



HAL
open science

Deleuze, temps et éthique : les trois synthèses du temps et les trois éthiques

Xiyin Zhou

► **To cite this version:**

Xiyin Zhou. Deleuze, temps et éthique : les trois synthèses du temps et les trois éthiques. Philosophie. Ecole normale supérieure - ENS PARIS; East China normal university (Shanghai), 2015. Français. NNT : 2015ENSU0042 . tel-01308530

HAL Id: tel-01308530

<https://theses.hal.science/tel-01308530>

Submitted on 28 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Thèse de Doctorat

En vue de l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

N°540 Transdisciplinaires Lettres/Sciences

en cotutelle entre ENS d'Ulm et ECNU

Discipline ou spécialité
Philosophie

Présentée et soutenue par
Xiyin ZHOU

Le 30 novembre 2015

DELEUZE, TEMPS ET ÉTHIQUE

— *Les Trois Synthèses du Temps et Les Trois Éthiques*

USR 3608 République des Savoirs : Lettres, Sciences, Philosophie

Thèse sous la direction de M. Le Professeur **F. Worms** (ENS) en codirection avec Mme **A. Sauvagnargues** (Université Paris Ouest) et de M. Le professeur **Derong Pan** (ECNU)

Membres du jury

M. Pierre Montebello	Professeur, Université Toulouse le Mirail	Rapporteur
M. Guillaume Sibertin-Blanc	MCF HDR, Université Toulouse le Mirail	Rapporteur
M. Frédéric Worms	Professeur, ENS d'Ulm	Directeur
Mme Anne Sauvagnargues	Professeure, Université Paris Ouest	Co-directrice
M. Derong Pan	Professeur, East China Normal University	Directeur
M. Jean-Michel Roy	Professeur, ENS Lyon	
M. Marc Crépon	Directeur de recherche CNRS	Invité

Numéro identifiant de la Thèse :

Résumé

Mots clés : Deleuze, temps, éthique, synthèse, expression, univocité

Cette thèse se propose de contribuer à l'étude de la philosophie du temps et de l'éthique de Deleuze, en examinant parallèlement la conception du temps qui se dégage des trois synthèses dans *Différence et répétition* et celle de l'éthique qui s'incarne dans l'article 'Spinoza et les trois « Éthiques »' (*Critique et clinique*), en vue de démontrer l'isomorphisme entre la structure ternaire de ces trois synthèses du temps et celle des trois *Éthiques*. Cela permet de dégager un enjeu méta-éthique qui déborde le cadre deleuzien, et de ressaisir la conception de l'éthique dans une perspective temporelle. Il s'agit de tenter à partir de cette problématique à la fois temporelle et éthique, une réflexion méta-éthique, à l'égard de l'éthique deleuzienne, inspirée par Spinoza et Nietzsche. La démarche et le style adoptés pour réaliser cette thématique ne sont ni exégétiques ni herméneutiques mais orientés vers la mise en forme des arguments. Ainsi, au lieu d'être ancré dans les déclarations deleuziennes tenues comme acquises, en insistant sur un écart intellectuel et en pratiquant l'attitude argumentative, un véritable dialogue conceptuel avec Deleuze, d'un point de vue externe, devient possible. Ce dialogue argumentatif passe par l'emploi de concepts suffisamment puissants, qui ne font pas nécessairement partie du corpus deleuzien : le concept de 'présentisme' est introduit en rejoignant celui d'expression spinozienne pour rendre univoques les trois synthèses du temps ; le concept d'abduction est introduit pour éclaircir la manière philosophique de Deleuze. Cette thèse privilégie donc un point de vue externaliste dans la lecture de l'articulation entre ontologie du temps et éthique.

Key words : Deleuze, time, ethics, synthesis, expression, univocity

This dissertation plans to contribute to a study of the philosophy of time and the ethics of Deleuze, by scrutinizing the conception of time drawn from the three syntheses in *Difference and repetition* and that of ethics which is embodied in the article titled "Spinoza and the three « Ethics »" (*Critical and Clinical*), in order to show the isomorphism between the ternary structure of the three syntheses of time and that of the three *Ethics*. This brings about a meta-ethical stake going beyond the deleuzian scope and also enables to recapture the conception of ethics from a perspective of time. It's about trying to arrive at a meta-ethical reflection, on the deleuzian ethics inspired by Spinoza and Nietzsche, from this 'problematique' of both time and ethics. The approach and the style that are adopted to realize this theme are neither exegetical nor hermeneutical, but inclined to construct the arguments. Hence, instead of adhering to the deleuzian assertions taken for granted, by insisting on an intellectual reserve and by practicing an argumentative attitude, a genuine conceptual dialogue with Deleuze from an external point of view becomes possible. This argumentative dialogue is realized by applying some powerful concepts, which don't necessarily attach to the deleuzian system: the concept of 'presentism' is introduced by joining it with that of the spinozian 'expression' in order to make all the three syntheses of time univocal; the concept of 'abduction' is invited to clarify the particular philosophical manner of Deleuze. Therefore, this dissertation privileges an externalist point of view in the reading of the articulation between ontology of time and ethics.

DELEUZE, TEMPS ET ÉTHIQUE

—*Les Trois Synthèses du Temps et Les Trois Éthiques*

*« Le Tao a produit
Un, Un a produit deux,
deux a produit trois, trois
a produit les dix milles
êtres ».*

“道生一，一生二，
二生三，三生万物。”

Lao Tseu, *Tao Te King*.

À mon père

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- ES *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., Paris, 1953.
- NP *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1962.
- PCK *La philosophie critique de Kant – Doctrine des facultés*, P.U.F., Paris, 1963.
- PS *Proust et les signes*, P.U.F., Paris, 1964, édition augmentée, 1970.
- BE *Le Bergsonisme*, P.U.F., Paris, 1966.
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.
- DR *Différence et répétition*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.
- LS *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1969.
- SPP *Spinoza, Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1970, édition augmentée, 1981.
- AO *L'anti-Œdipe*, (avec Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris, 1972.
- MP *Mille plateaux*, (avec Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris, 1980.
- IT *Cinéma II. L'image-temps*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- QLP *Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec Félix Guattari), Les Éditions de Minuit, Paris, 1991.
- CC *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1993.
- ID *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, (édité par David Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris, 2002.
- DRF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, (édité par David Lapoujade), Les Éditions de Minuit, Paris, 2003.

Table des matières

Table des matières	7
Introduction	11
Chapitre I. - La Première Synthèse du Temps	37
1.1 L'initiation de la problématique du temps — Le postulat de discontinuité et l'incohérence à résoudre	37
1.2 Le déploiement de la problématique du temps.....	43
1.2.1 La répétition « pour elle-même » en tant que synthèse du temps	43
1.2.2 Le présent vivant	46
1.2.3 La répétition du 'cas' et la répétition de l'élément'	50
1.2.4 Récapitulation du développement antérieur	53
1.2.5 Qu'est-ce que le présent ? (Comment un présent est-il possible ?).....	56
1.2.5.1 Contraction passive.....	56
1.2.5.2 Contemplation passive.....	58
1.2.5.3 Multiplicité du present.....	61
1.2.5.4 Plus matériel que psychologique.....	64
1.2.5.5 Synthèse organique.....	66
1.2.5.6 Synthèse machinique.....	69
1.2.5.7 Sujet larvaire et immanent.....	71
1.3 Passage du temps (passage du présent)	76
Chapitre II. - La Deuxième Synthèse du Temps	87
2.1 Le déploiement de la deuxième synthèse du temps.....	87
2.2 Le problème caché de la représentation.....	92
2.3 Les paradoxes.....	96
2.3.1 Le premier paradoxe	97
2.3.2 Le deuxième paradoxe.....	98
2.3.3 Le troisième paradoxe	102
2.3.4 Le quatrième paradoxe	103
2.4 Revenir à Bergson	105
2.4.1 Psychologisme ambigu.....	105
2.4.2 Plus pragmatique que psychologique	113
2.4.3 Pousser jusqu'à l'immanence.....	116
2.4.4 Dramatisation immanente vs. Schématisation transcendante.....	118
2.5 La relation entre les deux synthèses du temps.....	123
Chapitre III.- La Troisième Synthèse du Temps	135
3.1 Détour par Kant	135
3.1.1 La problématique épistémologiquement orientée	135
3.1.2 Quel temps est concerné ?	138

3.1.3 Qu'est-ce que le temps pur et vide ?.....	139
3.1.4 Le temps circulaire ou le mouvement circulaire ? Un récit anthropomorphe.....	142
3.1.5 Que veut dire le temps rectiligne ?.....	144
3.1.6 Détermination comme le mouvement pur et l'auto-affection	147
3.1.7 Divergences avec Deleuze	149
3.1.8 Détermination épistémologique ou processus ontologique ?	152
3.1.9 Parallèle ou pas ? Détour ou non ? Inférence de l'existence de la troisième synthèse valide ou pas ?.....	154
3.2 Thèse personnelle : Alternative à l'introduction de la troisième synthèse du temps.	160
3.3 Une version discutable de la méthode de l'empirisme transcendantal.....	163
3.4 'Immanentiser' et 'univociser' les trois synthèses du temps	167
3.5 Aiôn et chronos succèdent aux trois synthèses du temps.....	172
3.6 Ordre, ensemble et série	179
3.7 L'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité, et la solution.	187
3.7.1 Hésitation de Deleuze entre l'équivocité et l'univocité	187
3.7.2 Problème de la dialectique	192
3.7.3 Dialectique baroque.....	194
3.7.4 Problème de l'équivocité (au fond de la dialectique).....	196
3.7.5 Equivocité : chaos, virtuel, actuel.....	200
3.7.6 L'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité	202
3.7.7 Une solution possible.....	208
3.8 Une brève conclusion	216
Chapitre IV. - L'Éthique dérivée de la problématique du temps	219
4.1 Le 'moment' éthique ou le 'présent' éthique	219
4.2 La morale prescriptive et l'éthique descriptive.....	224
4.2.1 Problème de la conscience, du libre arbitre.....	225
4.2.2 À Adam, Dieu a-t-il donné un commandement ou simplement une « <i>description</i> » ?	229
4.2.3 La négativité du rapport prescriptif.....	230
4.2.4 Équivocité en arrière de la négativité.....	233
4.2.5 Qu'entendons-nous par la joie et la tristesse ?	239
4.2.5.1 Non pas comme les sentiments psychologiquement représentatifs.....	239
4.2.5.2 L'intimité avec le cadre de la connaissance	242
4.2.5.3 L'asymétrie de la joie et de la tristesse	246
4.2.5.4 La joie en tant que l'attitude affirmative	248
4.3 Le but de la philosophie, surtout de l'Éthique de Spinoza.....	250
4.4 Moment prescriptif ou moment descriptif ? Avant tout moment expressif.....	253
Chapitre V. - Les Trois Éthiques	257
5.1 Le premier élément de l'Éthique, le premier genre de connaissance et la première synthèse du temps.....	257
5.1.1 Qu'est-ce qu'un signe ?.....	258
5.1.2 Irréductibilité de l'affect par rapport à l'affection	263
5.1.3 Univocité vs. équivocité	267

5.1.4 La même discrimination équivoque pour la première éthique et la première synthèse du temps	271
5.1.5 L'insuffisance de la première éthique	273
5.2 Le deuxième élément de l'Éthique, le deuxième genre de connaissance et la deuxième synthèse du temps	275
5.2.1 Inférences parallèles.....	275
5.2.2 Comment vient-elle la notion commune dans la pratique ?.....	277
5.2.3 Du corps au rapport.....	281
5.2.4 Une récapitulation sur la relation entre les deux premières éthiques.....	286
5.2.5 Logique parallèle.....	288
5.3 Le troisième élément de l'Éthique, le troisième genre de connaissance et la troisième synthèse du temps	290
5.3.1 Pourquoi faut-il la troisième <i>Éthique</i> ?	290
5.3.2 Qu'en est-il vraiment de la troisième étape ? Que sont le troisième genre de connaissance et la troisième <i>Éthique</i> ?.....	296
5.3.3 Cadre ontologique avec opération déductive et cadre de la connaissance et de l'éthique avec opération abductive.....	297
5.3.4 « L'Être est univoque », « l'amor fati » et « l'éternel retour ».....	304
5.3.5 Une question rétrospective sur notre qualification pour parler de la connaissance et de l'éthique du troisième ordre.....	311
5.3.6 L'ambivalence de l'équivocité et de l'univocité dans ces trois <i>Éthiques</i>	314
5.3.7 Une solution possible à l'égard de cette ambivalence	324
5.4 Éthique non-humaine et effacement de l'éthique.....	327
5.5 Quelques discussions sur l'éthique deleuzienne	332
Conclusion	341
Appendice	355
Compte-rendu du livre de Lapoujade, <i>Deleuze, les mouvements aberrants</i>	355
Bibliographie.....	369
Sources primaires. Oeuvres de Deleuze	369
Ouvrages cités ou consultés	371

DELEUZE, TEMPS ET ÉTHIQUE

— *Les Trois Synthèses du Temps et Les Trois Éthiques*

Introduction

Cette thèse se propose d'examiner parallèlement la conception du temps qui se dégage des trois synthèses dans *Différence et répétition*¹ et celle de l'éthique qui s'incarne dans les trois *Éthiques* dans l'article '*Spinoza et les trois « Éthiques »*', paru dans *Critique et clinique*².

