procès dans le temps, mais le lien entre deux termes qui présentent une différence de nature. Nous ne dirons pas que le multiple est un tout ou qu'il est doté d'une unité car la totalisation et l'unification sont des procès qui mettent justement en péril la singularité des parties. Néanmoins, ces parties sont en relation. C'est pourquoi nous dirons dans tous les cas que l'unité ou la totalité de ces parties n'est rien d'autre que le système de leurs connexions. C'est sans doute ce à quoi pensait Lapoujade lorsqu'il rappelait que Deleuze concevait la philosophie comme un travail de totalisation. Or comment fonctionnent méthodologiquement ces deux principes régissant l'ontologie deleuzienne ? Quelles seraient les règles de la méthode qui leur correspondraient ? Il y a un texte qui va permettre une amorce de réponse à ces questions, non par ce qu'il dit, mais par ce qu'il fait. Il s'agit de *La philosophie critique de Kant*. En effet, nous verrons qu'il se révèle être une pièce essentielle pour dégager le procédé deleuzien, et donc un texte paradigmatique du point de vue méthodologique. Dans un entretien de 1986 pour les *Cahiers du cinéma*, Deleuze tient les propos suivants :

Il n'y a rien de plus amusant que les classifications, les tables. C'est comme le squelette d'un livre, ou son vocabulaire, son dictionnaire. Ce n'est pas l'essentiel, qui vient ensuite, mais c'est un travail préparatoire indispensable. [...] Il s'agit toujours dans une classification de rapprocher des choses très différentes en apparence, et d'en séparer de très voisines. (Deleuze G., *Deux régimes de fous*, p. 266)

Ces propos vont nous permettre d'interroger le livre sur Kant du point de vue méthodologique : quel est le « vocabulaire » du livre ? Quelle forme présente son « squelette » ? Qu'est-ce qu'il « rapproche » et qu'est-ce qu'il « sépare » ? Quelle est la « classification » que nous pouvons pressentir comme « travail préparatoire » ? Et qu'est-ce que cet « essentiel », qui vient ensuite ?

Après une brève entrée en matière, l'introduction de *La philosophie critique de Kant* offre un premier sens du mot *faculté* : il s'agit du type de relation qu'une représentation entretient avec autre chose. « Toute représentation est en rapport avec quelque chose, objet et sujet. Nous distinguons autant de facultés de l'esprit qu'il y a de types de rapports » (Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, p. 8). En ce sens, nous en comptons trois : la faculté de connaître, celle de désirer et le sentiment de

plaisir et de peine. Or, plus tard, Deleuze présente un deuxième sens du mot faculté: «En un second sens, faculté désigne une source spécifique de représentations» (Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, p. 13-14). Dans ce deuxième sens, les facultés sont l'imagination, l'entendement et la raison. La dernière section de l'introduction s'intitule «Rapport entre les deux sens du mot faculté» et annonce l'hypothèse de l'ouvrage: à chaque faculté dans le premier sens va correspondre une certaine organisation des facultés dans le deuxième sens. À chaque *Critique*, correspond un intérêt de la raison: intérêt théorique de connaître, intérêt pratique de déterminer le bon, intérêt esthétique de déterminer le beau. Et à chaque intérêt, correspondra une faculté législatrice dans le deuxième sens: sensibilité, entendement, raison. En fait, ce qui correspond à chaque intérêt, c'est une organisation déterminée des facultés comme sources de représentations: dans le cadre de la *Critique de la raison pure*, l'imagination et la raison seront soumises à l'entendement et fonctionneront selon ses intérêts; dans la *Critique de la raison pratique*, c'est la raison qui légifèrera, et l'entendement et l'imagination devront remplir leurs nouvelles fonctions; dans la *Critique du jugement*, c'est l'imagination qui commandera l'entendement et la raison. «Bref: à telle faculté au premier sens du mot (faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de plaisir ou de peine), doit correspondre tel rapport entre facultés au second sens du mot (imagination, entendement, raison)» (Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, p. 17). Entre l'introduction et la conclusion, l'ouvrage sur Kant comptera donc trois chapitres méthodologiquement déterminés: rapport des facultés dans la *Critique de la raison pure*; rapport des facultés dans la *Critique de la raison pratique*; rapport des facultés dans la *Critique du jugement*. «C'est ainsi que la doctrine des facultés forme un véritable réseau, constitutif de la méthode transcendantale» (Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, p. 17). Si Deleuze se réfère ici à la méthode kantienne, le terme *réseau* semble plutôt caractériser le procédé propre. Dans le livre sur Kant, il s'agit justement de constituer un réseau, un rhizome, une multiplicité. On a procédé par détermination de singularités (les facultés, dans les deux sens) et mise en relation ultérieure (rapports entre les facultés). Les connexions sont de deux types: d'un côté, elles concernent les facultés comme sources de représentations (rapports entre l'entendement, l'imagination et la raison); de l'autre, elles concernent les trois facultés dans le deuxième sens comme un tout et les facultés dans le premier sens. Elles sont toutes mobiles: selon qu'on adopte la perspective d'une *Critique* ou d'une autre, les relations seront différentes. Ces

variations sont ce qui constitue le système kantien : «Les trois Critiques présentent un véritable système de permutations» (Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, p. 97). Comment un tel système s'est-il construit ? D'un point de vue méthodologique, on a procédé par *singularisation et connexion*, on a rapproché des choses différentes et on en a séparé de très voisines, on a recoupé pour faire converger. Voilà l'essentiel qui suit le travail préparatoire, et dont témoigne le «squelette» ou la structure du texte : *détermination des éléments et composition ultérieure*. C'est parfaitement cohérent avec l'ontologie qui la sous-tend, et qui sous-tend aussi la conception du système comme réseau. Ses principes étaient en effet l'hétérogénéité et la connexion. «Une telle philosophie joue toujours sur deux plans, méthodologique et ontologique» (Deleuze G., *L'île déserte*, p. 43). Ce n'est donc pas un hasard si le texte sur Kant manifeste une impeccable systématisme et s'il est paradigmatique au moment d'examiner les mécanismes d'invention conceptuelle. Ce sont eux qui construisent le système.

