

AU DÉBUT IL Y AVAIT LE MILIEU. LE PROBLÈME DU COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION

Axel Cherniavsky

Presses Universitaires de France | « [Les Études philosophiques](#) »

2015/1 n° 112 | pages 125 à 148

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130651093

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2015-1-page-125.htm>

Pour citer cet article :

Axel Cherniavsky, « Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans Différence et Répétition », *Les Études philosophiques* 2015/1 (n° 112), p. 125-148.

DOI 10.3917/leph.151.0125

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

AU DÉBUT IL Y AVAIT LE MILIEU.
LE PROBLÈME DU COMMENCEMENT
DE LA PHILOSOPHIE DANS *DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION*

Au début du troisième chapitre de *Différence et Répétition*, Gilles Deleuze affirme que le problème du commencement en philosophie a toujours été considéré comme très délicat¹. C'est une remarque parfaitement opportune si l'on admet, comme on le fait souvent, que *Différence et Répétition* constitue le début de la philosophie de Deleuze. Rappelons, en effet, que tous les ouvrages précédents ont été consacrés à l'étude d'autres auteurs et que, par conséquent, ils relèvent, au moins en termes conventionnels, plus de l'histoire de la philosophie que de la philosophie au sens strict. Cependant, la déclaration renferme aussi une valeur historiographique. Les *Méditations métaphysiques* ne commencent-elles pas également par une réflexion sur le commencement de la philosophie² ? L'introduction de la *Critique de la raison pure* ne s'achève-t-elle pas sur la justification du pourquoi il faut commencer par une théorie transcendantale de la sensibilité³ ? Et l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui prétend affronter « la chose même », ne débute-t-elle pas par la remise en question de ce que la *Critique* pose comme commencement, à savoir une interrogation de la connaissance comme instrument ou milieu⁴ ?

1. *DR*, p. 169. Voir la liste des abréviations à la fin de l'article.

2. Rappelons le passage du célèbre *incipit* : « Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme dans les sciences » (Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1979, p. 57).

3. « La théorie transcendantale de la sensibilité devrait appartenir à la première partie de la science des éléments, parce que les conditions sous lesquelles seulement les objets de la connaissance humaine sont donnés précèdent celles sous lesquelles ils sont pensés » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. J.-L. Delamare et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, p. 87).

4. « Il est naturel de supposer qu'avant d'affronter en philosophie la chose même, c'est-à-dire la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité, on doit préalablement s'entendre sur la connaissance qu'on considère comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, p. 65).

Commencer, en philosophie, est effectivement un problème délicat, et le troisième chapitre de *Différence et Répétition* prétend en fournir une solution. Or si l'aspect formel de cette solution apparaît clairement, ce n'est pas tellement le cas de l'aspect matériel. On commence à penser, on se met à faire de la philosophie nous dit Deleuze, quand quelque chose nous y force, quand on fait une rencontre qui nous y oblige, quand quelque chose pose problème. Le *problème* serait au commencement de la philosophie. Mais qu'est-ce qui pose problème ? Qu'est-ce qui force à penser ? La réponse n'est pas évidente. Pourtant, elle ne permet pas seulement de comprendre avec précision la conception que Deleuze se fait de du commencement de la philosophie, elle permet aussi de mieux déterminer comment commence la philosophie de Deleuze elle-même ou, autrement dit, le rapport entre la période dite « monographique » et la période dite « en nom propre », le rapport entre l'histoire de la philosophie et la philosophie au sein de la production deleuzienne. C'est pourquoi nous proposons d'interroger les développements de *Différence et Répétition* concernant l'image de la pensée⁵. Après rappeler les points cruciaux de cette image et la critique qu'elle suppose, nous nous attacherons d'abord à préciser où commence la philosophie d'un point de vue formel, puis d'un point de vue matériel, pour finalement montrer la signification de cette solution pour l'œuvre deleuzienne.

L'image dogmatique de la pensée

L'image de la pensée que Deleuze construit dans *Différence et Répétition* est une image critique, tout d'abord parce qu'elle se construit contre une image qu'il qualifie selon les cas comme « dogmatique », « orthodoxe » ou « morale »⁶. Il faut certainement comprendre la raison de chacune de ces appellations et quels en seraient les noms substitués dans une image qu'on qualifie tout simplement de « nouvelle »⁷. Or, pour entreprendre la description de cette vieille image, nous pouvons commencer par proposer une équivalence générale qui va permettre d'en comprendre tous les autres traits. Il s'agit de l'équivalence entre la pensée et la connaissance, ou mieux encore, entre la pensée et la *reconnaissance*. Deleuze l'extrait de certaines formules classiques, comme « Tout le monde a, par nature, le désir de connaître » ou

5. Ces développements constituent l'aboutissement d'une réflexion qui commence dans *Nietzsche et la philosophie* (voir le chapitre XV de la troisième section : « Nouvelle image de la pensée »), se poursuit dans l'édition augmentée de *Proust et les signes* (voir la conclusion de la première partie : « L'image de la pensée »), et puis est reprise pour des usages divers dans *Mille plateaux* (voir la proposition IV de la section intitulée : « Traité de nomadologie : la machine de guerre ») et dans *Cinéma 2. L'image-temps* (voir le chapitre VII : « La pensée et le cinéma », pp. 203-213). Nous considérons le texte de *Différence et Répétition* puisqu'il constitue sans aucun doute le traitement plus complet et précis de la question.

6. *DR*, p. 172.

7. *NPh*, p. 118.

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »⁸. C'est ce qui lui permet d'enraciner en même temps l'image dogmatique de la pensée dans la tradition. La reconnaissance se définit comme l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : « C'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu [...] »⁹. Or pour qu'un objet puisse être considéré comme étant le même pour deux ou plusieurs facultés, chacune d'entre elles doit pouvoir le rapporter à une instance qui l'identifie avec celui d'une autre. Il faut donc admettre une instance qui réunisse le travail de toutes les facultés, qui garantisse leur collaboration. D'autre part, nous devrions pouvoir retrouver l'unité aussi du côté du sujet connaissant. Dans le cas contraire, même si les différentes facultés de chaque sujet percevaient le même objet, l'objet ne serait pas le même parce qu'il serait perçu par une pluralité de sujets. L'instance en question doit donc pouvoir garantir en même temps l'identité objective et l'identité subjective. On objectera que nous ne sommes jamais devant un objet formel, un objet parfaitement identique, mais devant tel ou tel objet. C'est pourquoi cette fois, une deuxième instance complète la précédente et garantit l'unité des objets et des sujets empiriques. *Sens commun* et *bon sens* sont les noms de ces deux instances. À eux deux, ils constituent la *doxa*¹⁰ qui se révèle alors être la source de l'image traditionnelle de la pensée. Vu que celle-ci ne rompt pas avec les présupposés naturels sur ce que signifie penser, l'image sera appelée *dogmatique* et ses traits seront présentés comme des « postulats »¹¹. Vu que ces présupposés sont ceux de la *doxa*, elle sera appelée *orthodoxe*. Deleuze, se faisant l'écho de la vieille idée platonicienne, affirmera donc que la philosophie, dogmatique et orthodoxe, « n'a plus aucun moyen de réaliser son projet, qui était de rompre avec la *doxa* »¹².