Cependant l'axe choisi n'est pas un axe typiquement 'internaliste', relevant strictement de l'histoire de la philosophie, au sens où il s'agirait simplement de restituer la pensée de Deleuze, parce que la thématique principale de cette thèse n'est ni exégétique ni herméneutique, mais argumentative — il s'agit d'examiner de façon argumentative le lien méta-éthique, entre le temps et l'éthique, impliqué dans les textes stratégiquement sélectionnés à la mesure de la problématique précise de cette thèse. C'est-à-dire, méthodologiquement, je ne partage pas de manière mécanique les contenus assertifs des 'déclarations' que Deleuze a fait sur le temps et l'éthique dans tel et tel texte à l'intérieur de son système : je ne m'appuie pas uniquement sur les assertions de Deleuze pour entreprendre ma recherche, et je ne commence donc pas la recherche par ces assertions prises comme données. Au contraire, je me concentre avant tout sur ses 'arguments' (ou argumentations), à savoir sur la manière dont il infère. Dans ce sens, une démarche de style 'antiquaire' ne serait pas la plus convenable, car l'érudition historique ne joue pas toujours un rôle central dans la

¹ Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, (cité dorénavant DR).

² Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993 (cité dorénavant CC).

justification et la validité intrinsèques d'une argumentation philosophique, alors qu'un style 'artisanal' conviendrait sans doute mieux à l'examen minutieux des arguments. C'est cette approche artisanale et opérative que je vais essayer maintenant de préciser.

À travers cette insistance radicale sur la qualité des arguments³, j'ai essayé de regarder Deleuze un peu de l'extérieur, d'un point de vue 'externaliste', sans m'ancrer dans les idées reçues concernant la philosophie de Deleuze. Par exemple, il est notoire que Deleuze dénonce la dialectique, et si l'on accepte cette idée comme acquise, on ne peut jamais penser qu'il puisse y avoir de la dialectique dans sa philosophie, pourtant si l'on examinait la structure des trois synthèses du temps de Deleuze dans *Différence et répétition* d'une manière plus argumentative, — ce que j'ai fait dans les trois premiers chapitres de cette thèse, — on constaterait que cette structure temporelle est bien dialectique ou quasi-dialectique. Qui plus est, juste en quelques mots pour l'instant, au niveau plus concret à propos de la problématique de la 'synthèse du temps' (y compris de fait celle de l'éthique), j'ai introduit le concept important de 'présentisme', qui est à l'extérieur du système de Deleuze, et je l'ai collé sur le concept d' 'expression' spinozienne modifié par Deleuze pour regarder de nouveau le problème du temps et de l'éthique d'un point de vue moitié intérieur ('expression') et moitié extérieur ('présentisme'). En ce qui concerne la manière philosophique de Deleuze, j'ai introduit la typologie peircienne des inférences, à savoir 'déduction', 'induction' et 'abduction' pour aider à comprendre la 'méthode' particulière de Deleuze d'un point de vue externaliste. L'usage d'un tel point de vue externaliste soulève une nouvelle question : est-il légitime d'aborder Deleuze à travers une systématique qui ne serait pas strictement deleuzienne ?

D'après moi, la réponse est plus qu'affirmative : cet usage est non seulement légitime, mais aussi et surtout nécessaire. Parce que d'une part, même s'il s'agit d'un travail exégétique, il est presque impossible de rester entièrement à l'intérieur du texte en tant qu'objet immédiat et il faudrait toujours tenir compte d'autres textes extérieurs

³ Il vaut mieux et il est plus prudent de ne pas identifier à la légère cette démarche argumentative réalisée dans cette thèse à celle de la philosophie analytique, parce que c'est toujours très difficile de bien définir la méthode de la philosophie analytique, même pour des philosophes analytiques eux-mêmes. De ce fait, je préférerais, si c'est possible, m'identifier dans cette thèse seulement à un 'style' analytique.

au moins comme un contexte nécessaire, d'autre part, il me semble que la véritable compréhension est, par définition, toujours une compréhension de l'extérieur, sinon il n'y aurait pas de compréhension mais seulement une répétition dénuée de sens — cette préférence définitionnelle de l'extériorité sur l'intériorité à l'égard de 'compréhension' est tout à fait conforme au principe d'extériorité dont Deleuze parle à propos de Foucault. Même pour le problème de la logique, — sachons que d'après Deleuze on peut être irrationnel, mais on ne peut pas être illogique, — pour mieux comprendre la logique non-discursive de Deleuze, un dialogue possible avec la logique discursive, par exemple celle de Peirce n'est pas nuisible, mais plutôt stimulant. N'oublions pas que Deleuze, dans *Cinéma I. L'image-mouvement* et *Cinéma II. L'image-temps*⁴, a été bien inspiré plus par la sémiotique de Peirce que par la sémiologie de Saussure.

Avant de déployer en détail la problématique de cette thèse, certains éclaircissements à propos de la démarche argumentative et du style analytique à l'égard de la position deleuzienne sont indispensables.

Tout d'abord, ce n'est pas une démarche éloignée de la philosophie de Deleuze, parce que premièrement, dans cette thèse je ne me focalise que sur des textes de Deleuze et tous mes arguments s'appuient sur l'analyse détaillée de ces textes stratégiquement choisis. Deuxièmement, je partage avec Deleuze la compréhension de plusieurs concepts importants, ceux qui spécialement analysés dans cette thèse : 'univocité', 'synthèse', 'expression', 'éternel retour', pour ne citer que ceux-là. En ce sens, ce sont exactement les analyses des textes et des concepts de Deleuze qui font le corps de cette thèse. Troisièmement, une raison essentielle pour laquelle j'ai adopté la méthode philosophique classique, à savoir l'analyse textuelle et conceptuelle pour la philosophie de Deleuze, est justement que j'estime, comme ce que déclare Deleuze lui-même, qu'il est un philosophe systématique et donc que sa philosophie elle-même est une philosophie vraiment systématique, et de ce fait l'analyse textuelle pourrait toujours parvenir à éclaircir des caractéristiques de cette philosophie si particulière de

⁴ Deleuze, *Cinéma I. L'image-mouvement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983 ; *Cinéma II. L'image-temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985 (cité dorénavant *IT*).

Deleuze. Bien entendu la systématisation ou la théorisation à laquelle Deleuze échapperait est surtout celle qui concerne une conception fermée et statique du système, pourtant il n'en demeure pas moins que Deleuze est, d'après moi, par rapport à ses contemporains, par exemple, Foucault et Derrida, beaucoup plus systématique. Pascal Engel, un philosophe français analytique, affirme même que parmi des philosophes qu'il nomme nietzschéo-structuralistes: « ce dernier (Deleuze) est, en un sens, le plus systématique, celui qui a cherché à articuler les conceptions philosophiques nietzschéo-structurales de la manière, si j'ose dire, la plus rigoureuse, et de les pousser à leurs conséquences les plus extrêmes ... »⁵.

Pourtant, cette démarche insiste sur un écart intellectuel par rapport au système deleuzien, parce qu'avant tout, je n'ai pas suivi exactement une exégèse deleuzienne, à savoir que je ne tiens pas ce qu'il a dit sur tel et tel sujet comme acquis — au contraire, je ne me concentre sur sa méthode argumentative et surtout sur la manière dont il infère ses résultats. C'est-à-dire qu'au lieu de me contenter d'apporter un nouveau décalque des idées de Deleuze, je préfère tenter de 'dialoguer' avec Deleuze au niveau argumentatif d'un point de vue relativement externaliste. D'ailleurs, si je n'occupais qu'un point de vue deleuzien, un véritable dialogue avec Deleuze serait impossible, puisque le dialogue suppose nécessairement un écart pour qu'il puisse y avoir allers-retours ; sinon, faute de cet écart, le dialogue possiblement multiple se muerait sans doute un faux dialogue, en psittacisme, comme entre des perroquets. Précisément, je ne cherche pas à comprendre Deleuze entièrement à l'intérieur de son système conceptuel — à savoir expliquer un concept ou une idée deleuzienne avec des autres concepts et idées de Deleuze, ce qui aboutirait, d'après moi, à un cercle vicieux, c'est-à-dire clos et stérile. En revanche, mis à part des ressources deleuziennes, pour rendre le dialogue avec Deleuze plus stimulant et transversal (de l'intérieur à l'extérieur et à l'inverse), j'ai invité des concepts que Deleuze n'a jamais mentionnés — sans même parler de les employer. Par exemple, le concept de

⁵ Cf. Pascal Engel, « he (Deleuze) is, in a sense, the most systematic and the one who tried to articulate the most rigorously – if I may say so – the philosophical views of Nietzscheo-Structuralism and to push them towards their more extreme consequences... », in « The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism », in *European Philosophy and the American Academy*, La Salle, Illinois, Hegeler Institute, 1994.

‘présentisme’ que j’ai emprunté librement à la tradition de la philosophie contemporaine et celui d’‘abduction’ de Charles Sanders Peirce jouent des rôles assez importants, tant au niveau argumentatif qu’au niveau de la problématique principale de cette thèse. Ce sont des concepts ‘importés’, certes, mais nous constatons à quel point ils peuvent bien interagir de manière fructueuse avec des concepts deleuziens et je les introduirai ultérieurement quand on parlera de la thématique de la thèse de façon plus concrète.

Alors est-ce que cet écart intellectuel s’éloigne vraiment de la position intellectuelle de Deleuze ? Je ne le pense pas. Je n’ai pas suivi une exégèse deleuzienne, certes, mais Deleuze n’a jamais proposé une exégèse soi-disant deleuzienne, et qui plus est, il se moquerait probablement de ce terme ‘deleuzien’, comme Nietzsche se serait moqué de l’adjectif ‘nietzschéen’ et Marx de l’appellation ‘marxiste’. Je ne m’enferme pas dans le système deleuzien, j’importe des concepts jamais présents dans la philosophie de Deleuze et j’essaie de ne pas expliquer un terme de Deleuze toujours avec d’autres termes de lui, certes, mais cela n’a rien de conflictuel avec sa manière ou son style philosophiques, qui cherche même souvent des ressources complètement en dehors du cadre philosophique pour faire de la philosophie — sans même mentionner combien de concepts ou termes originellement non-philosophiques ont été introduits par lui dans sa philosophie et devenus ensuite des concepts philosophiques patentés.

De ce fait, apparemment s’il semble que l’on s’écarte de Deleuze en adoptant la démarche éternaliste, mais bien au contraire on finit par être plus proches de lui et de son esprit. Dans ce sens, c’est Deleuze lui-même qui est le magicien de l’écart. D’ailleurs, Deleuze n’est-il pas le philosophe du collage ? Ne nous a-t-il pas invité à penser un Marx glabre ? Un Marx glabre serait un collage du Marx actuel et d’un autre philosophe dépourvu de barbe. Probablement Deleuze aurait souhaité qu’on applique le collage à lui-même : imaginons un Deleuze aux ongles rongés et très courts, aux ongles kantien.