Il faut maintenant mettre cette hypothèse à l'épreuve, en demandant si elle est effectivement à l'œuvre dans les textes de Deleuze – dans les autres commentaires, mais surtout dans les livres «en nom propre». Nous recenserons donc les textes deleuziens avec cette question à l'esprit : est-ce qu'on y procède par singularisation et connexion ?

Tout d'abord, dans l'Avant-propos à l'étude sur Bacon, Deleuze prévient :

Chacune des rubriques suivantes considère un aspect des tableaux de Bacon, dans un ordre qui va du plus simple au plus complexe. Mais cet ordre est relatif, et ne vaut que du point de vue d'une logique générale de la sensation. Il va de soi que tous les aspects coexistent en réalité. Ils convergent dans la couleur, dans la «sensation colorante», qui est le sommet de cette logique. (Deleuze G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, p. 9)

Chaque chapitre considère un aspect indépendant : le diagramme, l'analogie, les forces, etc. Mais dans la couleur réelle, les différents aspects semblent *converger* – nous verrons que c'est le terme qui apparaît dans le commentaire de la méthode bergsonienne – superposant le sommet de la logique avec le cœur de la réalité. Considérons ensuite le chapitre de *Critique et clinique* consacré à Spinoza. Il opère le même mouvement. Deleuze soutient que l'*Éthique* est un livre triple, un livre composé de trois livres, chacun d'entre eux avec ses éléments, son style, ses figures. Il y aurait une *Éthique* des signes, qui procéderait par définitions, axiomes et démonstrations, «un livre d'eau» ; une *Éthique* des concepts, développée dans les scholies, préfaces, appendices, consacrée

aux polémiques et discussions, «un livre de feu»; et finalement la cinquième partie, qui ne contient ni des signes ni des concepts, mais des essences ou singularités, des percepts, dont la vitesse de la déduction questionne la notion même de déduction, «un livre aérien», dira Deleuze. Or, après avoir construit le concept de chaque livre dans sa singularité, le chapitre conclura: «Chacune des trois *Éthiques* coexiste avec les autres et se continue dans les autres, malgré les différences de nature. C'est un seul et même monde» (Deleuze G., *Critique et clinique*, p. 187). Une fois de plus, la définition et la détermination des éléments se poursuivent par leur convergence dans une instance – le monde ici; la *réalité* dans l'exemple précédent – où ce qui diffère par nature finit par converger. Troisièmement, dans l'ouvrage sur Foucault, après avoir considéré le savoir, le pouvoir et la subjectivation de manière indépendante, Deleuze dira: «Ce sont trois dimensions irréductibles, mais en implication constante» (Deleuze G., *Foucault*, p. 121). Irréductibilité, singularité ou différence de nature d'abord; implication, coexistence, continuité ou convergence ensuite. Quand, en glosant le texte bergsonien, Deleuze, à la façon d'une digression, d'une remarque en passant, écrit: «Devant des textes extrêmement difficiles, la tâche du commentateur est de multiplier les distinctions» (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 59), il est donc en train d'énoncer la première règle du procédé qui correspond à sa conception de la philosophie. La deuxième règle complète et consiste dans le recollement de ce qui a été découpé.

Or ce procédé ne règle pas seulement la tâche du commentateur mais aussi celle du philosophe. C'est ce qu'on peut voir dans le chapitre 14 de *Mille plateaux* dont l'introduction affirmait: «Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement». Le lisse et le strié, les deux formes de spatialité dont traite le chapitre, ne sont pas encore définis lorsque la première ligne du chapitre affirme déjà qu'ils ne sont pas de même nature (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 592). Voici donc nos deux composantes, nos deux pôles, nos deux éléments: l'espace lisse et l'espace strié. Et toujours avant définir ces termes, comme si l'introduction du chapitre se souciait tout spécialement de préciser la méthodologie, on lit immédiatement après:

Nous devons rappeler que les deux espaces n'existent en fait que par leurs mélanges l'un avec l'autre: l'espace lisse ne cesse pas d'être traduit, transversé dans un espace strié; l'espace strié est constamment reversé, rendu à un espace lisse. [...] Or les mélanges de fait n'empêchent pas les distinctions de droit, la distinction abstraite entre les deux espaces. (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 593)

Le développement du chapitre se divisera en plusieurs sections, chacune d'entre elles consacrée à un «modèle»: le modèle technologique, le musical, le maritime, le mathématique, le physique, l'esthétique. Dans chaque section, nous trouverons toujours la même opération: la définition de ce qui dans chaque modèle correspond aux deux espaces, et la connexion des deux dans un cas précis. Ainsi, la section du modèle maritime commence en définissant l'espace strié comme l'espace où les lignes et trajets se subordonnent aux points, et l'espace lisse comme celui où les points se subordonnent aux trajets, pour ensuite les faire converger dans le problème de la mer. «Car la mer est l'espace lisse par excellence, et pourtant celui qui s'est trouvé le plus tôt confronté aux exigences d'un striage de plus en plus strict» (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 598). Une navigation nomade, dans laquelle le point se subordonne au trajet, dans laquelle l'habitat se subordonne au voyage, grâce aux progrès astronomiques et technologiques, se serait peu à peu transformée en une navigation réglée dans laquelle le trajet se subordonne au point, où la position et la localisation se substituent au mouvement et aux déplacements. Or, après cette considération de l'espace maritime comme un mixte d'espace lisse et d'espace strié, Deleuze et Guattari avertissent: «Revenons à l'opposition simple entre le lisse et le strié, puisque nous ne sommes pas encore en mesure de considérer les mélanges concrets et dissymétriques» (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 600). Le procédé deleuzien remonte ainsi vers les pôles abstraits, vers le plan de droit, pour continuer avec la caractérisation des concepts purs. En effet, à la relation de subordination entre le point et la ligne vont s'ajouter deux autres critères de distinction des spatialités: la nature de la ligne et celle de la superficie, fermée dans le cas de l'espace strié, ouverte dans celui de l'espace lisse. Or, si l'on a remonté vers la distinction de droit, ce n'est, comme l'indique la deuxième règle du procédé, que pour revenir sur les mélanges de fait: «Si simple qu'elle soit, l'opposition n'est pas localisable. On ne peut pas se contenter d'opposer immédiatement le sol lisse de l'éleveur-nomade et la terre striée du cultivateur sédentaire. Il est évident que le paysan, même sédentaire, participe pleinement de l'espace des vents, des qualités sonores et tactiles» (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 600). La section conclura de la façon suivante:

Chaque fois donc, l'opposition simple «lisse-strié» nous renvoie à des complications, à des alternances et à des superpositions beaucoup plus difficiles. Mais ces complications confirment d'abord la distinction, justement parce qu'elles mettent en jeu des mouvements dissymétriques. (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 601)

Au-delà de la signification du lisse et du strié comme formes de la spatialité et au-delà de leurs implications politiques, nous remarquons comment, d'un point de vue méthodologique, on procède d'abord à la distinction de droit de deux concepts (le lisse et le strié), puis à la détermination de leurs multiples connexions (alternances, complications, superpositions) dans un plan de fait qui, à son tour, fait émerger des concepts plus fins, plus concrets, plus précis (la mer, le paysan, le nomade).