À partir du moment où le but de l'image dogmatique de la pensée est la reconnaissance, ses valeurs seront donc la *vérité*, comme correspondance ou adéquation entre une idée ou une proposition et un objet ou état de choses, et le *sens*, comme la condition de possibilité de cette vérité. Du sens, il va falloir retenir trois caractéristiques – celles qui feront l'objet de la critique dans le cadre de la nouvelle image : qu'il est « indifférent » au conditionné ; qu'il est plus large que le conditionné ; et que, par définition, il exclut le non-sens. Il est indifférent parce qu'il est la condition aussi bien du vrai que du faux. Il est plus large parce qu'il est alors la condition non seulement de l'expérience réelle, mais aussi de l'expérience possible. Et il exclut le non-sens parce que, bien évidemment, les absurdités ou les

8. *DR*, p. 172.

9. *DR*, p. 174.

10. *Idem*.

11. *DR*, p. 172 : « Les postulats en philosophie ne sont pas des propositions dont le philosophe demande qu'on les lui accorde, mais au contraire des thèmes de propositions qui restent implicites, et qui sont entendus sur un mode préphilosophique. En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun. »

12. *DR*, p. 175.

tautologies ne peuvent pas être vraies ou fausses. Or ce qui est important pour notre propos, vu que Deleuze affirmera qu'on ne commence à penser que lorsque quelque chose pose problème, c'est que cette conception du vrai et du sens est au même temps une conception du problème et de ses solutions. En effet, un problème établit un rang de solutions et en exclut d'autres, il admet une solution vraie et une solution fautive et il est donc plus large que l'une d'entre elles. La vérité, cependant, n'est pas la seule valeur que la pensée cherche à reconnaître. « Le reconnu, c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet [...]. Si la reconnaissance trouve sa finalité pratique dans les "valeurs", c'est toute l'image de la pensée comme *Cogitatio natura* qui témoigne, sous ce modèle, d'une inquiétante complaisance¹³. » Il y a là un indice que les réflexions deleuziennes sur la pensée se déploient aussi bien sur une voie théorique que sur une voie pratique. Ce n'est pas seulement la vérité qui peut être reconnue ou critiquée ; ce sont les valeurs en général. Voilà pourquoi la vieille image de la pensée n'est pas seulement dogmatique et orthodoxe, mais aussi *morale*. C'est parce que la reconnaissance ne concerne pas seulement la vérité, mais aussi des valeurs d'ordre pratique ou peut-être plus exactement, parce que même la question de la vérité sera considérée aussi d'un point de vue pratique, voire politique.

Quel est le négatif de la pensée ? Comment celle-ci peut-elle s'égarer ? Ou bien une faculté peut confondre son objet avec celui d'une autre – je crois percevoir ce dont en réalité je me souviens – ou bien elle peut confondre deux objets. Elle se trompe dans les deux cas, c'est-à-dire qu'elle prend le vrai pour du faux ou le faux pour du vrai. *L'erreur*, c'est la mésaventure de la pensée : dire « Bonjour Théodore » quand passe Théétète, ou affirmer « $7 + 5 = 13$ »¹⁴, ironise Deleuze toujours pour situer l'image dogmatique dans la tradition. Comment l'éviter ? En mettant en place une *méthode*. L'erreur étant le risque de la pensée, la méthode, définie comme « le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés¹⁵ », en est la garantie. C'est elle qui apprendra aux facultés un usage concordant devenant l'instrument ou le moyen de la pensée. Quelle sera sa fin ? Le *savoir* comme « généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions¹⁶ ». Une fois constitué, rien ne pourra nous surprendre. Il a été construit justement pour cela : pour ramener l'inconnu au connu. Dans l'image dogmatique de la pensée, il n'y a pas de place pour l'inconnu ou pour la surprise. Tout au contraire, dès le départ, ils ont été remplacés par ce qui peut être connu, par ce qui ne résiste pas à la connaissance. On distinguera entre un encore non connu et un déjà connu, et la connaissance deviendra reconnaissance, mais en aucun cas le réel se révélera étranger. Il sera plutôt ce que nous-mêmes y mettons ; et c'est pourquoi le mythe de la

13. *DR*, p. 177.

14. *DR*, p. 195.

15. *DR*, p. 214.

16. *Idem*.

réminiscence incarnera bien cette conception de la pensée¹⁷. Or si l'inconnu ou la surprise ne peuvent pas mettre en marche le procès cognitif, comment celui-ci commence-t-il ?

Avec la libre décision du penseur. *Selon l'image dogmatique de la pensée, pour que la philosophie commence, il suffit d'en prendre la décision.* Il s'agit, au fond, d'un acte de la volonté qui consiste en l'usage naturel de nos facultés. Or pourquoi cela peut-il suffire ? Pourquoi ce désir serait-il suffisant pour se mettre en route dans la quête de la vérité ? Toute l'image dogmatique de la pensée repose sur un présupposé : la concordance entre le sujet et l'objet, l'esprit et la nature. C'est ce qui garantit sa cohérence. C'est seulement parce que la pensée serait naturellement en condition de connaître le réel que la connaissance peut être le modèle de la pensée, la vérité sa valeur, la méthode son moyen et le savoir sa fin.

Mais si la pensée était autre chose ? Si la pensée ne s'identifiait pas à la connaissance, voire à la reconnaissance ? Il va falloir auquel cas s'attendre à ce que tous ses traits se transforment – étant donné leur cohérence. C'est ce qui va se passer pour la nouvelle image de la pensée, lorsque l'on va remplacer la reconnaissance par la *création*. Penser, nous dit Deleuze, ne peut pas se réduire à connaître ou à reconnaître. C'est trop simple, c'est trop pauvre. Penser, affirme-t-il avec ce vitalisme énergétique qui le caractérise, c'est créer. Mais alors les valeurs, les risques, les moyens et les fins de la pensée ne peuvent demeurer les mêmes. Suivons donc cette mutation dans l'image de la pensée pour voir à quelle nouvelle conception du problème et du commencement elle nous conduit.

La nouvelle image de la pensée

La valeur de la nouvelle image de la pensée sera toujours la vérité. Cependant, étant donné l'équivalence entre la pensée et la création, elle ne sera plus conçue comme correspondance ou adéquation, mais justement comme production¹⁸, ou comme « fiction ». Qu'est ce que cela veut dire ? Depuis *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze a fait sienne l'idée selon laquelle la vérité, loin d'être une, absolue et désintéressée, est plurielle et toujours relative à un intérêt. « Il n'y a de vérité qui, avant d'être une vérité, ne soit l'effectuation d'un sens ou la réalisation d'une valeur¹⁹. » Cette phrase, en même temps qu'elle manifeste la nouvelle conception de la vérité, nous instruit par rapport au premier déplacement dans la conception du sens. Celui-ci ne sera plus la condition indifférente d'une vérité neutre, mais l'ensemble de toutes les conditions concrètes qui permettent à une vérité de s'effectuer.

17. *DR*, p. 184.