De surcroît, il est vrai que, dans cette thèse, j’ai persisté dans un style analytique, mais cela ne fait pas de cette thèse une thèse de philosophie analytique. L’emploi de

quelques concepts bien discutés par des philosophes dits analytiques (‘présentisme’ ou ‘abduction’) et celui de quelques schémas un peu formalisés ne transforme guère ma thèse en une thèse d’inspiration analytique, tant pour le sujet que pour la méthode. Qui plus est, puisque à mon avis, la méthode principale de la philosophie est de donner des arguments aussi puissants que possible, et à cet égard, il n’y a pas vraiment de distinction essentielle entre la philosophie analytique et la philosophie non-analytique — mais il y a bien la distinction cruciale entre la bonne philosophie et la mauvaise philosophie : la bonne cherche et parvient à donner des bons arguments, tandis que la mauvaise ne le cherche pas ou n’y arrive guère et aboutit à des arguments faibles ou au maximum à des ‘assertions dites profondes et belles’. Ainsi, par ‘style analytique’, j’entends produire des arguments les plus stricts possibles et se focaliser plus sur leur qualité que sur autre chose, l’érudition débordante ou le charme rhétorique — il s’agit bien évidemment d’une différence de style. Pour la même raison, je ne m’appuie pas particulièrement sur tel ou tel auteur et tel ou tel ‘-isme’ pour critiquer Deleuze, en revanche, en ayant confiance en la puissance et la cohérence de l’argumentation, je ne m’appuie que sur l’analyse des textes de Deleuze que j’ai choisis en fonction de la problématique de ma thèse. Du même coup, le corpus n’est pas déterminé, d’un point de vue de l’approche de l’histoire de la philosophie, par une érudition exclusivement textuelle, ni par une vision exhaustive des œuvres de Deleuze, ainsi que de la littérature secondaire afférente, mais il est déterminé de manière limitée, économique et modeste, selon les problèmes spécifiques que j’ai compté régler ou élucider dans ce travail.

Quel est alors le problème que je tiens à aborder et à éclaircir dans cette thèse ? Il s’agit en fait d’une problématique à deux dimensions isomorphes : d’une part temporelle, d’autre part éthique. Pour en donner une formulation plus précise, c’est une problématique métaphysique, ou plutôt ‘méta-éthique’, qui vise à déchiffrer des caractéristiques propres de l’éthique au travers de l’analyse argumentative de la structure du temps incarnée par les trois synthèses du temps de Deleuze ainsi que de la structure de l’éthique incarnée par les trois *Éthiques* de Spinoza développée par

Deleuze⁶. Je vais tout d'abord déployer ces deux dimensions successivement de manière relativement détaillée et ensuite reprendre cet enjeu méta-éthique pour discerner le contour synoptique de cette thématique.

En ce qui concerne le temps, je me focalise textuellement sur les trois synthèses du temps apparues dans le deuxième chapitre, *La répétition pour elle-même*, de l'*opus magnum* de Deleuze – *Différence et Répétition*. En fait, à mon avis, la synthèse du temps joue un rôle beaucoup plus important dans la philosophie de Deleuze que l'on a pu imaginer simplement en vertu de la petite dimension qu'elle occupe, dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*. La problématique de la « synthèse du temps », est cruciale, non seulement parce que le concept de temps, un sujet philosophiquement fécond, traverse bel et bien presque toutes les créations conceptuelles de Deleuze, mais aussi et surtout parce que la structure des trois synthèses du temps représente elle-même une manière assez typiquement deleuzienne de donner au développement de la problématique, comme nous le verrons, une forme ternaire. Ce genre de structure ternaire, typiquement représentée par les trois synthèses du temps, est en effet très fréquent dans la philosophie de Deleuze : il concerne de fait la 'logique' opérative, largement impliquée ou présente dans beaucoup de domaines – tant pour l'ontologie et l'esthétique que pour l'éthique et la politique.

Pourtant, il n'y a pas beaucoup de recherche, tant en français qu'en anglais, qui cible exactement et précisément les trois synthèses. D'un côté en France, l'école française d'études deleuziennes se caractérise par l'accent sur les micro-lectures : il y a bien des recherches très sérieuses et détaillées, par exemple, celles de G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, et Montebello, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*⁷. Pourtant, il y a peu d'œuvres qui se concentrent sur la structure ternaire des trois synthèses du temps — qui occupent la première partie, environ une trentaine de pages (pages 96-128) du deuxième chapitre de *Différence et répétition*. En considérant le grand intérêt de cette structure ternaire, cette thèse consacre 350 pages

⁶ Je précise mon corpus en fin d'introduction : il s'agit essentiellement de *Différence et répétition* (1968), *Spinoza et le problème de l'expression* (1967) *Spinoza. Philosophie pratique* (1980) et de l'article 'Spinoza et les trois « Éthiques » paru dans *Critique et clinique* (1993).

⁷ G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, Paris, PUF, 2010 et Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.

à ce sujet, et surtout les 200 premières pages sont écrites pour saisir et examiner de façon purement argumentative presque chaque ligne de ces 30 pages de Deleuze.

D'un autre côté dans le monde anglo-saxon, des spécialistes deleuziens, sous la pression vive de leurs collègues de la philosophie analytique, ont plus tendance à prendre garde à la clarté et la cohérence de l'interprétation textuelle. Par exemple, James Williams⁸ a beaucoup écrit sur la conception du temps chez Deleuze ; Jay Lampert⁹ a consacré un beau livre à la philosophie de l'histoire chez Deleuze et Guattari, et dans ce livre il y a trois chapitres respectivement sur les trois synthèses du temps ; Keith W. Faulkner a achevé une thèse précisément sur les trois synthèses du temps ; Joe Hughes¹⁰ n'a pas consacré un livre entier à ce sujet, mais la logique ontologique de la genèse temporelle se trouve bien au centre de sa recherche sur la philosophie de Deleuze. Je suis reconnaissante de leur lecture et relecture très soigneuses du texte de Deleuze concernant le problème du temps. Pourtant, je ne suis pas tout à fait convaincue de leur position, parce que d'après moi, ils ne sont pas assez critiques. Il apparaît qu'ils ont déjà voulu donner une allure strictement 'sensée' et 'cohérente' aux idées de Deleuze avant qu'ils traitent à fond les textes concernés. C'est dire qu'une charité intellectuelle les immunise, de façon sans doute partielle, contre la découverte des problèmes et des apories des textes de Deleuze. Ainsi, on ne voit pas le côté paradoxal et même parfois contradictoire de la philosophie de Deleuze, qui est dans une certaine mesure aussi et même le plus important pour comprendre sa position très spécifique.

De mon côté, mise à part l'exposition méticuleuse de ces trois synthèses du temps, je tiens aussi à mettre en évidence le problème crucial dans cette structure ternaire : la logique dialectique ou quasi-dialectique bien cachée et presque encadrée dans la structure des trois synthèses du temps. Concernant ce point, il n'y a en fait que Anne Sauvagnargues, si je ne me trompe pas, qui a explicitement discerné, dans son

⁸ Par exemple, James Williams, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

⁹ Jay Lampert, *Deleuze and Guattari's philosophy of history*, Continuum, 2006.

¹⁰ Par exemple, Joe Hughes, *Philosophy after Deleuze*, Bloomsbury, 2012, et *Deleuze and the genesis of representation*, Continuum, 2011. Hughes a abordé, de façon éclairante, une 'monotonie' systématique de la genèse en huit étapes dans la philosophie de Deleuze.

ouvrage de référence – *Deleuze L'empirisme transcendantal*, le problème dialectique concernant les trois synthèses du temps de Deleuze : elles sont « sans doute trop dialectiques dans leur structure ternaire, trop proches des trinités heideggériennes et kantienne »¹¹. Néanmoins, A. Sauvagnargues prend tout de suite une autre structure conceptuelle duelle aussi deleuzienne de '*Chronos et Aiôn*' pour régler ce problème dialectique, ce que je ne regarde pas comme une solution satisfaisante, car je propose au contraire de creuser plus profond la source de cette dialectique résiduelle et tenace, en remontant jusqu'à l'«équivocité» comme le postulat des trois synthèses du temps. Ce postulat équivoque, qui revient à reconnaître la distinction catégorielle, — l'Être se dit de manière (voix) différente pour les êtres, — dans mon argument, est en réalité bien présent aussi dans la dichotomie de *Chronos* et *Aiôn*, c'est pourquoi selon moi cette 'dualité' équivoque ne résout pas vraiment la dialectique (ou la trinité) équivoque des trois synthèses du temps – toutes les deux, la dichotomie de *Chronos* et *Aiôn* et la trichotomie des trois synthèses du temps, partagent en commun la même présupposition équivoque : celle de la distinction catégorielle, bien entendu au sens ontologique.

Voilà d'où vient ma propre problématique concernant la synthèse du temps : au travers des opérations conceptuelles, j'essaie de rendre 'univoques' les trois synthèses équivoques du temps — c'est au fond l'univocité qui est le véritable remède de la dialectique, qui présuppose l'équivocité comme son postulat. Par 'univocité', pour ne pas nous perdre d'emblée dans la piste conceptuelle particulière (Duns Scot, Spinoza et Nietzsche) que Deleuze a tracée, on entend d'une part qu'il ne s'agit pas de chercher une définition universellement suffisante mais opérationnellement suffisante, donc d'autre part qu'ici on entend tout simplement le refus de la distinction catégorielle et l'insistance sur le fait que l'Être se dit d'une seule manière (voix) pour les êtres, ou plus précisément comme ce que dit Deleuze : « En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences individuantes ou modalités

¹¹ Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 98.

intrinsèques »¹².

Mais comment faire – comment exactement peut-on rendre ces trois synthèses univoques ? Plus simplement formulé, comment peut-on concevoir ces trois synthèses catégoriellement différentes d'une autre manière comme une seule chose ? Dans cette thèse, c'est précisément au travers du concept d'« expression » immanente de Spinoza modifiée par Deleuze que je parviens finalement à pratiquer cette « univocisation ». Je me permets d'introduire ce concept d'« univocisation » pour qualifier cet enjeu qui fait de l'univocité une véritable opération, ce qui justifie l'introduction de cette forme substantivée de l'« univocisation », néologisme peu usité mais commode, par lequel j'entends le procès selon lequel l'univocité se substantive. L'univocisation que pratique Deleuze consiste à greffer l'« éternel retour » de Nietzsche sur l'« expression » immanente de Spinoza, pour infuser un dynamisme inépuisable dans cette conception de l'expression, ce qui correspond à la genèse dynamique temporelle dans le cadre des synthèses du temps. Eu égard à cela, on comprend que je ne veux nullement proposer, dans cette thèse, une exégèse fermée des trois synthèses du temps en suivant pas à pas Deleuze, au contraire, à la lumière de cette expression univoque, je compte dévoiler, strictement au niveau argumentatif, que les trois synthèses du temps ne sont effectivement que trois « facettes » d'un seul processus de la genèse ontologique, à savoir l'auto-expression intarissable de l'Être (la seule substance de l'ontologie de Spinoza, le Dieu spinozien). Concrètement dit, on constatera dans cette thèse comment je traduis ces trois « opérations » temporelles équivoques, – le présent (1^{ème} synthèse), le passé (2^{ème} synthèse) et le futur (3^{ème} synthèse), – en une seule opération univoque du « présentisme »¹³, à savoir tout est de fait « présent » et il n'y a que « présent expressif », et donc seul le présent existe. Ainsi, on intègre les trois synthèses équivoques dans un seul processus univoque, ce qui fait tout à fait écho à l'insistance

¹² DR, p. 53.

¹³ Le concept de « présentisme » joue un rôle important dans cette thèse et l'opération conceptuelle de « présentisme » est tout à fait compatible avec celle de l'« expression univoque », puisque chaque « présent » n'est pas autre chose qu'un mode d'existence en tant qu'« auto-expression » du Dieu spinozien. Eu égard à cette subtilité intellectuelle, pour ne pas désenchaîner le déploiement de la problématique générale de thèse en me focalisant sur ce point maintenant, je vais reprendre ultérieurement dans l'introduction de ce terme. Ici, cela suffit de comprendre que le présentisme n'affirme l'existence que du présent, non celle du passé et du futur, pour suivre la problématique de cette thèse.

intransigeante de Deleuze sur l'univocité de l'Être.