L'examen approfondi d'autres cas apporterait le même résultat. Bornons-nous ici à en énumérer quelques-uns à titre d'exemples. Dans le huitième chapitre de *L'image-temps*, Deleuze définit deux pôles du corps. C'est à partir de leur communication qu'il pensera le cinéma: «On trouve ou on retrouve ces deux pôles, le corps quotidien, corps cérémoniel, dans le cinéma expérimental» (Deleuze G., *L'image-temps*, p. 249); «ce qui compte, c'est moins la différence des pôles que le passage de l'un à l'autre». Puis dans le chapitre 11 de *Mille plateaux* les trois aspects de la ritournelle vont se définir pour ensuite se connecter (le chaos, l'organisation d'une zone autour d'un point calme et stable et la sortie de cette zone) (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 383). Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, on consacre la première partie à la philosophie, et deux des chapitres de la deuxième respectivement à la science et l'art, pour présenter dans la conclusion les connexions ou «interférences» et offrir une définition du cerveau comme jonction des trois (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 196). Et encore la première partie considère les trois éléments de la philosophie séparément (le concept, le plan d'immanence et les personnages conceptuels) pour les intégrer finalement dans une théorie du goût. Le cerveau comme le goût sont des concepts qui se construisent par la connexion ou mise en devenir de concepts précédemment élaborés indépendamment, mais qui se construisent à leur tour par la composition de diverses composantes. L'analyse pourrait remonter aux composantes et aux composantes des composantes, les exemples pourraient se multiplier dans l'œuvre de Deleuze; on retrouvera toujours les deux mêmes règles: *distinction et convergence, singularisation et connexion, détermination et composition*. Tout d'abord, il n'y a aucun doute que la création de concepts a recours à des mécanismes précis et constants. S'agit-il là d'une méthode? Nous croyons que l'explicitation des deux règles invariables nous permet de répondre affirmativement à cette question. Cela ne veut pas dire que cette méthode ne présente aucune différence avec celle dénoncée par Deleuze dans sa critique de l'image dogmatique de la pensée. Il ne s'agit pas

d'une méthode pour éviter la confusion du vrai et du faux, d'une méthode de connaissance. Il s'agit d'une méthode productive et non sous la forme d'une reproduction standardisée. Il s'agit à proprement parler d'une méthode de création. Non seulement parce que la connexion des composantes a pour but une nouveauté conceptuelle, mais aussi parce que les composantes elles-mêmes en sont d'abord singularisées, déterminées individuellement. Ces composantes, à chaque fois uniques, s'assemblent ensuite pour donner lieu à une nouveauté. Or cela n'empêche pas que les règles, d'un point de vue formel, demeurent les mêmes. C'est à notre avis ce qui nous autorise à parler de «méthode» et à en considérer les différentes étapes comme des *règles* proprement dites. Autrement dit, c'est parce que nous choisissons un critère différent de celui de Deleuze lui-même, un critère sans doute plus ample pour définir la méthode – non pas comme *garantie contre l'erreur* mais comme *existence de règles invariables* –, que nous pouvons lui en attribuer une.

Or s'agit-il donc d'une méthode qui puise ses racines dans le kantisme, comme le suggèrent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?* D'une méthode bergsonienne, comme l'affirme Badiou? L'examen de ces sources ne présente pas seulement un intérêt historiographique. Il se peut en effet que, d'une manière inattendue, il contribue à préciser comment elle est capable de produire de nouveaux concepts, ce qui la distinguerait encore davantage d'une méthode de reconnaissance ou de reproduction. Le concept composé est-il seul à être nouveau? Où réside concrètement la création? Faut-il prendre ses composantes comme des termes originaires et donnés?

LES SOURCES DE LA MÉTHODE

Par rapport au kantisme, il faut sans doute commencer par établir quelques distinctions: entre la méthode que nous dégageons de *La philosophie critique de Kant* et ce que Deleuze appelle «la méthode transcendantale» dans *La philosophie de Kant*; entre ce que Deleuze appelle «la méthode transcendantale» et les inquiétudes méthodologiques de Kant lui-même; et entre ces inquiétudes et la méthode que nous avons nous-mêmes dégagée. Tout d'abord donc, à quoi pense Deleuze quand il intitule l'introduction de son livre «La méthode transcendantale»? Sans doute pas au procédé que nous avons explicité. Deleuze définit la méthode kantienne de la façon suivante: «Une Cri-