18. « La vérité à tous égards est affaire de production, non pas d'adéquation » (*DR*, p. 200).

19. *NPh*, p. 118.

Pour distinguer les deux acceptions, il ne sera plus dit « condition », mais *genèse*. « Elle [la condition] forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque²⁰. » Remarquons que, étant donné ce déplacement, la nouvelle image de la pensée ne s'oppose pas à l'ancienne, mais l'inclut et prétend en rendre compte. En effet, dans le cadre de la nouvelle image, nous n'avons plus le droit de maintenir la neutralité de la vérité et l'indifférence du sens. Donc, la question qui se pose maintenant est celle de l'intérêt à proposer une vérité neutre et un sens indifférent. Strictement, Deleuze est en train de faire, non seulement la critique, mais la *généalogie*²¹ de l'image dogmatique de la pensée.

À partir du moment où le sens n'est plus indifférent à la vérité, où il n'est pas en même temps la condition du faux, mais exclusivement la condition d'une vérité concrète, il n'est plus la condition de l'expérience possible, mais seulement la genèse de l'expérience réelle. En deuxième lieu alors, dans la nouvelle image de la pensée, la condition n'est pas plus large que le conditionné²². Finalement, on verra comment, à son tour, le sens comme condition n'est plus limité par la vérité comme son conditionné. Dans le cadre de la vieille image, nous disions que, le sens étant défini comme la possibilité de la vérité *ou* de la fausseté, il doit nécessairement exclure le non-sens comme ce qui ne peut être ni vrai ni faux. Au contraire, la nouvelle image prétend accueillir un ensemble de cas que même si la vieille image exclut du sens, nous avons l'impression qu'ils ne sont pas complètement insensés. En fait, ne sont-ils pas ceux qui stimulent davantage la pensée ? Si précédemment nous qualifions d'*orthodoxe* l'image dogmatique de la pensée parce que ses présupposés portaient du sens commun, nous qualifierons la nouvelle image de la pensée de *paradoxe*, vu qu'elle remplace ces présupposés par ceux du vieux non-sens au sein du nouveau sens.

Or, comme dans le cadre de la vieille image, ce qui est important, c'est que le nouveau rapport concerne aussi le problème et ses solutions. L'affirmation deleuzienne selon laquelle « du vrai, nous avons toujours la part que nous

20. *DR*, p. 200.

21. « Nous pouvons remarquer la progression du sens à la valeur, de l'interprétation à l'évaluation comme tâches de la généalogie : le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare, la valeur de quelque chose est la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe » (*NPh*, p. 9).

22. On dit souvent que, à l'instar de l'empirisme supérieur ou vrai empirisme de Bergson, Deleuze élargit l'expérience. C'est vrai, non seulement parce que l'expérience inclurait maintenant un domaine spirituel ou virtuel, mais aussi parce que toute une série de phénomènes en principe laissés de côté seront maintenant pris en considération. Quand François Zourabichvili remarque qu'un matériel clinique et littéraire, une expérience « rare, non quotidiennement disponible » remplace les vécus de première main de la phénoménologie, il exprime bien le passage de la vieille image à la nouvelle en ce qui concerne l'élargissement de l'expérience (*Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 36). Mais en même temps, il ne faut pas oublier que ce mouvement s'accompagne d'un rétrécissement des conditions. Cela ne veut pas dire autre chose que Deleuze ne s'interroge ni sur la possibilité d'une expérience ni sur la possibilité de la connaissance physique, mais qu'il cherche à rendre compte de l'expérience réelle et de la réalité de la philosophie.

méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons²³ », fait écho aux célèbres formules de Marx et Bergson rappelées par Deleuze lui-même : « L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre » ; « Les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus »²⁴. Elles signifient toutes que, comme le sens et la vérité, le problème et ses solutions ne sont pas dans une relation de conditionnement extérieur, mais que le problème détermine déjà un type de solutions, qu'il *est* déjà ses solutions. C'est justement pourquoi la conception nietzschéenne de la vérité implique une nouvelle façon d'interroger. « Le sophiste Hippias n'était pas un enfant qui se contentait de répondre "oui", lorsqu'on lui demandait "ce que". Il pensait que la question *Qui ?* était la meilleure en tant que question, la plus apte à déterminer l'essence²⁵. » De même que la question *qu'est-ce que ?* implique comme réponse une Idée – éternelle, immuable, identique –, la question *qui ?* implique la recherche de l'intérêt qui est à l'origine d'une vérité. Quand Heidegger affirme que nous ne pouvons pas demander « *qu'est-ce que le néant ?* » puisqu'on le réifierait²⁶ et Derrida, que nous ne pouvons pas demander « *qui vient après le sujet ?* » parce que le pronom le suppose encore²⁷, ils remarquent eux aussi qu'avant de s'attaquer aux solutions, il faut s'attaquer aux problèmes. C'est la première piste que la nouvelle image de la pensée nous fournit quant au commencement de la philosophie : *elle commence avec un problème conçu non comme conditionnement extérieur mais comme genèse de ses propres solutions ou concepts*. Néanmoins, cela ne suffit pas à expliquer pourquoi il n'y aurait pas encore de décision de la volonté au début de la pensée. On pourrait bien poser les problèmes à plaisir. Les développements de la nouvelle image de la pensée devront donc compléter cette conclusion provisoire.

Quel est le risque de la pensée quand elle ne se définit plus par la recherche de la vérité comme correspondance ? Sa valeur étant plus haute, le risque doit être majeur. C'est pourquoi Deleuze va remplacer la catégorie de l'erreur comme confusion du vrai et du faux par celle de *bêtise*. Comment se définit-elle ? La bêtise n'est plus la confusion du vrai et du faux, mais la confusion du sens et du non-sens. Mais le sens ne se dit pas de la même façon que dans la vieille image de la pensée. La bêtise ne s'oppose pas à un bon sens ou à un

23. *DR*, p. 205.

24. *DR*, p. 206. On pourrait ajouter à cette liste l'affirmation d'Émile Bréhier : « Les problèmes philosophiques n'existent pas en eux-mêmes, séparément, de sorte qu'on les retrouve identiques, mais [...] ils sont des moments dans une pensée philosophique d'ensemble qui contient leur position et leur solution » (*Études de philosophie antique*, Paris, Puf, 1995, pp. 10-16). Deleuze utilise le travail de Bréhier d'où provient cette citation, mais pour distinguer sa conception du problème d'une conception dialectique dont Bréhier signale qu'elle traverse l'histoire de la philosophie : « Quel que soit le génie des grands dialecticiens, on retombe dans la plus misérable condition, [...] le mauvais goût en philosophie » (*QPh*, p. 77).

25. *NPh*, p. 87.

26. Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1954.