Parallèlement à cette reconstruction conceptuelle, au niveau opératif et stratégique, j'introduis ma propre approche présentiste : je pose trois questions qui toutes concernent le présent le plus immédiat, pour inférer respectivement les trois synthèses du temps, – 'comment un présent quelconque est-il possible ?' pour inférer la première synthèse du temps ; 'pourquoi a-t-on l'expérience du passage du présent ?' pour inférer la deuxième synthèse du temps ; pour inférer la troisième synthèse, la question est un peu plus subtile, mais porte toujours sur le présent, 'comment est-t-il possible que l'on soit toujours, sans aucune exception, en bonne position de pressentir, de supposer, d'espérer que le présent qui va venir peut être complètement différent ?' Ces trois questions présentistes révèlent parfaitement les trois enjeux impliqués par les trois synthèses du temps : 'la genèse du présent' (1^{ème} synthèse), 'le passage du présent' (2^{ème} synthèse) et 'l'éternel retour du présent' (3^{ème} synthèse). Par suite les enjeux dispersés dans les trois synthèses du temps convergent ensemble vers le présent, le présent le plus immédiat. Ainsi, on réorganise les trois synthèses équivoques dans un présentisme univoque, et de ce fait on rejoint de façon exacte et effective l'approche conceptuelle de l'expressionisme spinozien.

Après le déploiement de la dimension temporelle de la problématique de la thèse, il nous faut reprendre le concept de 'présentisme', pour préciser son rôle conceptuel indispensable dans cette opération d'«univocisation».

Le terme de 'présentisme', que j'ai introduit dans cette thèse, n'est pas un terme deleuzien ; ce n'est peut-être même pas un terme courant dans la philosophie française contemporaine. Dans la culture française il est utilisé en histoire, par exemple dans le livre de François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience* (2004), et en sociologie pour désigner l'insistance sur la réalité sociale ou historique qui est sous nos yeux (et non dans notre mémoire). Ce terme est utilisé dans la philosophie du temps de manière seulement très récente, tout à fait postérieurement aux œuvres de Deleuze, par exemple chez Dean Zimmerman¹⁴, John

¹⁴ Par exemple, le célèbre manuscrit « Presentism and the Space-Time Manifold », 146 pages, sur internet, 2011.

Bigelow¹⁵. Il désigne alors l'opposé de l'éternalisme. Pour le présentiste existe ce qui est présent ou plus exactement que seulement ce qui survient dans le présent existe, tandis que pour l'éternaliste existe ce qui est présent, ce qui est passé et ce qui est futur. De ce fait, l'éternalisme est la prémisse du diachronisme.

Le présentisme découle de la conception augustinienne du temps : pour Augustin ce qui est est présent, tandis que ce qui est au passé n'est plus et ce qui est futur n'est pas encore – le n'être plus et n'être pas encore étant des modalités du n'être pas, seul ce qui est présent est ou existe. La conception augustinienne se distingue de la conception de Platon (dans le *Timée*) : pour ce dernier le temps est « l'image mobile de l'éternité », et le présent est l'axe de cette participation du temps à l'éternité, alors qu'Augustin décrit de manière quasi phénoménologique l'apparition et la disparition du temps – pour Platon le temps est une quasi néant parce qu'il n'a aucune des propriétés de l'éternité, pour Augustin le temps est un quasi néant parce que son devenir va du rien et va vers le rien. En ce sens Augustin fonde un présentisme dont on trouvera des traces chez Husserl et ... Deleuze. La conception présentiste augustinienne ouvre donc la possibilité d'une conception méontologique (ontologie négative) du temps : si le présent est simplement le passage sans épaisseur du n'être plus au n'être pas encore, alors c'est le temps tout entier qui est du non-être. Un grand nombre de philosophes confrontés à ce paradoxe ont préféré l'opposé du présentisme, à savoir l'éternalisme. Mais si ce qui est passé, présent ou futur existe, alors comment caractériser le passage du temps : n'est-il pas un passage du même au même ? Au moins dans le présentisme il y a réellement un passage du non-être à l'être (puis de l'être au non-être), ce qui semble bien exprimer le côté dynamique du temps. L'éternalisme (d'où son nom) semble en effet réduire le temps à un type d'éternité statique à un *Nunc Stans*.

On verra que j'ai retravaillé ce concept de présentisme en l'utilisant pour réorganiser les trois synthèses équivoques (présent, passé et futur) du temps et les rendre univoques comme l'auto-expression inépuisable du Dieu spinozien au travers

¹⁵ John Bigelow, « Presentism and Properties », *Noûs*, 30-10, Metaphysics, 1996, pp. 35-52.

des présents comme des modes d'existence. Cette expérience conceptuelle n'est en fait nullement arbitraire, car à mon avis, l'idée présentiste est déjà impliquée chez Deleuze. Par exemple, l'éternel retour chez Nietzsche porte sans doute toujours une idée éternaliste du temps en forme circulaire en tant qu'il accepte pour échapper aux apories ontologiques du présentisme (le temps non existant) un temps 'circulaire', même si ce temps circulaire ouvre, lui, aux paradoxes des individus récurrents, alors que Deleuze a modifié l'éternel retour en soulignant que ce qui revient sans cesse n'est aucunement quelque chose d'identique, mais la force ou le dynamisme différentiel qui donne toujours un présent différent. C'est exactement dans ce sens que l'on peut regarder le renouvellement conceptuel deleuzien de l'éternel retour comme l'alimentation d'un présentisme dynamique. Et c'est presque dans la même mesure que ce présentisme dynamique rejoint l'expressionisme spinozien développé par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression*, qui sert aussi parfaitement dans cette thèse à univociser les trois synthèses du temps. C'est à détailler de manière la plus explicite possible ces argumentations compliquées que s'attachent les chapitres de ce travail.

Nous sommes de ce fait parvenus aux termes de notre démonstration, néanmoins, je ne veux pas m'arrêter à cette réalisation doublement conceptuelle, l'une du présentisme, dans mon interprétation, que je déploierai à travers plusieurs problèmes concrets dans les chapitres suivants, et l'autre de l'expressionisme spinozien (ou plutôt deleuzien surtout explicité dans *Spinoza et le problème de l'expression*), qui rend univoques les trois synthèses équivoques du temps. Parce qu'en vérité, à l'exception de l'approche présentiste concrétisée par mes trois questions concernant le présent le plus immédiat, je n'ai réglé ce problème de l'équivocité de la synthèse du temps, dans une certaine mesure, qu'à l'intérieur de la problématique philosophique de Deleuze lui-même : le 'collage' (ou *patchwork*) du concept de l'expression spinozienne et celui de l'éternel retour de Nietzsche est bel et bien pratiqué par Deleuze lui-même. En d'autres termes, l'équivocité comme le problème à résoudre et l'univocité en tant que ressource et remède pour le résoudre existent toutes les deux en même temps chez Deleuze. La coexistence de la prémisse équivoque et le remède

univoque nous conduisent, à l'arrière-plan de la philosophie de Deleuze, à une ambivalence plus profonde. Il faut donc continuer à creuser cette ambivalence deleuzienne entre l'équivocité et l'univocité. M'appuyant sur cette analyse et cet argument, il me semble que cette ambivalence est en fait tout à fait nécessaire ou inévitable dans la philosophie de Deleuze : parce que l'Être radicalement univoque n'est pas l'objet du connaître. D'après moi, aussi longtemps que l'on veut 'décrire' un tant soit peu cet Être univoque, on s'engage dans la catégorisation équivoque, parce qu'une description quelconque ne peut pas se réaliser sans employer des catégories équivoques. Ainsi, la moindre envie de connaître et d'objectifier cet Être nous conduit inéluctablement à un postulat équivoque. Dans ce cas, soit on ne dit rien sur l'Être univoque et pour autant on ne fait pas de la philosophie au sens classique, soit on en parle, mais de façon équivoque, ce qui contredit inévitablement notre intention première concernant l'univocité. Voilà l'ambivalence nécessaire entre l'univocité et l'équivocité.

Revenons maintenant sur le choix de ce problème de la synthèse du temps. Puisque cette structure ternaire s'incarne dans beaucoup de problématiques conceptuelles de la philosophie de Deleuze, pourquoi ai-je choisi celle des trois synthèses du temps ? La raison est simple. Avant tout, mon intérêt est philosophique et les trois synthèses du temps sont traités par Deleuze dans *Différence et répétition* de façon tout à fait philosophique, au sens classique. De plus, par rapport aux autres structures ternaires – par exemple, les trois (ou quatre¹⁶) mondes de signes dans *Proust et les signes*, les trois synthèses (connective/disjonctive/conjonctive) dans chapitre II de *Anti-Œdipe* et les trois aspects simultanément impliqués de la ritournelle du onzième plateau de *Mille Plateaux*, etc., – la structure ternaire des synthèses du temps est d'après moi la plus systématiquement réalisée par Deleuze, et grâce à cette systématité, on voit mieux le dynamisme de cette structure ainsi que le paradoxe ou l'ambivalence possible concernant la problématique en arrière-fond. Sans même parler du rôle presque omniprésent du concept de temps pour une grande

¹⁶ Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 69, « une typologie des signes selon leur quadruple nature : signes mondains, amoureux, sensibles, artistique... ».

partie des problèmes et des apories de la philosophie générale et donc notamment de Deleuze. Voilà pourquoi j'ai privilégié le problème de la synthèse du temps.

Jusque ici, le portrait conceptuel de la dimension temporelle de la problématique de cette thèse est seulement esquissé, il nous reste à définir celui de l'autre dimension isomorphe, à savoir celle de l'éthique, ou plutôt celle de méta-éthique qui vise à comprendre la nature intellectuelle et ontologique de l'éthique. Par l'éthique, j'entends stratégiquement pour une grande partie dans cette thèse ce que Deleuze entend dans le *Spinoza. Philosophie pratique* en distinguant l'éthique d'une morale normative et transcendante : « dévalorisation de la conscience » du point de vue d'un Spinoza matérialiste ; « dévalorisation de toutes les valeurs, et surtout du bien et du mal » du point de vue d'un Spinoza immoraliste ; « dévalorisation de toutes les « passions tristes » (au profit de la joie) » du point de vue d'un Spinoza athée¹⁷. Tout cela, je l'ai précisé, de façon systématique, dans le quatrième chapitre. Pourtant, en conclusion, après tout le déploiement de la thématique intégrale de cette thèse, en m'appuyant sur tout ce que l'on y a réalisé de façon argumentative, je tenterai de développer une prudence conceptuelle, méta-éthique, à l'égard de l'implication probablement extrême et radicale de cette conception deleuzienne (inspirée par Spinoza) de l'éthique.

Alors pourquoi l'éthique à côté du problème du temps ? C'est en fait un choix qui fait écho à la préoccupation philosophique de cette thèse : la concentration conceptuelle sur le temps ne revient pas seulement à un intérêt strictement temporel, mais aussi et surtout à l'intention de creuser des questions vitales de l'éthique. Si la problématique du temps nous fournit des points de repère et une ossature du monde, de l'Être ontologiquement univoque, ma véritable préoccupation réside bel et bien dans l'éthique : lorsque l'Être univoque est tel, qu'est-ce que pourrait devenir la vie éthique ? Cela fait bien écho au problème assez classique de la relation entre l'ontologie et l'éthique, à propos de la tension entre le *fait* et la *valeur* dans le cadre méta-éthique. Étant préoccupée par la problématique de la vie ou de la pratique, je

¹⁷ Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1981 (cité dorénavant *SPP*), chapitre II, *Sur la différence de l'éthique avec une morale*.

voudrais déployer la dimension éthique très particulière de Deleuze, qui est de fait déjà plus ou moins impliquée dans la problématique de la synthèse du temps, de l'Être univoque. À ce point, articulant le temps et l'éthique, pour montrer le rapport naturel entre ces deux, du point de vue de l'Être univoque, je focalise conceptuellement, de façon stratégique, sur 'le moment éthique', ou dans une perspective présentiste, 'le *présent* éthique', que j'expliquerai plutôt dans le quatrième chapitre. En termes concis, on se focalise ici avant tout sur 'ce qui se passe effectivement', – le *fait* –, quand surgit un problème éthique concret, à savoir au lieu de se mêler tout de suite au *prescriptif* et au normatif, — aux normes ou aux valeurs *prescriptives*, — on tient plutôt à un travail *descriptif* qui nous montre comment un moment-présent éthique est réellement possible. Cette éthique, dérivée de notre problématique du temps, tient avant tout à une description de ce qui se passe réellement en tant qu'événement ontologique et les expériences effectives avant que toutes les prescriptions du devoir, de la valeur et de la norme, arrivent comme un essaim d'abeilles. Sauvagnargues déclare fort justement, « ... l'Éthique remplace la morale et la prescription du devoir par la description des rapports immanents, et par l'intelligence de leur réalité »¹⁸. Ainsi, une opposition manifeste entre la morale transcendante et l'éthique immanente apparaît à travers le contraste entre l'opération prescriptive à l'égard des normes et des valeurs transcendantes et l'opération descriptive de la genèse (naissance), à présent, d'un problème, d'une crise, d'un dilemme éthique. La préférence est évidemment accordée à cette dernière — à l'éthique immanente et descriptive.