tique immanente, la raison comme juge de la raison, tel est le principe essentiel de la méthode dite transcendantale. Cette méthode se propose de déterminer: 1° La vraie nature des intérêts ou des fins de la raison; 2° Les moyens de réaliser ces intérêts» (Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, p. 7-8). Et en effet, nous avons montré comment le premier sens du mot *faculté* est un outil pour déterminer les fins, et le deuxième, un outil pour déterminer les moyens. Or ceci, en deuxième lieu, semble s'éloigner aussi de l'inquiétude qui traverse l'œuvre kantienne de «La recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale» jusqu'aux *Prolégomènes* et qui concerne le rapport de la méthode de la philosophie à celle des mathématiques. Alors que «La recherche» de 1762-1763 affirme l'identité de la méthode de la métaphysique avec celle introduite par Newton dans la science naturelle (Kant E., *Untersuchung*, p. 286), et alors que la «Préface» à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* conseille à la philosophie d'imiter la méthode des mathématiques (Kant E., *Critique de la raison pure*, p. 45), dans les *Prolégomènes* Kant soutiendra que si la *Critique de la raison pure* suit une méthode synthétique, le texte en question suit une méthode analytique (Kant E., *Prolegomena*, p. 263-264). Il invite ainsi à une nouvelle analogie entre les deux disciplines si on se souvient que l'origine de ces deux méthodes déjà employées par Descartes, Spinoza et Wolff remonte à Euclide et Pappus. Cependant, dans la «Théorie transcendantale de la méthode», Kant se montrait plutôt soucieux de distinguer une démarche de l'autre. C'est pourquoi il différenciera la connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts (Kant E., *Critique de la raison pure*, p. 604). Toujours dans la première section de la «Discipline de la raison pure», Kant explique aussi que la philosophie ne peut pas suivre la méthode des mathématiques, parce qu'elle ne compte pas avec les mêmes éléments: définitions (au moins comme point de départ), axiomes et démonstrations. Nous ne prétendons pas exposer exhaustivement la conception de la méthode de Kant, et ne pouvons pas rentrer dans le détail des développements. Nous présentons seulement un nombre suffisant d'éléments pour signaler comment ce que Deleuze appelle «la méthode transcendantale» semble s'éloigner des inquiétudes strictement méthodologiques kantienne. On objectera que la «Discipline» n'établit pas la méthode que Kant suit dans la *Critique de la raison pure*, mais la méthode de la philosophie traditionnelle que

prétend réorienter la *Critique*⁵. Or la déduction des catégories ne justifie pas l'origine des concepts comme l'établit la «Discipline» pour les preuves transcendantales? On dira, ensuite, que Deleuze ne pense pas à la «Discipline», mais plutôt au «Canon», qui concerne justement les fins ultimes de l'usage pur de la raison. Mais la détermination des fins et moyens de la connaissance n'offre pas le détail de son obtention; elle offre plutôt le cadre général au sein duquel s'effectuera cette obtention. En fait, quand Deleuze considère finalement la distinction kantienne entre connaissance par concepts et par construction de concepts, c'est dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, et en tant que définition de la philosophie et non de la méthode (Deleuze G. et Guattari F., p. 12). On conclura donc qu'aussi bien le «Canon» que l'introduction du commentaire de Deleuze, «La méthode transcendantale», fournissent plutôt le cadre dans lequel se déploiera la méthode, le projet kantien plus général: la critique. De même que chez Nietzsche la critique est le projet, et la méthode la dramatisation, chez Kant, «la raison comme juge de la raison» n'est pas la méthode, mais le projet.

Enfin, est-ce que la distinction kantienne entre connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts est d'utilité pour comprendre la méthode que nous avons dégagée du commentaire deleuzien, même si elle n'est pas concernée par ce que Deleuze appelle «la méthode transcendantale»? Bouaniche interprète le passage de *Qu'est-ce que la philosophie?* où les auteurs renvoient à la distinction de la manière suivante: «Contrairement à Kant, Deleuze rabat les deux types de connaissance l'une sur l'autre, en considérant que la philosophie repose elle aussi sur une activité de construction» (Bouaniche A., 2007, p. 259). Or il est nécessaire d'introduire quelques précisions. Tout d'abord, et de façon générale, il ne faut pas oublier la spécificité de chaque discipline et de chaque méthode que, à ce point, Kant aussi bien que Deleuze cherchent à préserver. Ensuite, l'intuition est, à chaque fois, une intuition différente. Chez Kant, il s'agit de l'espace et du temps. En effet, le géomètre

⁵ En effet, dans la Préface de 1787, nous lisons: «La *métaphysique*, une connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (et non pas, comme la mathématique, par leur application à l'intuition), où la raison doit donc être son propre élève, n'a pas encore été jusqu'ici assez favorisée du destin pour pouvoir prendre le chemin sûr d'une science...» (Kant E., *Critique de la raison pure*, p. 44). On découvre ainsi que la distinction entre connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts de la «Théorie transcendantale de la méthode» concerne ici la philosophie dogmatique. De même, la Préface va se référer à la «méthode dogmatique de la philosophie» qui procède par démonstration de principes.

ne pourra accumuler des connaissances sur le triangle par simple concaténation de concepts; il devra le dessiner dans l'intuition, pure ou empirique (même si ce n'est qu'à titre d'exemple). Dans le cadre de *Qu'est-ce que la philosophie?*, en revanche, l'intuition doit plutôt être rapportée à Bergson, et elle concerne la nature non conceptuelle du plan d'immanence. Les concepts ne sont pas tant construits dans une intuition, mais dans un plan – compris comme les limites de ce qui peut se construire –, qui se donne lui-même à une intuition. En fait, le passage qui renvoie à Kant se prolonge ainsi: «Vous ne connaîtrez rien par concepts si vous ne les avez pas encore créés, c'est-à-dire construits dans une intuition qui leur est propre: un champ, un plan, un sol, qui ne se confond pas avec eux [...]» (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 12). On est donc bien loin de l'intuition comme contact immédiat avec l'expérience; ce à quoi pense Deleuze, c'est à l'élaboration des concepts sur le plan. Ce qui conduit à la dernière précision, la plus importante: la méthode de la philosophie est une méthode de création et non de connaissance. Création de concepts, mais non connaissance comme représentation. Si Deleuze renvoie à la distinction kantienne, c'est pour, comme l'affirme Bouaniche, insister sur le fait que les concepts se construisent dans l'aire délimitée par un plan. En ce sens, ni le contenu proprement dit de l'introduction de *La philosophie critique de Kant*, ni la distinction entre connaissance par concepts et par construction de concepts ne semblent avoir une incidence directe sur la conception de la méthode que nous extrayons du commentaire de Kant: les deux choses concernent, certes, la définition de la philosophie (celle de Kant comme critique et celle de Deleuze comme constructivisme), mais non la méthode strictement, c'est-à-dire les mécanismes par lesquels se créent les concepts définis comme multiplicités.

Cela reviendrait-il à conclure que la méthode deleuzienne ne reçoit aucune influence de la philosophie critique? Paradoxalement, c'est en examinant à quel point il s'agit d'une méthode bergsonienne que nous verrons ce qui nous force à revenir à Kant. Nous allons voir que si la méthode deleuzienne est en grande partie inspirée de la méthode que Deleuze assigne à Bergson, il y a aussi en elle un élément irréductible au bergsonisme.