27. Jacques Derrida, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », *Cahiers confrontation*, 1989, n° 20, p. 96.

sens commun que Deleuze aussi critique sévèrement, comme nous l'avons vu dans le cadre de l'image dogmatique de la pensée. Le sens, maintenant, c'est l'important, l'intéressant, ce qui a de la valeur. Que veut dire donc que la bêtise soit la confusion du sens avec du non-sens ? Cela veut dire que le bête est celui qui confond ce qui a de la signification avec ce qui est insignifiant, l'important avec l'inintéressant. Si Deleuze appelle la bêtise « la faculté des faux problèmes²⁸ », c'est parce que, d'un côté, dans la nouvelle image de la pensée, le problème lui-même (et non plus seulement la solution) est devenu susceptible de vérité et de fausseté, et d'un autre côté, parce que le sens conçu comme l'important est devenu critère de vérité. Certes, quand nous interrogeons le texte pour y trouver la définition d'un critère d'importance, celui-ci devient vague et lacunaire. Mais nous pouvons déduire ce critère de cette considération de l'image dogmatique de la pensée concernant les faux problèmes :

Telle est l'origine d'une grotesque image de la culture, qu'on retrouve aussi bien dans les tests, dans les consignes du gouvernement, dans les concours de journaux (où l'on convie chacun à choisir selon son goût, à condition que ce goût coïncide avec celui de tous). Soyez vous-même, étant entendu que ce moi doit être celui des autres. Comme si nous ne restions pas esclaves tant que nous ne disposons pas des problèmes eux-mêmes, d'une participation aux problèmes, d'un droit aux problèmes, d'une gestion des problèmes²⁹.

À partir du moment où penser, c'est créer, le vrai problème, c'est le problème nouveau. C'est lui qui revêt un intérêt théorique et qui nous libère au niveau pratique. Si l'image dogmatique est dite *morale* parce qu'elle nous convie à la reconnaissance des valeurs, prolongeant ainsi une opposition que Deleuze emprunte à Spinoza, nous dirons que la nouvelle image prétend être *éthique*, c'est-à-dire qu'elle se prétend être une invitation à la liberté³⁰.

Or si le risque de la pensée est plus grave, son moyen pour l'éviter doit être plus dur, voire plus cruel. C'est pourquoi à la méthode comme le « moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés³¹ » on va substituer la *culture*. « 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 [...]»³². » Comment se définit concrètement la culture ? Le texte deleuzien passe extrêmement rapidement sur ce point et, en définissant la culture après Nietzsche comme un dressage de l'esprit³³, il ne nous invite qu'à la comprendre en l'opposant à la méthode³⁴. Et c'est vrai que si la méthode, d'un certain point de vue, n'a qu'une fonction

28. *DR*, p. 207.

29. *DR*, pp. 205-206.

30. Voir « Sur la différence de l'*Éthique* avec une morale » (*SPhP*, pp. 27-44).

31. *DR*, p. 214.

32. *DR*, p. 215.

33. *DR*, p. 215.

34. *NPh*, p. 123.

négative parce que son but consiste à éviter que la pensée ne s'égaré et à la rediriger vers sa fin propre, la culture doit plutôt se comprendre comme une formation. Mais en quoi peut-elle consister au juste ? Il y a certains indices dans l'œuvre de Deleuze qui peuvent nous mettre sur la voie. Du point de vue du discours philosophique d'abord, Deleuze et Guattari vont écrire dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Certains [concepts] réclament un mot extraordinaire, parfois barbare ou choquant, qui doit les désigner, tandis que d'autres se contentent d'un mot courant très ordinaire [...]. Certains sollicitent des archaïsmes, d'autres des néologismes [...]»³⁵. » Or qu'est-ce que le barbarisme s'il n'est pas une violence faite à la langue ? Et si son nom porte la violence en soi, nous ne dirons pas que le néologisme est moins brutal du point de vue de la protection de la langue. D'autre part, l'histoire de la philosophie telle qu'entend la pratiquer Deleuze porte elle aussi la marque de la cruauté. Qu'il suffise de rappeler sa déclaration célèbre quand il essaya d'expliquer comment il faisait pour échapper à l'histoire de la philosophie traditionnelle : « Ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était [...] de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception³⁶. » Finalement, considérons la « méthode » même de Deleuze d'un point de vue strictement formel. Nous savons, selon ses mots, qu'elle consiste à « rapprocher des choses très différentes en apparence, et [...] en séparer de très voisines »³⁷. Pour comprendre la phrase, peut-être faut-il penser tant à Bergson qu'à Nietzsche. En effet, après avoir remarqué que les concepts viennent souvent par paires³⁸, il affirmait que la métaphysique doit être violente³⁹. Il voulait dire par là que la métaphysique doit travailler contre les habitudes que la science, l'intelligence, la vie pratique ont sédimentées en nous. *Matière et mémoire* est un titre violent proprement dit si, en suivant l'analyse de Frédéric Worms⁴⁰, nous remarquons comment s'opère un glissement du plan ontologique au plan psychologique, glissement qui fait craquer les deux paires attendues : matière et esprit ou perception et mémoire. Il semble que Deleuze pousse ce procédé à l'extrême quand il fait tenir ensemble, dans une même formule, l'empirique et le transcendantal⁴¹, le monisme et le pluralisme⁴². Pierre Montebello, en fait, fera du paradoxe

35. *QPh*, p. 13.

36. *PP*, p. 15.

37. *DRF*, p. 266.

38. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Puf, 2003, p. 198.

39. *Ibidem*, p. 213.

40. Frédéric Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris, Puf, 1997, p. 2.

41. « Le discrédit dans lequel est tombée aujourd'hui la doctrine des facultés [...] s'explique par la méconnaissance de cet empirisme proprement transcendantal, auquel on substituait vainement un décalque du transcendantal sur l'empirique » (*DR*, p. 186).

42. « Arriver à la formule magique que nous cherchons tous : PLURALISME = MONISME, en passant par Tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer » (*MP*, p. 31).

la clef de voûte de toute la philosophie de Deleuze⁴³. Or, qu'y a-t-il de plus violent pour nos habitudes de pensée que l'affirmation simultanée de deux termes opposés ? Cette nouvelle image donc, image paradoxale, fait bien de la pensée « un exercice dangereux⁴⁴ ». Elle porte atteinte à nos réflexes intellectuels, à l'histoire et à la langue. Or par quoi se définit une culture si ce n'est par ces éléments ? Et comment comprendre le travail sur la langue et sur l'histoire si ce n'est comme une transformation culturelle ?