Pourtant, à mon avis, cette opération descriptive n'est guère suffisante pour clarifier ce qu'est l'éthique au sens deleuzien, si on se souvient de la critique que l'on vient de faire de la description soi-disant ontologique. Juste comme l'Être univoque n'est pas l'objet de la connaissance objectivante, le processus univoque de la genèse d'un présent éthique n'est pas vraiment l'objet de la description, qui implique nécessairement la catégorisation équivoque. Bref, la description va de pair par définition avec l'équivocité en tant que germe de la dialectique et de la transcendance,

¹⁸ Sauvagnargues, *Deleuze l'empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 162.

ce à quoi Deleuze a tout essayé pour s'en arracher. Toutefois, si cette éthique deleuzienne, inspirée principalement par Spinoza, ne peut être ni prescriptive ni descriptive, que pourrait-elle être ? Comme on l'a indiqué à maintes reprises dans cette thèse, un moment éthique est avant tout un présent *expressif* du *tout* en entier (auto-expression de l'Être), bien avant qu'une prescription quelconque normative soit possible, et aussi bien avant qu'une description soi-disant immanente de ce moment ou de ce présent soit possible ; pour cette raison on ne doit aucunement négliger cette dimension *expressive* à côté du *prescriptif* et du *descriptif*. En somme, il s'agirait plutôt d'une éthique expressive que d'une éthique prescriptive ou descriptive.

Alors, qu'est-ce que réellement cette éthique expressive et comment on peut, si c'est possible, parvenir finalement à pratiquer cette éthique dans la vie ? Malgré la dialectique possible qui traverse cette structure ternaire de la *prescription*, de la *description* et de l'*expression*, il s'agit du moment exact où nous devons entrer dans une autre structure ternaire importante de Deleuze, à savoir celle des 'Trois *Éthiques*' de Spinoza, que Deleuze a développée explicitement dans son article intitulé *Spinoza et les trois « Éthiques »*¹⁹. Ces trois *Éthiques*, se déployant hiérarchiquement suivant « un ordre strict »²⁰, montrent parfaitement comment l'éthique devient de plus en plus expressive et se fond finalement dans l'expression purement univoque de l'Être, du Dieu spinozien. En bref, l'éthique expressive est en fait équivalente à l'ontologie univoque.

Ainsi c'est ensemble que deux structures ternaires principales entrent en scène — les trois synthèses du temps et les trois *Éthiques*. Outre l'exposition et l'éclaircissement de ces trois *Éthiques*, je compte notamment dévoiler le lien conceptuel intime de la ternarité de l'éthique (y compris celle des trois genres de connaissance) et de celle de la synthèse du temps. Précisément dit, je souhaite montrer exactement comment ces trois plans apparemment différents l'un de l'autre, — synthèse du temps, connaissance et éthique, — sont réellement trois aspects d'un seul plan, à savoir celui de l'expression immanente et univoque de l'Être. Par exemple, je

¹⁹ Deleuze, CC. En réalité, ce sujet a été déjà traité dans deux autres livres de Deleuze sur Spinoza, à savoir *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968 (cité dorénavant *SPE*) ainsi que *SPP*.

²⁰ *SPE*, p. 289.

démontrerai comment nous pouvons, de façon justifiée, concevoir les six ou sept genres de signes de la première *Éthique* — quatre *scalaires* et trois *vectoriels*²¹ — simplement comme une typologie du ‘présent né (présent engendré, présent synthétisé, présent vivant)’ *via* la première synthèse du temps ; comment nous pouvons aussi comprendre la notion commune, l’élément de la deuxième *Éthique*, en tant que rapport entre les deux premières synthèses du temps, et comment la notion commune la moins générale et la notion commune la plus générale correspondent parfaitement aux deux façons différentes de voir le rapport entre le présent (1^{ème} synthèse) et le passé (2^{ème} synthèse) — la notion commune la moins générale s’incarne dans le rapport du présent avec un passé spécifique, tandis que la notion commune la plus générale s’incarne dans le rapport du présent, avec tout le passé entier, en tant que passé tout entier en son état le plus contracté ; lorsqu’il s’agit du troisième cadre, on va voir comment la troisième synthèse du temps en tant que l’éternel retour, le troisième genre de connaissance comme celle de l’essence singulière et la béatitude de la troisième *Éthique* se corrént l’un à l’autre de manière univoque. De surcroît, et c’est ce qui importe le plus, je vais également et même surtout exposer la même logique d’avancement ou d’acheminement bel et bien partagée par les trois ‘voies’ ascendantes — celle de la synthèse du temps, de la connaissance et de l’éthique. Autrement dit, j’essaierai de déchiffrer le même dynamisme derrière ces trois déroulement : à travers mes expositions argumentatives, on remarquera que Deleuze a adopté presque la même logique pour inférer la deuxième étape à partir de la première dans chacun de ces trois domaines, et c’est le même cas pour la logique, ce en vertu de quoi Deleuze infère la troisième étape par rapport aux deux premières.

Tout ce travail, qui vise à synchroniser et même ‘identifier’, depuis le haut jusqu’en bas, de l’intérieur jusqu’à l’extérieur, dans un sens univoque, ces trois cadres — surtout celui du temps et celui de l’éthique — n’est que pour nous conduire, de façon tout à fait justifiée, à une conclusion : toute notre analyse et notre critique, concernant la structure ternaire des trois synthèses du temps, s’appliquent bel et bien à

²¹ CC, pp. 173-4.

celle des trois *Éthiques*. J'ai voulu au début scruter le paysage possible de notre vie éthique à l'égard d'une 'compréhension' de l'Être univoque, impliquée par la structure ternaire du temps, alors que la justification de cette tentative réside justement dans la mise en lumière de l'intimité nécessaire, au sens à la fois structural et opératif, entre le cadre de la synthèse du temps et celui de l'éthique. Autrement dit, eu égard à cette intimité intrinsèque entre le temps et l'éthique, cela nous place en bonne position pour confirmer que le problème du résidu de la dialectique enraciné dans les trois synthèses du temps devrait également exister dans la voie ascendante qui traverse les trois *Éthiques* : ainsi, qui plus est, l'ambivalence nécessaire entre l'équivocité et l'univocité atteint aussi le questionnement de l'éthique.

Voici donc maintenant la structure principale de ma problématique bidimensionnelle, d'une part concernant le temps et d'une autre part l'éthique, intrinsèquement et univoquement corrélées l'une à l'autre : m'appuyant sur ce plan de découverte, je tâche de révéler, confirmer et commenter des caractéristiques assez peu évoquées et même provoquantes de la philosophie de Deleuze. Par exemple, la dialectique ou la quasi-dialectique, s'incarnant dans de multiples structures ternaires inventées ou héritées par Deleuze, existe pour autant chez lui toujours de façon tenace ; l'ambivalence paradoxale entre l'équivocité et l'univocité présente assez explicitement dans diverses problématiques de Deleuze, y compris sûrement celle de l'éthique. D'après moi, ce sont en fait les problèmes conceptuels que nous ne pouvons pas du tout délaissier aussi longtemps que nous prenons la philosophie de Deleuze au sérieux. On parle tout le temps du 'devenir', mais dès que l'on veut l'approfondir un peu en se demandant 'comment le devenir est possible ?', on tombe sur la logique de la genèse 'virtuelle' de chaque présent, à savoir la logique de l'opération des synthèses du temps. On parle souvent aussi, tant au sens esthétique qu'au sens éthique ou politique, de la 'création', des nouvelles manière de percevoir et d'agir, mais dès que l'on prend cette création vitale au sérieux et que l'on se demande précisément 'comment une nouvelle manière de vivre est possible ?', on tombe nécessairement sur la logique de la genèse vitale du nouveau, — la contraction d'une nouvelle habitude, l'émergence d'une nouvelle perceptibilité, la formation d'une nouvelle 'expression'

éthique ou politique, etc. — , à savoir (la logique d') un processus au travers duquel une nouveauté de n'importe quel genre devient possible. De fait, tout cela ne concerne pas autre chose qu'un processus génétique, – chez Deleuze il est souvent étalé en trois étapes, ou quatre étapes qui peuvent bien se réduire en trois, – ce qui revient justement à la structure ternaire que l'on discute extensivement dans cette thèse, qu'elle soit de la synthèse du temps, de la connaissance ou de l'éthique, ou d'autres genres. Ainsi, si l'on veut vraiment sonder et saisir la logique de cette philosophie, il est presque impossible de délaissier la recherche sur la structure ternaire chez Deleuze.

Après l'exposé intégral de la thématique de thèse, il s'agit maintenant de revenir de nouveau sur la démarche et le style de cette thèse que l'on a discutés au début de l'introduction. C'est de fait une thèse qui est dans son fond méta-éthique, qui vise à éclaircir et à examiner de façon argumentative la nature particulière de l'éthique impliquée dans les textes de Deleuze concernant les trois synthèses du temps et les trois *Éthiques* — cela revient à un regard bilatéral, c'est-à-dire à regarder la structure du temps avec une préoccupation éthique ou dans une perspective éthique (ou de l'éthique) et à regarder aussi la structure de l'éthique dans une perspective temporelle (ou du temps). Plus simplement et plus techniquement formulé, il s'agirait peut-être donc d'une question méta-éthique : qu'est-ce que le temps éthique et qu'est-ce que l'éthique temporelle ? La présupposition méta-éthique à l'arrière-plan est que, dans ces deux textes (sur les trois synthèses du temps et les trois *Éthiques*) de Deleuze, le temps est éthique et l'éthique est temporelle. Pour préciser encore un peu ce lien méta-éthique entre le temps et l'éthique, il suffit de se référer à deux termes, — 'le moment éthique' et 'le présent éthique', — que j'ai créés et expliqués au début du quatrième chapitre, où j'ai essayé d'élucider que naissance (genèse) d'un véritable problème éthique et naissance (genèse) d'un moment présent s'impliquent l'une et l'autre. Ainsi, sur une dimension isomorphique de la genèse ontologique, convergent la problématique du temps et celle de l'éthique. En réalité, l'isomorphisme entre la structure du temps et celle de l'éthique, — entre celle des trois synthèses du temps et celle des trois *Éthiques*, — que j'ai prouvé de manière bijective dans le cinquième chapitre, confirme bien ce postulat méta-éthique. Cet enjeu méta-éthique

techniquement enfoui dans l'isomorphisme entre le temps et l'éthique n'est pas spécifiquement deleuzien. C'est la raison pour laquelle, au lieu de viser un travail 'muséographique', à savoir ambitionner une couverture exhaustive et restitutive de la philosophie de Deleuze elle-même, je préfère plutôt un travail d'atelier, qui vise à faire travailler la conception deleuzienne des synthèses du temps en fonction de cette problématique méta-éthique. En considérant aussi des sub-problématiques développées sous cette thématique méta-éthique, à savoir l'isomorphisme entre le temps et l'éthique, l'univocisation des trois synthèses, le résidu dialectique dans la structure ternaire et l'ambivalence de l'univocité et de l'équivocité, le corpus étroitement pertinent de cette thèse comprendra donc *Différence et répétition*, *Spinoza et le problème de l'expression*, *Spinoza. Philosophie pratique* et l'article 'Spinoza et les trois « *Éthiques* » paru dans *Critique et clinique*.