Les premières lignes du livre sur Bergson déclarent: «L'intuition est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie» (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 1). L'affirmation vise tous ceux qui pendant le xx^e siècle poussèrent l'œuvre de Bergson vers la poésie, l'expulsant du domaine strictement

philosophique⁶, et rejoint un travail comme celui de Léon Husson qui, intitulant sa thèse de 1947 *L'intellectualisme de Bergson*, prétend le rendre à la philosophie⁷. Or contrairement à ce qui arrive pour la méthode interprétative, il n'y a pas chez Deleuze de critique postérieure à la méthode bergsonienne. Cela implique-t-il que nous devons identifier l'une à l'autre, et considérer la méthode de l'intuition comme la méthode de Deleuze?

La méthode bergsonienne, selon Deleuze, présente trois règles principales et deux complémentaires. Voici la première: «Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes» (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 3). Selon cette règle, la vérité et la fausseté ne font pas partie seulement de la solution d'un problème, mais du problème lui-même. Or, qu'est-ce qu'un problème vrai et qu'est-ce qu'un faux problème? La réponse est énoncée par la règle complémentaire suivante: «Les faux problèmes sont de deux sortes, "problèmes inexistants" qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du "plus" et du "moins"; "problèmes mal posés" qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés» (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 6). Le problème est faux lorsque ses termes entraînent une confusion du plus et du moins ou lorsque ses termes représentent des mixtes mal analysés. Voici un exemple de problème inexistant: «Pourquoi l'Être plutôt que le néant?». Bergson dit que la question est possible uniquement parce qu'on présuppose un néant avant l'Être d'où surgit l'Être; on présuppose que d'abord il y a moins

⁶ Julien Benda, d'abord, quand il affirme que «si l'œuvre bergsonienne est un acte – un poème, un émoi –, elle ne relève pas des lois de l'esprit» (Benda J., 1914, p. 29-30); puis Charles Péguy, avant la réconciliation de 1914: «Au fond, c'est Benda qui a raison. Bergson ne veut pas qu'on dise qu'il est un poète, il s'applique à montrer que sa philosophie est bien de la philosophie et même de la philosophie de professeur de philosophie. Quelle petitesse! Au fond, il n'a pas de courage, il a peur de déplaire à ses ennemis» (Chantre B., 2000, p. 35); aussi Romain Rolland, lors de l'enquête de *La Grande Revue*: «Je regarde M. Bergson comme un grand poète intellectuel, qui a beaucoup plus collaboré sur la pensée de son temps qu'il n'a agi sur elle» (Rolland R., 1914, p. 517); et plus tard Merleau-Ponty: «Quand Bergson explique longuement qu'il ne peut dire le vécu, il a recours à une théorie esquissée d'un langage incantatoire et métaphorique qui leur donne des arguments. Cette théorie est une solution de désespoir: elle consiste à inviter le lecteur, par des images multipliées, à s'installer au centre d'une intuition philosophique» («Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiantes et approuvé par lui-même», p. 153-154); «Il s'agit là de poètes» (*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 106).

⁷ Beaucoup plus proche de nous, le titre d'Alexis Philonenko, *Bergson. Ou de la philosophie comme science rigoureuse*, reprend le même geste.

que l'Être, du néant, et qu'ensuite surgit quelque chose qui est plus que néant, l'Être. Or si on se donne tout l'Être, réfléchit Bergson, l'Être dans toute sa splendeur, il n'y aura de la place pour rien d'autre. Le néant sera devenu l'Être plus l'idée de sa négation, c'est-à-dire finalement beaucoup plus que l'Être. Car non seulement il l'implique mais, de plus, il le nie. On ajoute à l'Être l'opération logique de sa négation. En réalité, le néant n'est que néant. Et si, par commodité, on parle de disparitions ou d'apparitions, il s'agit en vérité toujours de mutations ou de substitutions. Voici un exemple de problème mal posé: «Où garde-t-on les souvenirs?». Le souvenir ne se garde nulle part parce qu'il n'est pas dans sa nature d'être gardé. Les mécanismes sensori-moteurs qui le rendent possible pourront être conservés à l'intérieur du corps. Or la mémoire n'est pas un tiroir où l'on conserve de vieilles choses, mais la dynamique spirituelle qui fait que présent et passé s'interpénètrent. Si on demande où se gardent les souvenirs c'est parce qu'on pense le procès spirituel comme quelque chose de matériel. Le problème mal posé est ainsi celui qui confond les différences de nature.

Voici la deuxième règle: *Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel* (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 11). Si l'on considère faux le problème qui se construit sur un mixte mal analysé, sera vrai celui qui se construit sur un mixte bien analysé. La question qui se pose maintenant est de savoir ce qu'est un mixte bien analysé. La première règle nous donne déjà une piste à cet égard: une mauvaise analyse est celle qui considère les termes qui composent le mixte comme des différences de degré; la bonne analyse, celle qui les entend comme des différences de nature. L'expérience et la réalité ne nous offrent que des mixtes, des mélanges. Ceci n'est pas un inconvénient. La réalité est ce qu'elle est, il n'y a rien à faire. Mais nos représentations auraient pris la mauvaise habitude de nous offrir ces mélanges, ces mixtes, tels que nous les présente la réalité, sans un travail préalable de distinction. L'inconvénient réside en un défaut de nos facultés, dans le fait de ne pouvoir distinguer au niveau idéal ce qui se confond au niveau du réel. La perception concrète, par exemple, est un mélange de souvenir pur et de perception pure, puisque le souvenir assiste toujours la perception. Toutefois, le bon psychologue, obsédé par le pur, isole ce qui diffère par nature dans la perception concrète: la mémoire pure et la perception pure.

Or s'il faut partir dans deux directions bien distinctes, c'est pour atteindre le point où elles se rejoignent en une combinaison concrète qui ne soit plus un mélange confus, mais un mixte bien analysé. Il ne s'agit pas ici de surpasser l'expérience en faveur des concepts, il s'agit d'expliquer

cette expérience. Et si elle est mixte, on devra réunir à nouveau ce que l'on avait séparé idéalement. De là, la seconde règle complémentaire: *Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel* (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 21). La seconde règle divise le réel, sa complémentaire l'unifie à nouveau. Avec la réunion, nous comprenons finalement pourquoi il suffisait de bien poser un problème pour le résoudre. Il suffit de distinguer idéalement ce qui compose le mixte réel pour comprendre ensuite comment la convergence l'explique.