Les moyens de la pensée ne constituant plus une méthode, le risque ne se confondant plus avec l'erreur, quel sera le terme de la pensée ? Il est clair qu'il ne s'agira pas du savoir comme la « généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions⁴⁵ ». Que sera donc ce terme de la pensée ? Un *apprentissage* de proprement parler : « La culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire⁴⁶. » Ce n'est plus la redécouverte de ce qui était voilé d'une façon ou d'une autre, mais un voyage vers l'inconnu. Or pourquoi ce voyage est-il involontaire ? Parce que le point de départ, à son tour, se verra lui aussi modifié. Il ne se constituera plus par la libre décision du penseur, mais par une nécessité qui vient de l'extérieur. En effet, à partir du moment où pour penser il suffit d'employer nos facultés à la tâche à laquelle elles ont été destinées, il va suffire pour commencer à penser de s'y décider. Mais lorsqu'il n'y a pas de destin assigné à nos facultés, lorsque le réel ne les attend pas comme un moule forgé exactement pour qu'elles s'y attachent, mais au contraire lorsqu'il est tout entier à construire avec elles, la décision comme acte de la volonté n'y suffit pas. Nous pouvons bien nous y essayer, mais rien n'indique que nous y réussirons. Rien n'indique que nous étions réellement en train de penser quand nous pensions. Bien au contraire, il manquera dans ces cas à nos vérités la « griffe de la nécessité⁴⁷ ». Où commencera alors la pensée ? Qu'est-ce qui engendra la vraie pensée dans la pensée ? Deleuze appellera cet élément *signe*. « Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une reconnaissance. [...] Ce n'est pas une qualité, mais un signe⁴⁸. » Certes, à cette époque, Deleuze emploie encore un vocabulaire qui revient à la sémiologie parce qu'il pense encore à l'interprétation comme modèle valable pour la philosophie. Plus tard, il substituera à celui-ci un modèle pragmatiste, voire machinique, où le signe laissera sa place à la fonction⁴⁹. Mais qu'est-ce que ce signe en 1969 ? C'est une rencontre fortuite qui, loin de se constituer comme objet de connaissance se dérobe à nos

43. Pierre Montebello, *Deleuze. La Passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, pp. 12 et 15.

44. *QPh*, p. 44.

45. *DR*, p. 214.

46. *DR*, p. 215.

47. *DR*, p. 181 ; *PP*, p. 116.

48. *DR*, p. 182.

49. Voir à ce sujet le livre d'Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, Puf, 2006, notamment le chapitre V : « La critique de l'interprétation et la machine » (pp. 109-139).

facultés en leur posant problème⁵⁰. *Voilà ce qu'il y a au commencement de la philosophie : la rencontre fortuite d'un signe qui pose problème*. Le signe doit bien être l'élément d'une rencontre fortuite. Dans le cas contraire, au cas où la pensée serait le fruit d'une décision, nous nous acheminerions vers des vérités « artificielles ou puérides⁵¹ » telles que « Bonjour Théétète » ou « $7 + 5 = 12$ ». En même temps, la pensée doit devenir une nécessité, une obligation, et non une simple option. C'est ce qui se passe à partir du moment où le signe est porteur de problèmes : « Les problèmes et leurs symboliques sont en rapport avec des signes. Ce sont les signes qui font "problème"⁵². » Finalement, cette obligation doit être, selon le mot de Sartre, une condamnation à la liberté. Sinon, la pensée ne saurait se définir comme création. C'est la nuance qu'il faut saisir lorsque nous disons que le signe *pose* problème, et non qu'il *est* le problème. Il pose le problème que doit créer le philosophe sans lequel celui-ci resterait esclave des problèmes créés par d'autres et qu'on lui présente comme donnés. D'autre part, sans cette distinction, on assisterait à une duplication inutile des éléments, le signe s'identifiant au problème. Mais le signe se distingue du problème en ce qu'il indique qu'il faut le construire. Au début de la philosophie, nous trouvons donc ce doublet constitué par le signe et le problème qui opère une étrange alliance entre la contingence et la nécessité, l'involontaire et la liberté.

Au début il y avait le milieu

La philosophie commence par un signe qui pose problème. Cependant, jusqu'ici, nous ne savons rien de la matérialité du signe. Nous savons quelles sont les fonctions qu'il doit remplir et pourquoi nous avons bien besoin de lui pour faire démarrer la pensée. Mais qu'est-ce qu'un signe ? Où la philosophie commence-t-elle concrètement ? C'est là que le texte devient moins généreux. Alors peut-être que nous pourrions commencer par déduire ce qu'est le signe en partant de ce qu'il n'est pas. Nous savons qu'il ne peut pas être un objet de reconnaissance parce que, dans ce cas, il laisserait la pensée tranquille. Qu'est-ce qu'un objet de reconnaissance par excellence ? Si les Idées platoniciennes fonctionnent bien comme exemple

50. Deleuze rencontre ainsi toute une tradition qui depuis Platon situe l'étonnement à l'origine de la connaissance (*Théétète*, trad. fr. M. Narcy, Paris, GF-Flammarion, 1995, 155 D). Aristote reprend la topique platonicienne dans la *Métaphysique* (trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, 981 b). Et Bachelard, au début du premier chapitre de *La Formation de l'esprit scientifique* écrit : « L'homme animé par l'esprit scientifique désire sans doute savoir, mais c'est aussitôt pour mieux interroger » (*La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1996, p. 16.) En fait, Deleuze commence la description du signe par un passage de *République*, VII, 523 B-525 B, qui distingue les choses « qui laissent la pensée tranquille, et [...] celles qui forcent à penser » (*DR*, p. 181). Or si, au passage du *Théétète*, il substitue celui de *République*, nous pouvons interpréter que c'est parce qu'il juge que l'étonnement est une figure qui manque de force, qui suppose encore l'image dogmatique de la pensée.

51. *DR*, p. 195.

52. *DR*, p. 213.

dans l'image dogmatique de la pensée, c'est parce qu'elles représentent bien une forme d'identité à soi. Par conséquent, il ne faut pas s'étonner que le différent incarne ce signe qui nous force à penser. « Ce ne sont pas des figures déjà médiatisées et rapportées à la représentation, mais au contraire des états libres ou sauvages de la différence en elle-même, qui sont capables de porter les facultés à leurs limites respectives⁵³. » Au début de la pensée, il faut donc placer la *différence*. Il s'agit là d'une approximation importante. Mais nous pouvons toujours nous interroger sur ce qui remplit le rôle de la différence, de ce signe qui met la pensée en marche. Deleuze ne consacre pas des grands développements à la question, mais il affirme quand même que « ce n'est pas un être sensible, mais l'être *du* sensible. Ce n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné⁵⁴ ». Autrement dit, la différence réside dans la condition de possibilité de l'expérience. Ce qui confronte les facultés à leur limite, ce qui exige un usage qui excède l'usage ordinaire par lequel elles s'emploient à reconnaître des objets, ce n'est pas l'expérience, mais sa condition. C'est encore un pas vers la détermination du signe. Mais il nous semblerait que cette approximation progressive ne nous fait pas encore sortir d'une approche formelle. Quelles sont les conditions de l'expérience dans sa matérialité ? Quel est l'élément qui correspond à la différence ? D'une certaine façon, le troisième chapitre de *Différence et Répétition* se ferme sur cette question : qu'est-ce que « la pensée qui naît dans la pensée⁵⁵ » ? Mais le chapitre suivant s'ouvre sur sa réponse : « Kant ne cesse de rappeler que les Idées sont essentiellement "problématiques". Inversement, les problèmes sont les Idées elles-mêmes⁵⁶. » C'est donc l'*Idée* ce qui correspond à la condition du sensible dans *Différence et Répétition* – Idée que nous ne devons pas confondre avec les Idées régulatrices de la raison. Encore une fois donc, toujours en quête d'une détermination matérielle de l'élément qui est au commencement de la philosophie, nous pouvons demander : qu'est-ce que cette Idée ? L'exemple plus concret que donne *Différence et Répétition* est peut-être le suivant :

Les Idées sont des variétés qui comprennent en elles-mêmes des sous-variétés. Distinguons trois dimensions de variété. D'abord des *variétés ordinales* [...] : Idée mathématique, mathématique-physique, chimique, biologique, psychique, sociologique, linguistique... [...] Ensuite, des *variétés caractéristiques* [...] (telle l'équation des coniques donnant suivant le « cas » une ellipse, une hyperbole, une parabole, une droite ; ou les variétés elles-mêmes ordonnées de l'animal du point de vue de l'unité de composition ; ou les variétés de langues du point de vue du système phonologique). Enfin, des *variétés axiomatiques* [...] (par exemple, addition de nombres réels et composition de déplacement) [...]⁵⁷.