Eu égard au rôle crucial et presque omniprésent de cette structure ternaire des synthèses du temps, on pourrait bien écrire une autre thèse sur la synthèse du temps et ses implications esthétiques, politiques ou gnoséologiques, — d'ailleurs il n'est certainement pas difficile de déceler des structures ternaires dans d'autres sous-domaines de la philosophie de Deleuze. Mais encore une fois, je tiens à élucider l'enjeu méta-éthique entre le temps et l'éthique, qui impliquerait, d'après moi, dans ces textes de Deleuze, sans doute une ontologisation et même une déshumanisation de l'éthique, à propos de laquelle on devrait être très 'prudent'. Sous cet enjeu méta-éthique, j'ai fouillé également bien des arguments de Deleuze pour examiner sa méthode particulière. Au travers du double déploiement à la fois du temps et de l'éthique, — en fait on constatera dans la thèse qu'il ne s'agit qu'au fond d'un seul déploiement ontologique, — je développe non seulement une 'critique' argumentative sur la 'méthode' (Deleuze préfère sans doute 'manière' à 'méthode') philosophique de Deleuze, mais aussi et surtout une réflexion sur des problèmes épineux à l'égard de l'éthique deleuzienne qui est impliquée ou explicitée dans des textes de Deleuze. Par exemple, je creuse la véritable nature de l'éthique immanente et je mets en question de son existence ; de plus, je formule une position méta-éthique de 'être affecté à bon escient' pour Deleuze en appuyant de façon importante sur la deuxième *Éthique* ; qui

plus est enfin, j'objecte que la troisième *Éthique*, à laquelle Deleuze a explicitement à maintes reprises accordée la préférence ou le privilège, ne compte plus réellement comme une éthique parce qu'elle ne concerne nullement la vie humaine²², et qu'au contraire, elle ne s'applique qu'à une *vie* non-humaine, impersonnelle et complètement 'neutre', et pour cette *vie*, le nom 'éthique' ne se réduit qu'en une personnification superflue et trompeuse ; de surcroît, en puisant dans toute notre analyse, j'essaie même de dévoiler l'intimité clandestine probable entre la conception de la '*singularité*' deleuzienne et celle de l'*'individu*' de la modernité. Pourtant, toutes ces analyses argumentatives ne sont nullement accomplies pour effectuer au sens péjoratif des critiques contre Deleuze, au contraire, d'après moi, elles reviennent à un effort intellectuel tenace et persistant pour mieux comprendre Deleuze. Le fait que l'on puisse trouver des paradoxes ou des ambivalences dans la philosophie de Deleuze n'implique aucunement que la philosophie de Deleuze soit insuffisante, grevée d'une inconsistance essentielle. Pour tous les grands philosophes, dans leurs philosophies, il y a souvent des paradoxes ou des ambivalences, mais ce sont des paradoxes et des ambivalences très précieux, qui nous disent beaucoup de choses importantes et intéressantes. Deleuze n'apporte pas du tout des paradoxes et des ambivalences que l'on pourrait qualifier vulgairement de 'bon marché' ou de 'bas de gamme', au contraire, ils sont extrêmement riches et stimulants, et ce faisant, il vaut vraiment la peine de les prendre au sérieux et de dialoguer avec Deleuze au niveau textuel et argumentatif pour puiser une inspiration dans ces paradoxes et ambivalences.

Cette tâche de compréhension et de dialogue ne peut pas, à mon avis, s'achever exclusivement *via* un effort 'intérieur' du système deleuzien, en revanche, un effort ou un regard 'extérieur' est nécessaire. Je voudrais donc maintenant revenir sur ces concepts externalistes qui m'ont aidé dans mon enquête. Outre 'présentisme', dont il a déjà été question, un autre concept importé du dehors est celui d'*'abduction*'. Il me faut ici expliquer sommairement le choix de ce concept et sa pertinence s'agissant de

²² On ne peut non plus considérer qu'il ne s'agit plus ici d'éthique au sens de règle de vie, mais du privilège, chez Spinoza, de la connaissance du troisième genre, parce que « les genres de connaissance sont aussi les manières de vivre » (*SPE*, p. 268).

Deleuze.

En ce qui concerne le terme d'abduction chez Charles Sanders Peirce, je l'ai introduit en vue de mieux comprendre la méthode (ou la manière, le style ou la 'logique') philosophique de Deleuze, — « commencer au milieu » ou « commencer par le milieu », l'empirisme transcendantal ou plutôt l'empirisme supérieur, — d'un point de vue situé en dehors du cadre (ou 'système') deleuzien. Au lieu de rester avec satisfaction à l'intérieur du monde conceptuel de Deleuze, je préfère ouvrir un dialogue possible entre des concepts deleuziens et ceux qui ne le sont pas pour que Deleuze soit plus compréhensible à partir de son dehors et de ce fait Deleuze se connecterait avec son dehors. D'ailleurs, une philosophie qui n'a pas de dehors n'est finalement qu'une philosophie morte.

En quoi ce concept peircien d'abduction se montre-t-il opératoire ? Il se distingue de celui de déduction (dérivation de théorèmes à partir d'axiomes ou de principes) et de celui d'induction (conclusions tirées soit de la probabilité objective, la fréquence des événements, soit de la probabilité subjective, le degré de croyance). On considère l'abduction, qui a sa source chez le métaphysicien et logicien Peirce, comme un raisonnement de la forme suivante, que l'on appelle « l'inférence à la meilleure explication » : on tire b de a par abduction, si b est la meilleure explication de a , même s'il n'y a pas une inférence strictement logique de a à b , et on tire b de a par une règle que l'on 'invente', que l'on introduit (pas par une règle universelle d'inférence, par exemple une règle de quantification). Par exemple Sherlock Holmes opère par abduction car il infère une hypothèse de manière telle qu'il n'y a pas de déduction (et bien sûr pas d'induction ou alors induction sur un seul cas, ce qui pose des problèmes) et Sherlock Holmes est remarquable par le fait qu'il invente une règle pratiquement pour chaque hypothèse, ce qui est le propre de l'abduction, qui est inventive, création de concepts, création du nouveau. Un exemple également pour montrer la non-déductivité de l'abduction : si j'infère que je mourrai, je ne l'infère pas par syllogisme (« tous les hommes sont mortels, je suis un homme »...), je l'infère simplement comme une conclusion qu'il est plus difficile de réfuter que de prouver, ce que l'on entend précisément par une inférence 'à la meilleure explication'. Il est

clair que l'abduction est un raisonnement 'logique', même si ce raisonnement ne consiste pas à dériver des conséquences d'axiomes ou à grouper des événements ou des états de croyance. Le recours à l'abduction, à l'inférence à la meilleure explication permet de rester dans le cadre du raisonnement logique tout en évitant la dualité de ce qui est déductif et inductif et celle de ce qui est analytique et ce qui est synthétique. De plus, l'abduction est représentative des philosophies et des épistémologies empiristes, et en cela il y a un accord avec l'empirisme si particulier de Deleuze. On pourrait distinguer empirisme inductif et empirisme abductif. Il me semble que Deleuze est du côté de l'empirisme abductif. On verra que dans le cinquième chapitre, j'essaierai même à expliquer le plan d'immanence (de consistance) et le personnage conceptuel au sens deleuzien à travers la logique abductive.

On pourrait bien entendu trouver d'autres concepts intéressants à l'extérieur du système de Deleuze pour essayer de réaliser d'autres regards extérieurs, si on parvenait à voir le lien important entre ces concepts apparemment 'non-deleuziens' et des concepts deleuziens. Mais dans cette thèse sur le temps et l'éthique, c'est sans doute à travers 'présentisme' et 'abduction', — qui sont venus des problématiques très différentes mais rencontrent la problématique deleuzienne d'une manière intéressante, — qu'un écart intellectuel est réalisé. Il est par ailleurs parfaitement évident que le présent est au centre de la réflexion éthique, que ce soit en ce qui concerne la décision qu'en ce qui concerne la responsabilité, et le mode d'inférence en éthique n'est pas logique au sens classique — on ne peut pas construire une éthique comme une déduction d'axiomes moraux et on ne peut non plus dégager des conséquences éthiques de collections de faits moraux et donc la voie de l'abduction éthique est complètement ouverte, d'autant plus que la part de nouveauté et d'invention de ce mode d'inférence convient très bien à l'éthique, dans la mesure où nous devons inventer presque chaque fois des principes (cf. le particularisme moral et sa critique par Ruwen Ogien)²³.

²³ Cf. Ruwen Ogien, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

En m'appuyant sur la formation de cette double problématique et en adoptant une démarche philosophique au sens assez étroit, j'espère que ma recherche peut ouvrir des aspects peu fréquentés de la philosophie de Deleuze et surtout inspirer des nouveaux dialogues constructifs entre des idées deleuziennes et celles qui ne le sont pas. La structure textuelle de cette thèse est simple. Les trois premiers chapitres sont consacrés respectivement et successivement aux trois synthèses du temps. Précisons que il ne s'agit pas du tout d'un calque de la version originale de Deleuze, en revanche, je les expose sous ma propre double-problématique de l'expression immanente et du présentisme univoque, et surtout en même temps je conserve ma préoccupation éthique et méta-éthique derrière ce déroulement de la synthèse du temps. Le quatrième chapitre joue un rôle transitoire et préparatoire en concentrant sur l'éthique présentiste (immanente et univoque) bien impliquée par notre questionnement du temps. Pour approfondir la recherche sur cette éthique, on en déchiffre la structure intérieure dans le cinquième chapitre sur les trois *Éthiques*.

Dans cette thèse, je cite de fait assez peu d'auteurs outre Deleuze, parce que, d'une part, sur ce sujet, — l'isomorphisme de trois synthèses du temps et de trois *Éthiques*, — il y a très peu de références que je peux mobiliser, et comme la problématique que je propose me semble offrir déjà de grandes difficultés, il me semble impossible de surcharger les arguments par une exposition historique des discussions à la fois nombreuses et de grande qualité sur la temporalité chez Deleuze, qui ne s'inscrivent pas directement dans ma problématique. Mis à part tout cela, pour cette thèse, je tiens aussi beaucoup à la rigueur des arguments, et c'est tout à fait *via* mon effort argumentatif que tous les thèmes doivent se dérouler et se développer je l'espère en bon ordre. Néanmoins, pour des concepts très épineux, par exemple, ceux d'univocité et d'immanence, qui ne sont pas l'objet de la connaissance objectivante et discursive, je préfère les approcher et les analyser dans des exemples, même en tant que pis-allers, et par des arguments concrets.

Alors, sans aucun détour, entrons dans le premier chapitre sur la première synthèse du temps.

Chapitre I. - La Première Synthèse du Temps

1.1 L'initiation de la problématique du temps

— Le postulat de discontinuité et l'incohérence à résoudre

Deleuze entame directement et immédiatement l'analyse du temps par une thèse célèbre de Hume : *la répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple*²⁴. Dans cette citation à la fois concise et précise, plusieurs concepts ou points essentiels entrent en scène : *l'objet qui se répète*, *l'esprit qui contemple* et la *répétition* qui chevauche l'objet et l'esprit. Pourtant deux questions préliminaires devraient se poser ici : Pourquoi est-ce cette thèse de Hume qui est prise comme le point de départ de Deleuze à l'égard du problème de la synthèse du temps ? Et dans quelle mesure s'agit-il d'une thèse concernant le temps ? Même si au tout début de notre travail, nous ne sommes pas pour l'instant en position d'y répondre de façon complète, il importe bel et bien d'en faire le point.

En termes succincts, la raison, pour Deleuze, de retenir cette thèse de Hume serait simplement d'éviter, depuis le premier pas, des postulats problématiques dans la tradition philosophique, comme par exemple, le concept platonicien de monde bien achevé et bien structuré, ou le concept de sujet, soi-disant transcendantal, structurellement accompli chez Kant. Au lieu de s'associer à ce genre de présuppositions 'arbitraires', Deleuze se place du côté de Hume qui en a doutées et est arrivé à s'en passer. En ce qui concerne le caractère temporel de cette thèse, il faudrait attendre de fait la réalisation de certaines analyses conceptuelles à l'égard de la

²⁴ Deleuze, *DR*, p. 96.

genèse du temps, ce qui va se déployer au fur et à mesure que notre travail avancera. Toutefois, en considérant que, pour Deleuze, le temps n'est pas une simple donnée mais découle d'un processus génétique, on entrevoit l'implication temporelle de cette thèse de Hume : le 'changement' qui se passe dans l'esprit relève déjà du processus génétique qui le rend possible, sans même mentionner le sujet explicitement temporel de 'répétition'. Bref, Deleuze a voulu vraiment, si c'est possible, amorcer le travail sur le temps sans adopter aucun postulat – un commencement idéalement intact, pas encore infecté par les postulats arbitraires.