La troisième règle fournit la dernière précision, et explique ce qui doit être distingué: *poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace* (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 21). En effet, c'est lorsque nous posons les problèmes en fonction du temps que nous atteignons aux différences de nature. Mais il faut faire attention: le véritable problème ne distingue pas dans le mixte réel ce qui dépend de la durée et ce qui dépend de l'espace. La différence de nature est toute contenue dans le temps. C'est dans la durée, ou dans les phénomènes qui en dépendent, que se trouvent les différences de nature. Dans l'espace, les différences sont toujours des différences de degré. C'est le phénomène temporel ou, mieux encore, n'importe quel phénomène considéré temporellement, ce qui est qualitativement différent.

Quel est au juste le rapport de la méthode de Deleuze à celle de Bergson? S'agit-il toujours de penser intuitivement avec tout ce que cela implique? Est-il vrai comme l'affirmait Badiou que c'est «sous la poussée du cas Bergson que Deleuze dit le mieux le double mouvement intégré de sa méthode intuitive» (Badiou A., 1997, p. 62)?

Il existe une première différence qui invaliderait automatiquement l'identification de la méthode deleuzienne avec la méthode bergsonienne. Certes, aussi bien la méthodologie de Deleuze que celle qu'il attribue à Bergson vont chercher les différences de nature. Différence entre la perception et la mémoire, ou entre la matière et l'esprit chez Bergson, et différence entre les espaces, les facultés, les disciplines, etc., chez Deleuze. Mais si chez Bergson la différence de nature se superpose à la différence entre le temps et l'espace, si, dans les termes de Deleuze, elle est tout entière contenue dans la durée, c'est-à-dire, si la différence est, à la limite, une différence temporelle, cela ne semble pas être le cas chez Deleuze. En effet, il est impossible d'assigner une nature temporelle et une nature spatiale aux éléments que la méthode est censée connecter.

Laquelle des facultés kantienne, par exemple, correspondrait à l'espace et laquelle au temps? Ne s'agit-il pas de deux espaces dans le cas du lisse et du strié? Et non seulement la différence de nature ne semble pas être une différence temporelle, mais parfois on a l'impression qu'elle se présente en termes spatiaux. Ainsi, on dira des trois aspects de la ritournelle qu'ils «ne sont pas trois moments successifs dans une évolution», mais les «trois aspects sur une seule et même chose» (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 383), ou de l'expérience cérébrale qu'elle s'organise en trois «plans». Même l'histoire est pensée spatialement, que ce soit celle de la philosophie, où la succession de systèmes fait place à la superposition de plans, ou celle de l'art, dont *Mille plateaux* affirme: «Ces trois "âges", le classique, le romantique et le moderne [...], il ne faut pas les interpréter comme une évolution»; «ce sont des agencements» (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 428). De cette façon, la différence de nature semble se déplacer du temps vers l'espace. «La géographie ne se contente pas de fournir une matière et des lieux variables à la forme historique. Elle n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale [...]» (Deleuze G. et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 91).

Cependant, il existe une différence beaucoup plus importante qui éloigne Deleuze de Bergson en même temps qu'elle le rapproche de Kant, et qui exhibe le mouvement ultime de la méthode deleuzienne. Premièrement, il faut noter que Deleuze situe les différences de nature sur un plan de droit et les mélanges ou mixtes sur un plan de fait. Souvenons-nous des indications méthodologiques concernant le lisse et le strié: «Les mélanges de fait n'empêchent pas les distinctions de droit, la distinction abstraite entre les deux espaces» (Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, p. 593). Cela est déjà assez significatif. Mais ce qui l'est davantage, c'est, d'abord, le fait que Deleuze considère ce plan de droit comme un plan proprement transcendantal qui contient les conditions du donné. «L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance avec une analyse transcendantale: si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'*en droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience [...]» (Deleuze G., *Le bergsonisme*, p. 11-12). Voilà comment la philosophie critique resurgit, même si ce n'est pas dans ses aspects proprement méthodologiques. D'un point de vue historiographique, elle écarte définitivement la méthode deleuzienne de la méthode bergsonienne. En effet, nous ne pouvons pas oublier les énormes efforts de Bergson pour surmonter l'idéalisme transcendantal. C'est ce dont témoigne la célèbre distinction qu'il trace entre la métaphysique et la science dans son «Introduction à la

métaphysique»: si la connaissance scientifique est une connaissance relative, la métaphysique atteint l'absolu (Bergson H., *La pensée et le mouvant*, p. 178). C'est aussi une des raisons pour distinguer le concept de l'intuition: si le concept *représente* des objets, l'intuition *présente* des procès. Dans le cadre de la théorie de la connaissance, l'idéalisme est justement l'obstacle à surmonter pour restaurer un contact immédiat avec le réel. Certes, non pas avec la chose en soi, mais avec la matière du phénomène. La philosophie bergsonienne n'est pas précritique au sens d'une innocence vis-à-vis du kantisme, mais postcritique dans la mesure où elle se propose explicitement⁸ de résoudre ou de dissoudre les problèmes posés par l'idéalisme transcendantal. De là son empirisme, appelé justement «supérieur» ou «élargi», pour se distancier d'un empirisme précritique mais aussi du criticisme. Si la méthode de Bergson cherche à dissoudre les problèmes, c'est toujours pour connaître le phénomène tel qu'il est. L'opération est subordonnée à une observation, intuitive et non sensorielle, métaphysique et non scientifique, une observation enfin. Ce n'est pas le cas chez Deleuze, où la méthode semble nous placer face à une expérience qui doit se constituer. En ce sens, elle mérite le nom d'«empirisme transcendantal», mais ses racines ne doivent pas seulement se chercher chez Bergson; elles puisent aussi dans la philosophie de Hume. En effet, dans *Empirisme et subjectivité*, l'empirisme transcendantal est défini comme un examen des structures de la conscience mené d'un point de vue immanent à l'expérience (Deleuze G., *Empirisme et subjectivité*, p. 92). Dans le cadre de cette monographie, cela équivaut à une purification du transcendantal de la subjectivité, à l'opération par laquelle le sujet est expulsé du plan transcendantal et passe du côté du donné. Mais quelques années plus tard, Deleuze propose une définition plus large qui assimile cet empirisme supérieur à une exploration du transcendantal (Deleuze G., *Différence et répétition*, p. 186). Selon cette nouvelle définition, la purification du transcendantal ne serait qu'un cas de l'empirisme transcendantal, celui-ci voulant désigner l'exploration du domaine transcendantal d'un regard empiriste, d'un regard avide d'empirie. On veut bien que cette exploration culmine dans la déssubjectivation du transcendantal. Mais l'empirisme transcendantal en tant que tel signifie quelque chose d'antérieur et d'ordre méthodologique: la construction ou la reconstruction, la critique et l'invention d'un champ transcendantal. Si cette reconstruction, chez Deleuze, s'inspire de Hume et bien sûr de