53. *Ibidem*

54. *DR*, p. 182.

55. *DR*, p. 217.

56. *DR*, p. 218.

57. *DR*, p. 242.

Comme tout exemple, celui-ci opère une restriction. Dans ce cas, c'est l'Idée mathématique qui est la mieux caractérisée. Or nous trouvons une deuxième énumération des « variétés ordinales » dans les propos recueillis par Serge Daney pour l'édition du 3 octobre 1983 du *Libération* : « Ce que j'appelle Idées, ce sont des images qui donnent à penser. D'un art à l'autre, la nature des images varie et est inséparable des techniques : couleurs et lignes pour la peinture, sons pour la musique, descriptions verbales pour le roman, images-mouvement pour le cinéma, etc.⁵⁸. » Nous sommes en 1983, presque 15 ans plus tard, mais dans l'identité lexicale de l'expression de Deleuze nous lisons la constance de sa pensée. Cependant, c'est encore quelques années plus tard, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, que, à notre avis, Deleuze et Guattari présentent la systématisation définitive des variétés ordinales des Idées. En effet, le livre de 1991 assigne à chaque grande discipline, l'art en général, la science en général et la philosophie en général, un élément : l'affect (ou percept), la fonction et le concept respectivement. Il s'agit là de l'Idée esthétique, l'Idée scientifique et l'Idée philosophique dans les termes de 1969. On dira que nous ne tenons pas compte de l'évolution de la pensée de Deleuze. Mais nous croyons que, sur ce point, elle est magnifiquement stable. En effet, les trois éléments sont bien des conditions de l'expérience : d'une expérience virtuelle (le concept donne une consistance au virtuel⁵⁹), d'une expérience actuelle (la fonction actualise le virtuel dans un état de choses⁶⁰), d'une expérience actuelle qui manifeste le virtuel (les affects de l'art réalisent la sensation dans le matériau et font passer le matériau dans la sensation⁶¹). Concept, affects ou percepts, fonctions, voilà des Idées différentes et différenciées, des Idées qui ne se confondent pas avec le sensible mais constituent ses conditions, des Idées qui posent problème. Voilà donc par où commencerait la philosophie. Or l'une de ces trois Idées revêt d'une importance particulière pour nous ; c'est le concept philosophique. En effet, si ce qui pose problème, si ce qui fait commencer la philosophie, c'est, dans certains cas, l'élément propre de la philosophie, cela revient à dire que le concept est au commencement et à la fin, omniprésent dans tout le processus. En demandant où commence la philosophie, nous serions renvoyés vers elle et obligés à formuler l'hypothèse suivante : *ce qui force à penser, ce qui pose problème, ce qui confronte nos facultés à leur limite, ce qui fait commencer la philosophie, c'est parfois la rencontre d'un concept philosophique, c'est-à-dire, de la philosophie en elle-même.*

Le début du troisième chapitre de *Différence et Répétition* n'affirme pas autre chose quand il dit : « Il n'y a pas de vrai commencement en philosophie, ou plutôt [...] le vrai commencement philosophique, c'est-à-dire la

58. *DRF*, p. 194.

59. *QPh*, p. 112.

60. *Idem.*

61. *QPh*, pp. 182-183.

Différence, est déjà en lui-même Répétition⁶². » Mais il fallait suivre toute la réflexion jusqu'à la fin pour ne pas voir dans ce commencement une thèse vide et énigmatique. La répétition dont il s'agit, c'est la répétition du concept. Sans doute, il ne s'agit pas du même concept : le premier, c'est celui qui pose problème ; le deuxième, c'est celui qui prétend le résoudre. C'est pourquoi le commencement est en même temps différence et répétition. Or qu'est ce que cela implique, dans la philosophie même de Deleuze, que le commencement de la philosophie soit la philosophie elle-même ?

Tout d'abord, c'est une façon de pratiquer l'histoire de la philosophie. On le voit surtout dans son appropriation de l'empirisme.

On définit suivant l'empirisme comme une doctrine suivant laquelle l'intelligible « vient » du sensible [...]. Mais ça, c'est le point de vue de l'histoire de la philosophie : on a le don d'étouffer toute vie en cherchant et on posant un premier principe abstrait. [...] En fait le premier principe est toujours un masque, une simple image, ça n'existe pas, les choses ne commencent à bouger et à s'animer qu'au niveau du deuxième, troisième, quatrième principe, et ce ne sont même plus des principes. Les choses ne commencent à vivre qu'au milieu⁶³.

En effet, lorsque Deleuze fait l'histoire de la philosophie, il ne cherche pas à déterminer un premier principe, mais à déterminer la pluralité des principes qui, dans leurs connexions, constituent le système de l'auteur. Atome et structure, par exemple, sont les deux principes qui définissent le donné chez Hume⁶⁴.

Or on voit bien, suivant la remarque d'Arnaud Bouaniche, que la citation précédente concerne aussi bien l'histoire de la philosophie deleuzienne que sa propre philosophie, ou bien le rapport entre les deux, selon leur signification.

Ce n'est pas seulement la façon d'étudier les philosophies qui se trouve renouvelée d'une façon tout à fait singulière, c'est toute une manière de *commencer* en philosophie qui s'esquisse, en rupture avec les philosophies du commencement radical à la Descartes, en quête d'une origine, d'un fondement, ou d'un premier principe [...]. L'histoire de la philosophie est sans doute pour Deleuze un exercice imposé. Mais, se livrer à des études sur auteurs constitue aussi une manière de commencer sans *commencer*, en arrivant au milieu des auteurs et de leurs concepts⁶⁵.

Les thèses du troisième chapitre de *Différence et Répétition*, ces thèses placées dans cet apparent commencement de la philosophie deleuzienne, nous aideraient à comprendre comment s'inaugure véritablement cette même philosophie. Elle ne commencerait pas dans ce premier ouvrage « en nom

62. DR, pp. 169-170.

63. D, pp. 68-69.

64. ES, p. 100.

65. Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2007, p. 49.

propre », comme on dit, mais bien avant, déjà dans le commentaire de Hume en 1953. Or est-ce un vrai commencement ? Non, si par cela nous comprenons un commencement radical, une *creatio ex nihilo*. Oui, si par cela nous comprenons que ce commencement est déjà une répétition. En philosophie, il ne peut pas, ou il ne peut plus y avoir de commencement radical, puisque toute philosophie particulière commence d'ores et déjà dans la philosophie, au milieu de la philosophie. Voilà la thèse que Deleuze cherche aussi à soutenir par rapport à d'autres philosophies particulières, mais qui est sans doute valable pour sa propre philosophie. Commenant par l'histoire de la philosophie, elle semble commencer au milieu de la philosophie. Et lorsque Deleuze entend sa propre philosophie, c'est après avoir pratiqué l'histoire de la philosophie.