Toutefois, comment peut-on penser sans aucun postulat ? Quand on revient sur ce que Deleuze a dit de cette thèse, on voit de fait facilement qu'il y a toujours un postulat : 'la règle de discontinuité ou d'instantanéité' :

«La règle de discontinuité ou d'instantanéité dans la répétition se formule : l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu. Ainsi l'état de la matière comme **mens momentanea**. »²⁵

Ainsi, bien que l'on ne commence pas avec un monde où le côté de l'objet est bien structuré et celui du sujet bien fait, mais on commence de toute façon avec un monde (un postulat), qui est discontinu²⁶. En vertu de ce postulat, du côté de l'objet, à l'exception des instants complètement discontinus qui apparaissent et disparaissent instantanément, on ne peut être sûr de rien d'autre. Dans ce cas, on est presque dans un monde 'présentiste', c'est-à-dire dont la portée temporelle est simplement un instant présent, et tout ce que ce monde peut charger est juste un seul instant présent. À cause de cela, on ne peut rien dire sur la relation de deux instants quelconques, ce qui exigerait une portée plus grande qu'un seul instant présent. Qui plus est, l'expression même de « deux instants » serait incompréhensible lorsqu'il n'y a qu'un instant qui pourrait exister et il existerait de manière instantanément évanouissante.

²⁵ DR, p. 96.

²⁶ Si un monde complètement discontinu peut être considéré comme un monde reste en réalité toujours une question.

Dans l'immédiat, on ne tente pas de douter de ce postulat de la règle de discontinuité ou d'instantanéité sans avoir la substance de ce que Deleuze pense sur le temps. En vue de déployer la carte conceptuelle du temps de Deleuze, on accepte la discontinuité du monde, mais en ce moment, une question se présente : s'il n'y que l'instant présent qui existe et que si en disant « la répétition » on entend une relation identique ou similaire entre au moins deux instants, existe-t-il vraiment une répétition substantielle dans ce monde discontinu ? Vu les ressources assez limitées dont on dispose actuellement dans notre discussion, la réponse serait négative : c'est simplement un monde de changement pur, le pur chaos, où il n'y a pas de répétition identique ou similaire. Lorsqu'il n'y a qu'« un seul » instant, d'où viendrait la possibilité de « re- » dans « répétition » ?

Alors justement, si c'est le cas, – s'il n'y a pas de répétition dans ce monde discontinu, – alors d'où vient l'impression évidente de la répétition 'identique' que l'on a ? Comment est-t-il possible que l'on dise que « c'est le deuxième instant » et que « c'est le troisième instant » et qu'ils se répètent et que donc il y a bien la répétition identique ou similaire dans notre esprit, tandis que de fait il n'y en a point du tout dans le monde discontinu du côté de l'objet ? Autrement dit, dans ce monde tel un chaos pur où il n'y a que l'apparition-disparition éternelle, comment exactement arrive-t-on à la fin à avoir des idées des choses stables, et ensuite le concept comme celui d'objet et de sujet, etc., sans même compter les émotions et les croyances durables à l'égard de ce monde que l'on obtiendrait ?

Pour bien éclaircir cette incohérence, sans s'empresse d'introduire à la légère des distinctions conceptuelles très subtiles, on peut profiter d'une démarcation utile de Deleuze concernant la répétition de différentes instances (opérations) :

« La constitution de la répétition implique déjà trois instances : cet en-soi qui la laisse impensable, ou qui la défait à mesure qu'elle se fait ; le pour-soi de la

synthèse passive ; et fondée sur celle-ci, ma représentation réfléchie d'un « pour nous » dans les synthèses actives. »²⁷

La première instance (opération), celle du monde présentiste, du côté de l'objet « en-soi », relève simplement du changement pur et insondable – un instant se fait et se défait immédiatement et sans cesse ; alors que, l'instance, du « pour nous », du côté de notre esprit, revient à notre « représentation réfléchie »²⁸ – elle nous amène à l'impression de la répétition que l'on a dans l'expérience quotidienne. Ainsi, l'incohérence que l'on vient de discerner, entre le côté de l'objet et celui du sujet, se manifeste en tant qu'incohérence entre l'instance de l'« en-soi » et celle du « pour nous » : ce qui se passe du côté de l'objet (« en-soi ») n'est pas une répétition dont nous possédons cependant l'impression dans notre esprit (« pour nous »). Alors comment est-elle possible cette instance du « pour nous », qui va catégoriquement à l'encontre de l'instance de l'« en soi » ? Selon Deleuze, c'est à travers une autre instance productive que la répétition pour nous devient possible. C'est-à-dire aussi que l'impression de répétition que nous avons n'est pas donnée immédiatement dans l'expérience quotidienne, mais produite *via* un processus génétique plus primitif. Précisément dit, entre le monde en soi, présentiste, et notre expérience quotidienne, diachronique, il manque une instance constructive, – des opérations productives, génétiques et transformatives, – et c'est en appuyant sur celle-ci que l'on peut représenter et avoir de cette manière l'idée de répétition au sens habituel comme la relation entre deux items identiques ou similaires.

Si on regarde l'instance du côté de l'objet « en-soi », comme un genre de répétition « en-soi » chaotique, qui est impénétrable à l'égard de notre représentation en tant que la répétition active et réfléchie « pour nous », – dans ce cas, la relation possible entre la répétition « en-soi » et la répétition « pour nous » n'est ni directe ni immédiate –, il doit y avoir une instance qui se rapporte plus directement et plus

²⁷ DR, p. 98. En ce qui concerne 'synthèse passive', c'est premièrement Husserl qui l'a employé pour désigner la genèse passive du sens de tout ce qui tombe dans le domaine de notre intentionnalité avant l'intervention de notre conscience. Cf. Husserl, *De la synthèse passive*, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Éditions Jérôme Million, 1998.

²⁸ DR, p. 98.

immédiatement à cette répétition « en-soi », pour que la répétition « pour nous » soit compréhensible. Cette instance au milieu de celle de l'« en-soi » et celle du « pour nous », est justement la répétition « pour-soi »²⁹ ou autrement dit la répétition « pour elle-même » – titre exact du deuxième chapitre de *Différence et Répétition*.

Pour rendre plus claire la logique de cette inférence de Deleuze à propos de la répétition pour elle-même, on la formalise au-dessous :

Prémisse 1 : Du côté de l'objet, rien ne demeure et il n'y a que l'apparition-disparition

Prémisse 2 : Dans l'esprit, il y a l'impression de répétition (on dit le 2^{ème} et 3^{ème}, et c'est le même.)

Conclusion : Il doit y avoir une opération qui rende cohérentes ces deux prémisses, l'une non-répétitive au sens commun et l'autre tout à fait répétitive.

Prémisse 1 – « en-soi », Prémisse 2 – « pour nous », Conclusion – « pour elle-même ».

On adopte ici la division (déduction, induction et abduction) de Charles Sanders Peirce concernant les inférences scientifiques. L'abduction est un terme introduit par Peirce dans son œuvre sur la logique de la science. Elle est un type d'inférence non-déductive, différente également du type inductif. Pour Peirce, « l'abduction est le processus de former des hypothèses explicatives. C'est la seule opération logique qui introduit une idée nouvelle »³⁰. L'abduction « recouvre toutes les opérations par lesquelles des théories et des conceptions sont engendrées »³¹. La déduction et l'induction surgissent à un stade ultérieur de la formation de la théorie : la déduction aide à dériver des conséquences des hypothèses explicatives que l'abduction a aidé à concevoir et l'induction finalement nous aide à atteindre un jugement sur les hypothèses. Revenons sur l'inférence de Deleuze à propos de la répétition pour elle-même, à mon avis, la nécessité de cette répétition « pour elle-même » est inférée

²⁹ Chez Sartre, il y a bien cette structure ternaire de l'en-soi, du pour nous et du pour soi, sauf que pour Sartre, l'« en-soi » et le « donné pour elle-même » (à savoir le « pour soi ») correspondent respectivement au monde du côté de l'objet et la conscience du côté de l'esprit, alors que ici chez Deleuze, la problématique est subtilement différente – c'est le « pour nous » qui corresponde au « pour soi » de Sartre.

³⁰ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne et Paul Weiss, Cambridge, Massachusetts, the Belknap Press of Harvard University Press, 1965, tome 5, p. 172.

³¹ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne et Paul Weiss, Cambridge, Massachusetts, the Belknap Press of Harvard University Press, 1965, tome 5, p. 590.

par Deleuze de manière vraisemblablement 'abductive'. Pourquoi ? Tout d'abord, cette inférence n'est pas déductive, parce que l'opération du soi-disant « pour soi » en tant que conclusion n'existe nullement de façon analytique dans les deux opérations des prémisses, à savoir celle du « en-soi » et celle du « pour nous ». Elle n'est non plus inductive, parce qu'il ne s'agit pas du tout d'une collection complète, ou d'une totalité des cas, mais seulement du cas précis dans lequel on se trouve chaque fois que l'on a l'impression d'une répétition. Elle est, d'après moi, plutôt abductive, en considération du fait que cette opération inférée passe tout à fait pour une 'hypothèse' valide, jusqu'à preuve du contraire, qui explique bien comment les deux prémisses apparemment antinomiques vont quand même de pair l'une avec l'autre. La discussion sur l'abduction est en fait importante pour comprendre la logique de l'inférence deleuzienne, pourtant, car il s'agit de la méthodologie générale de Deleuze, pour ne pas se compliquer les choses dès le commencement, on la développera plus tard de manière plus systématique, tant dans les chapitres sur le temps que dans ceux sur l'éthique.

Encore une clarification préparatoire avant d'approfondir notre travail sur le problème du temps : en réalité, Deleuze n'entend pas les concepts de l'objet et du sujet dans la thèse de Hume comme nous les avons entendus dans notre analyse ci-dessus de façon un peu dichotomique, certes, mais cette citation de Hume n'est là que pour initier la problématique, et c'est en raison de cela que Hume amorce la discussion sur le base du sens commun. Il ne faut donc pas se presser de les embellir ou de les endimancher avec la conception deleuzienne, sinon il n'y aurait pas du tout d'incohérence entre le côté de l'objet et celui du sujet, tout l'argument suivant serait incompréhensible.

Dégageons progressivement notre ligne de pensée avant d'aller un peu plus loin. Nous avons commencé au début avec la thèse de Hume, qui nous met devant l'incohérence causée par la contradiction entre un monde où rien ne demeure (ou ne réside) et notre impression qu'il y a la répétition. Ensuite, nous poursuivons avec la typologie de la répétition opérée par Deleuze, inspirée sans doute par Sartre mais bel et bien modifiée, et nous remarquons que pour régler cette contradiction, il faut un

autre genre d'opération, celle de la répétition « pour elle-même », celle-ci, étant différente de la représentation en tant que la répétition « pour nous », est immédiatement et directement en rapport avec le monde du côté de l'objet en tant que la répétition « en-soi ». Dans ce cas, le centre de gravité de notre analyse se déplace vers cette répétition « pour elle-même ».

1.2 Le déploiement de la problématique du temps

1.2.1 La répétition « pour elle-même » en tant que synthèse du temps

En quoi consiste alors cette répétition « pour elle-même » et comment fonctionne-t-elle pour que la répétition « pour nous » soit possible, de façon cohérente, par rapport à la répétition « en-soi » ? C'est exactement à cette question que Deleuze a essayé de répondre et c'est sa réponse que nous allons commenter ici. Toutefois il ne faudrait pas oublier ici l'enjeu du temps impliqué dans ce questionnement, car juste comme ce que l'on va constater, la 'répétition pour elle-même' n'est pas seulement la condition nécessaire de la 'répétition pour nous', elle est aussi et surtout le processus qui rend chaque 'présent', que l'on éprouve dans l'expérience quotidienne, possible. En d'autres termes, le 'présent' n'est pas donné directement en tant qu'il est dans l'expérience habituelle, il est de fait produit, il est un effet d'un processus génétique et il a sa naissance racinée dans la répétition pour elle-même. Pour moi, l'objectif principal de ce chapitre entier sur la première synthèse du temps est d'élucider comment un présent est possible.