⁸ Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 176-177; *L'évolution créatrice*, p. 357.

Kant, elle se fait aussi avec l'aide de Bergson en ce qu'elle procède par singularisation et connexion.

Mais ce qui est plus important, car cela appartient à un plan proprement méthodologique et non seulement historiographique, c'est que la différence entre l'empirique et le transcendantal resurgit au sein du commentaire de la méthode bergsonienne. C'est l'intuition comme méthode de division qui n'est pas sans ressemblance avec une analyse transcendantale. Certes, l'article de 1956 dans *Les philosophes célèbres* atteste que Deleuze a bien présente à l'esprit la lecture bergsonienne de Kant: «À propos de l'intuition, Bergson écrit: "Seule la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant en un certain sens intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté"» (Deleuze G., *L'île déserte*, p. 40)⁹. En fait, dans tout l'article, il n'y aura aucune mention de ressemblance entre les méthodes kantienne et bergsonienne. Deleuze soutiendra toujours que l'intuition consiste à saisir les composantes idéelles ou virtuelles d'un mixte, mais ces composantes ne sont jamais considérées comme des conditions de l'expérience. Or ce n'est plus le cas dans l'article de 1956 publié dans *Les études bergsoniennes*: «Cette méthode est autre chose qu'une analyse spatiale, plus qu'une description de l'expérience, et moins (en apparence) qu'une analyse transcendantale» (Deleuze G., *L'île déserte*, p. 49); et moins encore, comme nous l'avons vu, dans l'ouvrage sur Bergson de 1966. Or pourquoi le fait que la distinction kantienne opère dans la méthode bergsonienne revêt-il une importance particulière? Parce que cette distinction nous en informe davantage sur ce que fait Deleuze, sur sa méthode. Autrement dit, en lisant ce que dit Deleuze de la méthode de composition, nous pouvons observer comment il compose cette méthode. Comment le fait-il? En prenant des éléments propres à Bergson, sans doute, comme la deuxième règle de la méthode, et en les connectant avec la distinction kantienne entre l'empirique et le transcendantal. Mais ce qui ressort comme nouveauté, ce n'est pas seulement le composé, à savoir la méthode deleuzienne. Ce sont aussi les éléments eux-mêmes. En effet, les composantes, en principe originaires et données, subissent une transformation. D'un côté, la différence de nature bergsonienne se situe maintenant sur un plan transcendantal. De l'autre, l'expérience au sens kantien, le phénomène, présente maintenant un aspect spirituel, ou

⁹ La référence à l'œuvre de Bergson concerne *La pensée et le mouvant*, p. 206-207.

selon les termes de Deleuze, virtuel. Bergson n'admettrait pas que l'intuition nous livre les conditions de l'expérience: elle nous livre l'expérience elle-même; Kant de son côté n'admettrait pas qu'une dimension spirituelle du réel puisse se donner à nos sens. Voici donc la raison ultime par laquelle la méthode deleuzienne est une méthode de création de concepts. Non seulement parce qu'en connectant des concepts qui fonctionnent comme des composantes on construit un concept nouveau, mais aussi parce que cette connexion transforme les concepts qui fonctionnaient comme des composantes. Le devenir n'est pas autre chose: ce n'est une relation entre deux termes hétérogènes qu'à partir du moment où ceux-ci rentrent en connexion, et modifient leur nature. 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» (Deleuze G. et Parnet C., *Dialogues*, p. 9). La description du concept du point de vue de sa genèse, d'autre part, confirme bien cette thèse: «C'est bien ce que signifie la création des concepts: connecter des composantes intérieures inséparables jusqu'à clôture ou saturation [...]; connecter le concept avec un autre, de telle manière que d'autres connexions changeraient leur nature» (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 87). La méthode deleuzienne consiste donc bien en une composition, mais en une composition telle que *la nouveauté n'advient pas seulement dans le composé, mais aussi dans la transformation des éléments qui le composent lors de sa connexion.*

* * *

Concevoir la philosophie ou la pensée comme création n'équivaut pas à faire de celles-ci des activités arbitraires et anarchiques. Au contraire, nous avons vu que la création suit un procédé précis. Dans la mesure où ce procédé se constitue par deux règles invariables, il mérite le nom de «méthode», même si ce n'est pas dans le sens que lui donne parfois Deleuze, notamment dans la critique à l'image dogmatique de la pensée. Il ne s'agit pas là d'une méthode pour conjurer l'erreur; c'est une méthode de création. Elle consiste à connecter des éléments conceptuels de façon à faire émerger une nouveauté au niveau du tout (le composé) et au niveau des parties (dans les composantes, qui changent de nature lors du procès). Ainsi, cette appellation n'implique pas que Deleuze prolonge une tradition sans rompre avec elle. Sa méthode est une invention qui lui appartient. Mais en même temps, ce n'est pas une création *ex nihilo*. Le

concept de la méthode, en effet, se construit lui-même selon les règles de celle-ci, en connectant des composantes bergsoniennes et des composantes kantienne. Que la philosophie soit une création de concepts signifie donc qu'elle entretient avec son passé un rapport paradoxal, selon lequel une philosophie nouvelle prolonge et rompt à la fois avec la tradition. La conception de la méthode de Deleuze est à la fois preuve et exemple: preuve en ce qu'elle nous instruit à propos des mécanismes; exemple en ce qu'elle s'élabore suivant ces mêmes mécanismes.