L'hypothèse pourrait aussi aider à comprendre pourquoi on affirme parfois que les commentaires deleuziens sont écrits en discours indirect libre⁶⁶. Qu'est que cela veut dire tout d'abord ? Dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari faisaient de cette figure la détermination essentielle du langage⁶⁷ pour montrer le caractère collectif de celui-ci, pour insister sur le fait que même lorsque je dis *je* il y a une multiplicité de voix s'exprimant dans mon discours⁶⁸. En effet, le discours indirect libre consiste justement à rendre indiscernables les différentes instances énonciatives. Philippe Mengue présente un exemple très clair emprunté à *L'éducation sentimentale* : « Le domestique revint : "Madame allait recevoir Monsieur"⁶⁹. » Qui dit « Madame » ou « Monsieur » ? Sans doute pas le même narrateur qui dit « Le domestique revint ». C'est la voix du domestique lui-même introduite dans le discours du narrateur. Or cette insertion ne se fait pas sous la forme du discours direct (Le domestique dit : « ... ») ni sous la forme du discours indirect tout court (Le domestique dit que...), mais sous la forme du discours indirect libre. On ne dira pas simplement qu'un agent demeure implicite dans l'énonciation ; c'est plutôt que les agents deviennent indiscernables. De ce point de vue, il est parfaitement légitime de lire les écrits monographiques de Deleuze comme ainsi rédigés puisqu'il cherchait explicitement à insérer sa voix dans la voix des auteurs étudiés⁷⁰. Le discours

66. François Zourabichvili a été le premier, à notre connaissance, à soutenir cette thèse (*op. cit.*, p. 5). L'ont suivi Alain Badiou (*Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997, pp. 25 et 146), Alberto Navarro Casabona (*Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valence, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 206), Eduardo Pellejero (*Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Madrid, Morelia Editorial, 2007, p. 143) et Stéfan Leclercq (« La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze », in Alain Beaulieu (dir.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, Puf, 2005, p. 146). Manola Antonioli, de son côté, en même temps qu'elle s'inscrit dans cette lignée, repère déjà son existence (*Deleuze et l'histoire de la philosophie. (Ou de la philosophie comme science-fiction)*, Paris, Kimé, 1999, p. 7).

67. *MP*, p. 97.

68. *MP*, p. 9.

69. Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 249.

70. « Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce

indirect libre se révèle donc bien comme la manifestation discursive de cette idée selon laquelle la philosophie commence au sein d'elle-même. En philosophie, il n'y aurait pas de parole initiale ; tout premier mot serait prononcé d'ores et déjà au sein d'un discours philosophique, certes, toujours en variation, mais aussi déjà constitué.

Finalement, l'hypothèse est parfaitement cohérente avec l'ontologie deleuzienne où ce sont les choses en général et non seulement les philosophies qui poussent par le milieu. Si la figure du rhizome à laquelle il a recours avec Guattari convient tout particulièrement à cette ontologie, c'est, d'un côté, parce qu'elle présente un système non unifié d'éléments hétérogènes, un réseau de multiplicités non totalisable ou totalisable uniquement comme réseau⁷¹ ; mais aussi d'autre part, parce que, génétiquement, elle reproduit la façon dont pousse l'herbe, à savoir par le milieu⁷². « Alors on est comme l'herbe : [...] parce qu'on a supprimé de soi tout ce qui nous empêchait de nous glisser entre les choses, de pousser au milieu des choses⁷³. » Différence et Répétition, atome et structure⁷⁴, hétérogénéité et connexion⁷⁵ ne sont pas seulement les principes de la philosophie, de l'histoire de la philosophie en général ou de l'empirisme en particulier ; ce sont, chez Deleuze, les principes de l'Être lui-même, qui n'est que devenir.

Peut-être ce serait vouloir aller trop loin que de justifier la place des réflexions sur l'image de la pensée à partir de ses contenus. Mais en tout cas on ne peut pas éviter de remarquer qu'aussi bien dans *Différence et Répétition* que dans les livres qui annoncent et murissent ses développements, les réflexions sur l'image de la pensée sont toujours placées au milieu : au milieu de l'édition définitive du livre sur Proust (comme conclusion du premier de ces deux chapitres⁷⁶), au milieu du livre sur Nietzsche (à la fin du troisième des cinq chapitres⁷⁷) et finalement au milieu de *Différence et Répétition* (constituant, encore une fois, le troisième des cinq chapitres⁷⁸). Ce n'est pas sans signification, disons-nous, que la thèse selon laquelle la philosophie commence par le milieu soit placée toujours au milieu des ouvrages où elle apparaît.

Il ne faut pas croire, cependant, que du fait que la philosophie commence en elle-même, elle se condamne au cloisonnement, devenant imperméable aux autres disciplines. C'est tout le contraire, en fait, et cela toujours déjà au

qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir » (*PP*, p. 15).

71. Voir *MP*, pp. 9-38.

72. « Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde » (*MM*, p. 31).

73. *MP*, pp. 343-344.

74. *ES*, p. 100.

75. *MP*, p. 13.

76. *P*, pp. 115-127.

77. *NPh*, pp. 118-127.

78. *DR*, pp. 169-218.

niveau de l'ontologie. Rappelons que, en effet, la différence est inséparable de la répétition, que l'hétérogénéité est inséparable de la connexion. Qu'est-ce que cela implique au niveau de la philosophie ? Tout d'abord, que si nous retrouvons le concept au début de la philosophie, nous ne le retrouvons que comme une possibilité parmi d'autres. L'Idée, en effet, dans *Différence et Répétition*, est aussi bien Idée mathématique que mathématique-physique, chimique, biologique, psychique, sociologique, linguistique, etc. Et l'un des intérêts majeurs de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, c'est d'établir des « interférences » entre les disciplines. Encore une fois, cela est bien à l'œuvre dans la production même de Deleuze. En effet, parmi les commentaires de la première période on trouve des livres motivés par des idées littéraires (*Proust et les signes, Présentation de Sacher-Masoch*), et ensuite des livres motivés par des idées plastiques (*Francis Bacon. Logique de la sensation*) et des idées cinématographiques (*Cinéma 1. L'image-mouvement* et *Cinéma 2. L'image-temps*). Dans ce dernier ouvrage, on lit en fait : « L'image cinématographique doit avoir un effet de choc sur la pensée, et forcer la pensée à se penser elle-même comme à penser le tout⁷⁹. » Commencement au milieu d'elle-même ne veut donc pas dire cloisonnement, enfermement.

Cela dit, il n'est pas certain que cette attention aux interférences ait toujours la même intensité, et de ce point de vue, l'étude sur le commencement de la philosophie révèle en même temps comment les réflexions sur l'image de la pensée semblent parfois, naturellement, privilégier la philosophie. Suivons à ce propos une piste qui apparaît en 1985 quand Deleuze et Guattari baptisent l'étude générale des différentes images de la pensée *Noologie*⁸⁰. Plus tard, ce choc par lequel l'image cinématographique met la pensée en mouvement sera dit proprement *noochoc*⁸¹. Et finalement, avec une cohérence lexicale surprenante, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le plan d'immanence sera défini comme image de la pensée et matière de l'être, *Noûs* et *Physis*⁸². Or cette dernière définition est d'une grande valeur parce qu'elle montre que ce qu'on appelle l'image de la pensée dans ce cas, c'est l'image *que seule la philosophie se fait de la pensée*. Nous ne pouvons pas analyser en détail pourquoi Deleuze et Guattari s'expriment en termes d'image de la pensée lors d'un développement à première vue si différent de celui de 1969. Mais il faut rappeler que le plan d'immanence n'est pas la seule image que la pensée se fait d'elle-même : l'art a la sienne, le « plan de composition », et la science, la sienne propre, le « plan de référence »⁸³. À proprement parler, il faudra donc dire que le plan d'immanence n'est pas l'image de la pensée, mais l'image *philosophique* de la pensée ; et que si, dans le cadre de l'analyse du cinéma, on parle d'un « noochoc », ce n'est pas parce que l'image cinématographique force la pensée tout court, mais

79. *C2*, p. 206.

80. *MP*, p. 446. Voir aussi *PP*, p. 203.

81. *C2*, p. 204.

82. *QPh*, p. 41.

83. *QPh*, pp. 186 et 204.

parce qu'elle force particulièrement la pensée philosophique ou conceptuelle. Finalement, a-t-on le droit de baptiser « Noologie » l'étude des images de la pensée ? Bien loin de cela, il faudra dire qu'il s'agit là de l'étude des images philosophiques de la pensée. Et étant donné que Deleuze et Guattari appellent *cerveau*⁸⁴ la jonction des trois activités qui définissent la pensée, l'étude des images de la pensée en général sera, strictement, une *Neurologie*⁸⁵.

Axel CHERNIAVSKY

Université de Buenos Aires

Conseil National de la Recherche Scientifique et Technique (Argentine)

axel.ch@gmail.com

84. *QPh*, p. 196.

85. Il faut signaler, cependant, qu'aussi globale que soit cette recherche, elle est plus étroite que, par exemple, l'Archéologie foucauldienne. Avec une Neurologie de l'esprit, l'étude des images de la pensée s'élargirait à l'art et à la science. Mais la philosophie a une place encore plus restreinte dans une Archéologie qui interroge les conditions d'un savoir plus général, concernant aussi les sciences humaines par exemple. Cette considération conjointe permet de formuler quelques questions à la conception de Deleuze et Guattari du cerveau : les sciences humaines n'appartiennent-elles pas à la pensée ? Qu'en est-il du sport ? La nage constitue bien dans *Différence et répétition* un exemple de construction et de résolution de problèmes (*DR*, p. 214). C'est Guattari qui va étendre aux sciences humaines en général, et à la psychanalyse en particulier le paradigme de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Incontestablement les découvertes freudiennes – que je préfère qualifier d'inventions – ont enrichi les angles sous lesquels on peut aujourd'hui aborder la psyché. Aussi n'est-ce nullement dans un sens péjoratif que je parle ici d'invention ! De même que les chrétiens ont inventé une nouvelle formule de subjectivation, la chevalerie courtoise et le romantisme, un nouvel amour, une nouvelle nature, le bolchevisme un nouveau sentiment de classe, les diverses sectes freudiennes ont secrété une nouvelle façon de ressentir et même de produire l'hystérie, la névrose infantile, la psychose [...] » (*Chaosmose*, Paris, Galilée, 2005, pp. 23-24.) Or, Guattari va régulièrement se référer aux *concepts* de la psychanalyse, que ce soit les concepts de la psychanalyse traditionnelle (*ibidem*, p. 25) ou ceux de sa propre théorie (*ibidem*, pp. 26 et 49). Pourrait-on dire alors qu'il s'agit d'un usage non technique du terme ? Cela ne semble pas probable à partir du moment où il affirme que les « sectes freudiennes ont secrété une nouvelle façon [...] de produire l'hystérie ». En effet, dans *La Philosophie est essentielle à l'existence humaine*, Guattari affirmait que le concept philosophique est *auto-producteur* (Paris, L'aube, 2002, p. 14). Dans *Chaosmose* aussi on trouve une définition du concept assez proche de celle de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Le concept n'est donc pas ici une entité fermée sur elle-même, mais l'incarnation machinique abstraite de l'altérité à son point extrême de précarité ; c'est la marque indélébile que tout, en ce monde, peut toujours disjoncter » (éd. cit., p. 93). Néanmoins, Guattari tient à la distinction entre la philosophie et les sciences humaines : « Le concept philosophique est proche de cette production de subjectivité dont je parle, quoique bien sûr le concept philosophique ait son champ absolument spécifique qui n'est pas celui de la science ni celui du social » (*La Philosophie est essentielle à l'existence humaine*, op. cit., p. 14). Or, pour rester fidèle à cette distinction, il faut trouver un élément propre aux sciences humaines, puisque l'idée d'un concept psychanalytique implique l'assimilation de la psychanalyse à la philosophie.

Bibliographie des ouvrages de Gilles Deleuze et liste des abréviations

- C2 : Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
 D : Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
 DR : Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Puf, 1968.
 DRF : Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
 ES : Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, Puf, 1953.
 LS : Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
 MP : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
 NPh : Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf, 1962.
 P : Gilles Deleuze, *Proust et les signes* (édition augmentée), Paris, Puf, 1970.
 PP : Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
 SPhP : Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

Bibliographie des autres ouvrages

- Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie. (Ou de la philosophie comme science-fiction)*, Paris, Kimé, 1999.
 Aristote, *Métaphysique*, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.
 Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique, Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris, Vrin, 1993.
 Alain Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.
 Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Puf, 2003.
 Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2007.
 Émile Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, Puf, 1995.
 Jacques Derrida, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », *Cahiers confrontation*, 1989, n° 20.
 René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Présentation par M. et J.-M. Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1979.
 Félix Guattari, *Chaosmose*, Paris, Galilée, 2005.
 Félix Guattari, *La Philosophie est essentielle à l'existence humaine*, Paris, L'Aube, 2002.
 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939.
 Martin Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. de H. Corbin, Notes et commentaires de M. Froment-Meurice, Paris, Nathan, 2007.
 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de A.J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction de J. Barni, Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1980.
 Stéfán Leclercq, « La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze », in Alain Beaulieu (dir.), *Gilles Deleuze, Héritage philosophique*, Paris, Puf, 2005.
 Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
 Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
 Alberto Navarro Casabona, *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valence, Tirant Lo Blanch, 2001.

- Eduardo Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Madrid, Morelia Editorial, 2007.
- Platon, *La République*, Traduction, notes et bibliographie par G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- Platon, *Théétète*, Traduction inédite, introduction et notes par M. Narcy, Paris, GF-Flammarion, 2^e édition corrigée, 2008.
- Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'Art*, Paris, Puf, 2006.
- Frédéric Worms, *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris, Puf, 1997.
- François Zourabichvili, *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.