Les thèses de Deleuze à propos de l'histoire de la philosophie confirment d'ailleurs cette hypothèse. En effet, dans *Différence et répétition*, Deleuze propose de la comprendre comme un collage (p. 4). Or qu'est-ce qu'un collage si ce n'est une composition nouvelle avec des éléments pris ailleurs et au sein de laquelle ils changent de nature? Et si à d'autres reprises Deleuze préfère parler de «théâtre de la philosophie» (Deleuze G., *L'île déserte*, p. 199), ce n'est pas seulement parce que la mise en scène composée par des personnages conceptuels est nouvelle. Le fait que Kant ou Bergson deviennent des personnages implique qu'un travail a déjà été effectué sur eux. En effet, le personnage n'est-il pas une construction? Méthode et histoire de la philosophie constituent ainsi les deux visages d'une méthode plus large. La méthode au sens strict en fournirait les règles formelles; l'histoire le matériau. Elles n'épuisent pas cependant les mécanismes créatifs à elles seules, puisqu'elles concernent aussi un travail sur le langage qui s'accompagne, dans l'œuvre de Deleuze, d'une conception du discours philosophique. Mais leurs principes sont les mêmes. La création, à ce niveau-là, n'implique pas non plus une rupture radicale, mais une appropriation, un réaménagement. L'expression par laquelle Deleuze en rend compte le manifeste suffisamment: le discours philosophique doit être considéré comme une «langue dans la langue» (Deleuze G. et Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 13). Néologismes et barbarismes sont peut-être l'indice le plus clair de cette construction d'une langue nouvelle au creux de la langue de départ. De même qu'un travail s'exerce sur les concepts et sur l'histoire de la philosophie, un travail s'exerce sur la langue. C'est pourquoi la question du style est inséparable de celle de la méthode, le philosophe devant être aussi historien et écrivain.

Gregoria Pérez, 3533
PB 1427
Buenos Aires
Argentine

Axel CHERNIAVSKY

BIBLIOGRAPHIE

- BADIOU, Alain (1997). *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Paris, Hachette.
- BENDA, Julien (1914). *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France.
- BERGSON, Henri (2003 [1889]). *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (2003 [1907]). *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (2003 [1934]). *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BOUANICHE, Arnaud (2007). *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, La Découverte.
- CHANTRE, Benoît (2000). «Péguy, l'essentiel médiateur», *Magazine littéraire* 386, p. 34-37.
- DELEUZE, Gilles, et GUATTARI, Félix (1972). *L'anti-Édipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles, et PARNET, Claire (1977). *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DELEUZE, Gilles (1953). *Empirisme et subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1962). *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1964). *La philosophie critique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1966). *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1968). *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1970). *Proust et les signes* (édition augmentée), Paris, Presses Universitaires de France.
- (1981). *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Les éditions du Seuil.
- (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (1986). *Foucault*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (1993). *Critique et clinique*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (2002). *L'île déserte*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (2003). *Deux régimes de fous*, Paris, Les éditions de Minuit.
- (2003). *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit.
- GIL, José (1998). «L'alphabet de la pensée», *Rue Descartes* («Gilles Deleuze. Immanence et vie»), Paris, Presses Universitaires de France, p. 11-27.
- HUSSON, Léon (1947). *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France.
- KALEKA, Gérard (1972). «Un Hegel philosophiquement barbu», *L'Arc*, n. 49, p. 109-125.
- KANT, Emmanuel (1980). *Critique de la raison pure*. Trad. J.-L. DELAMARRE et F. MARTY. *Œuvres philosophiques*, vol. 1. Éd. F. ALQUIÉ., Paris, Gallimard.
- (1905). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, t. IV, Berlin.

- (1905). *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, t. II, Berlin.
- LAPOUJADE, David (2002). «Une philosophie ouverte au “dehors”», *Magazine littéraire* 406, p. 21-22.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). «Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiantes et approuvé par lui-même», *Bulletin de psychologie* 236, t. XVIII, p. 109-336.
- (1968). *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin.
- PHILONENKO, Alexis (1994). *Bergson. Ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf.
- ROLLAND, Romain (1914). «Enquête sur M. Henri Bergson et l'influence de sa pensée sur la sensibilité contemporaine», *La Grande Revue* 84.
- SAUVAGNARGUES, Anne (2006). *Deleuze et l'art*, Paris, Presses Universitaires de France.
- VILLANI, Arnaud (1999). *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Belin.
- ZOURABICHVILI, François (2003). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses.

RÉSUMÉ – En principe, la définition deleuzienne de la philosophie comme création de concepts semble exiger une prise de distance vis-à-vis du concept de méthode. Les méthodes traditionnelles, telles que la déduction, l'analyse, l'intuition semblent en effet plutôt orientées à une découverte, à une connaissance qu'à une invention. De plus, comment la création saurait-elle obéir à des règles? Cependant, la structure de plusieurs textes deleuziens suggère que l'élaboration conceptuelle ne se fait pas de façon anarchique mais selon un procédé précis. Il s'agira, tout d'abord, d'explicitier ce procédé, puis d'en fournir la théorie, puisqu'il n'y a pas chez Deleuze une théorie de la méthode au sens propre. Pour la reconstituer, nous allons interroger les premiers textes monographiques où Deleuze, malgré les réserves qu'il exprime à la même époque pour la notion de méthode, montre un vif intérêt pour la méthode des auteurs examinés.

ABSTRACT – In principle Deleuze's definition of philosophy as a creation of concepts seems to require one to distance oneself from the concept of method. Traditional methods, such as deduction, analysis, intuition appear to be orientated towards a discovery, to knowledge rather than to invention. Furthermore, how could creation obey rules? Nonetheless, the structure of a number of Deleuze's texts suggests that conceptual elaboration does not take place anarchically, but according to a precise procedure. The aim is, firstly, to explicitate this procedure, then to provide the theory of it, since there is no theory of method in the proper sense in Deleuze. To reconstitute it, we will examine the first monographical texts in which Deleuze, in spite of the reservations he expresses at the same period in regard to the notion of method, shows a lively interest in the method of the authors examined (transl. by J. Dudley).