Pour regarder de plus près cette 'répétition pour elle-même', on revient sur un exemple humien célèbre³² : Le soleil se lève et après la pierre devient chaude, et si chaque fois dans le passé c'est le cas, la prochaine fois que le soleil se lève on croira que la pierre va devenir chaude juste comme ce qui s'est passé antérieurement. C'est

³² Dans le § 29 des *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Kant réfute Hume à l'aide d'un exemple d'allure humienne avec la chaleur émanant du soleil sur une pierre produit une chaleur de cette pierre et la perception de la pierre qui éclairée par le soleil est constamment suivie par la perception de la chaleur. Selon Kant c'est une règle empirique qui est transformée en une loi universelle et valide par l'introduction de la cause : le soleil est par sa lumière la cause de la chaleur. Pour Kant l'expérience est dérivée de la connexion causale et pas le contraire.

un exemple de répétition du 'cas' qui prend une forme de AB, AB, AB, AB..., où A signifie « le soleil se lève » et B signifie « la pierre devient chaude », ainsi A et B forment un cas qui se produit encore et encore. Mais du côté de l'objet, il s'agit seulement d'un monde présentiste dont la portée de charge est seulement un instant présent, et les choses se passent simplement l'une après l'autre, l'une n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu en offrant sa place — la seule place. À cet égard, il ne fait pas vraiment beaucoup de sens de dire qu'elles se répètent ou qu'il y a la répétition du côté de l'objet en-soi³³, parce que pour qu'une répétition soit possible, il faudrait au moins « un endroit » où on pourrait 'garder' (conserver) au moins deux instants à fin de les comparer, avant de dire qu'il y a une répétition ou pas entre ces deux instants. Puisque le monde du côté de l'objet est déjà postulé comme présentiste, cet 'endroit', qui comporte au moins deux instants, ne peut aucunement se trouver du côté de l'objet, il devrait de la sorte siéger du côté de l'esprit. Ceci n'est pas une assertion arbitraire mais, comme ce que l'on a mentionné, une inférence abductive. Avec un 'endroit' ainsi dans l'esprit, quand AB advient pour la deuxième fois, l'esprit le connaît (ou reconnaît) comme un « encore » car l'esprit a bien 'gardé' (conservé) le AB antérieur chez lui. Non seulement cela, ce qui importe le plus, désormais, l'esprit, quand il rencontre A, va attendre et anticiper la venue de B. Cette 'attente' ou 'anticipation' n'existe nullement du côté de l'objet, — sinon cela serait au maximum une 'personnification', car rien ne change dans l'état de choses AB et l'objet en soi 'attend' rien, — mais plutôt une modification ou transformation qui se passe dans l'esprit de nous. C'est aussi ce que dit dans la citation en haut, « ...elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple »³⁴.

Cette opération de conserver et attendre pour l'esprit joue un rôle important pour la 'répétition pour elle-même'. Car d'après la règle de discontinuité et d'instantanéité, chaque AB comme un cas est indépendant l'un et l'autre dans l'état de choses lui-même et c'est juste au travers de cette opération de l'esprit que se fondent ces cas

³³ Deleuze, *DR*, p. 96, «... elle n'a pas d'en-soi ».

³⁴ Ici, une conséquence ontologique du postulat présentiste de discontinuité et instantanéité se révèle : il n'y a nulle relation du côté de l'objet, que ce soit la causalité, la symétrie ou bien la répétition, sinon on aurait pas besoin de la répétition « pour elle-même ».

discontinus. Autrement dit, selon Deleuze, la répétition n'est pas une propriété relationnelle objective, mais un effet produit ou construit par une opération génétique, et de plus la répétition n'est pas autre chose que cette opération elle-même. Deleuze l'explique comme « un pouvoir de contraction³⁵ : plaque sensible, elle retient l'un quand l'autre apparaît ». ³⁶ Qui plus est, « quand A paraît, nous nous attendons à B avec une force correspondant à l'impression qualitative de tous les AB contractés »³⁷.

Par rapport à l'image du monde présentiste du côté de l'objet, l'attente et l'anticipation, venant après la contraction, nous donnent déjà assez d'implication temporelle. Deleuze déclare ainsi : « la contraction n'est pas une réflexion...elle forme une synthèse du temps » et c'est précisément 'la première synthèse du temps' en tant que l'habitude de contracter. À savoir que, chez Deleuze, le temps n'est pas donné par notre expérience quotidienne, mais avant tout se construit par les processus synthétiques que nous ne pouvons éprouver directement dans l'expérience 'empirique'. Par exemple ici, avant cette synthèse de contraction, il n'y avait pas le temps, sauf les instants discontinus — mais une succession d'instant indépendants (ou presque atomiques) ne fait pas le temps, « elle le défait aussi bien ; elle en marque seulement le point de naissance toujours avorté »³⁸. Le temps dans le sens commun doit porter superficiellement sur les trois dimensions, le passé, le présent et le futur, tandis que avant la synthèse de contraction, il n'y a qu'un monde présentiste éternellement éphémère, ce qui rend presque insondable le seul instant présent. De plus, quand il n'y a ni le passé ni le futur, le seul instant présent ne compte même pas comme un véritable présent. Plus précisément dit, avant que le temps soit 'synthétisé', il n'y a pas vraiment « la relation » entre ou parmi les instants discontinus, car n'importe quel genre de relation temporelle présuppose conceptuellement au moins deux items ou instants. Donc si on n'a qu'un instant valable et disponible, ce qui est le

³⁵ On a peut-être l'impression que Deleuze ait tout simplement hérité ce concept de contraction de Hume, or Hume n'a pas vraiment utilisé ce mot « contracter », c'est sans doute une invention conceptuelle de Deleuze. Par ailleurs, la 'contraction' est un concept utilisé par Nicolas de Cues notamment à propos du présent et de sa contraction sous la forme d'un point. La relation du fini et de l'infini est une relation de contraction : l'infini se contracte dans le fini tout comme le multiple se contracte dans l'unité. Cf, Frédéric Vengeon, *La puissance de l'infini et les paradoxes de la singularité. Infini et contraction chez Nicolas de Cues*, Revue de métaphysique et de morale, 2, n° 70, 2011, pp. 235-52.

³⁶ DR, p. 96.

³⁷ DR, p. 97.

³⁸ DR, p. 97.

cas avant la contraction, on n'a pas la moindre conception de la relation de n'importe quel genre, qu'elle soit temporelle ou non, — un seul instant ne fait pas le temps. Donc ce qui importe, dans ce cas de la naissance du temps, n'est aucunement les trois dimensions chronologiques achevées comme le passé, le présent et le futur, mais avant tout et surtout le processus plus primitif qui les rend possibles. Si la contraction comme une synthèse donne la naissance du temps, c'est ce processus contractant qui concrétise et remplit le sens du temps.

Si cette image du monde du côté de l'objet avant la contraction est toujours un peu unimaginable, je propose de concevoir une situation extrême où il y a un esprit dont la mémoire possède une portée hyper-limitée : seulement un instant, ce qui implique l'incapacité radicale de mémoriser. Quoi qu'il arrive, cet esprit n'éprouve qu'un seul instant et il n'y a toujours qu'un seul instant, à cause de ceci, il ne peut rien dire sur la relation possible des instants – même une relation autoréférentielle d'un instant à lui-même, ce qui exige un instant de plus pour y retourner, déborde sa chétive portée. En fait, ce n'est pas un exemple théoriquement approprié, parce qu'il a rendu subjectif le monde du côté de l'objet en-soi. Néanmoins, parfois une perspective ou une focale mal ajustée peut bien nous aider à obtenir une image de quelque chose qui n'a pas vraiment une image directe pour nous, par exemple, de l'objet en-soi ici.

1.2.2 Le présent vivant

Reprenons le sujet de la production du temps : comment dès lors la contraction synthétique produit-elle le temps et qu'en est-il alors des relations temporelles qui lui sont afférentes ?

Effectivement, ce qui est né immédiatement dans cette synthèse ou cette contraction est un 'présent', un nouveau présent. Qui plus est, ce présent n'est pas autre chose que la contraction elle-même qui contracte plusieurs instants en fonction de sa propre portée spirituelle. C'est-à-dire que le présent est à la fois la cause en tant que contraction et l'effet en tant qu'impression née du présent synthétique de

plusieurs instants. À cet égard, le ‘présent’ est avant tout une ‘action’, ou plutôt une ‘opération’ contractante, et en raison de cela, on dit que c’est le présent « vivant » par rapport au seul instant présent infertile du côté de l’objet dans le monde présentiste. L’essentiel est que c’est à travers la contraction qu’un véritable présent est possible et ainsi produit (né). Ce n’est pas un présent au sens commun dans la série chronologique du passé *via* le présent jusqu’au futur, car cette série est une série présupposée comme donnée qui rend tous les relations temporelles prédestinées en tant qu’antériorité, simultanée et postériorité, tandis que notre véritable présent en question n’a rien à voir avec cela mais il est produit par la synthèse contractante.

On s’attarde maintenant un peu sur le ‘sens commun’, ainsi que sur les présuppositions qui en dépendent, dont on a parlé de façon relativement péjorative. Il s’avère en effet que l’on a tout essayé pour initier les arguments avec aussi peu de postulats irréflechis que possible pour ne pas être envahi par les présuppositions dérivées trop facilement du sens commun. Pourtant on ne méprise pas le sens commun³⁹ parce que l’on commence et avance l’argument plus ou moins avec celui-ci et à mon avis ce ne serait pas possible de s’en débarrasser complètement. Compte tenu de tout cela, il n’en reste pas moins que l’on devrait en tout cas faire très attention et rester en même temps vigilant si on suit le sens commun de manière trop désinvolte. C’est dû à cette discrétion que l’on met à côté les relations temporelles du sens commun (à savoir les relations chronologiques). Ces relations, avant qu’elles expliquent les phénomènes du temps, ont besoin en premier lieu d’être elles mêmes expliquées.

Revenons sur notre compréhension concernant ce présent synthétique. Quand on dit que la synthèse comme une contraction produit le temps, il ne s’agit pas du temps absolument linéaire du passé, du présent et du futur, non plus que des relations chronologiques (antériorité, simultanée et postériorité) correspondant à cette structure linéaire. Strictement dit, notre présent ici n’est pas vraiment un instant punctiforme, mais un ‘processus’ (présent-processus), parce qu’une contraction ne

³⁹ Ici, la conception du ‘sens commun’ ne concerne pas simplement celle que Deleuze a critiqué chez Aristote, avec celle-là même du ‘bon sens’, mais aussi et plutôt une intuition valide, croyable et crédible de notre compréhension naturelle.

peut pas être localisée, ni métaphoriquement identifiée, à un point imaginaire et fictif, mais plutôt une opération processuelle qui ‘traverse plusieurs points’, si l’on a le droit d’utiliser cette métaphore ponctuelle, juste pour faire la distinction particulière de ce présent contractant. De la sorte, on pourrait même avancer très naturellement en déduisant qu’effectivement le présent ponctuel n’existe pas et que ce qui existe comme présent est un processus productif qui ne peut jamais être réduit par une analyse en formes d’instantanés punctiformes. Linguistiquement parlant, on ne devrait pas utiliser le « présent » comme un nom ou un substantif, car en réalité il est plutôt comme un ‘verbe’ : même deux verbes dans ce cas, ‘conserver’ et ‘anticiper’.

Conserver, c’est contenir ensemble les instants, du côté de l’objet, dont l’un ne disparaît pas sans qu’un autre apparaisse, en formant une impression ‘remarquable’ par rapport à ces instants insondable et indifférenciés. Il faut faire très attention qu’en effet les instants ici ne préexistent pas au présent contractant. C’est-à-dire que tout d’abord il ne faut pas confondre les instants du côté de l’objet avec les points imaginaires du temps absolu : ceux-ci présupposent déjà le temps linéaire et chronologique mais ceux-là ne présupposent aucune forme de temps. Ensuite, les instants du côté de l’objet sont insondables mais les instants ici contractés par la synthèse du présent sont déjà du côté de l’esprit dans une rétro-perspective, et en raison de cela, ils ne sont intelligibles qu’à travers leur relation avec le présent né. Plus précisément dit, cette contraction ne contracte pas seulement mais aussi ‘détermine’ et ‘définit’ ces instants, parce que ce n’est pas une contraction universelle qui fonctionne en vertu des principes généraux préexistants, mais un processus génétique, qui ne donne pas seulement la détermination des instants qu’elle contracte, mais aussi la détermination d’elle-même en tant qu’une contraction singulière, pour ainsi dire une détermination réciproque entre le contractant et les contractés.

N’oublions pas que cette idée de ‘détermination réciproque’ n’est pas une assertion arbitraire, car si l’un ou l’autre côté était prédéterminé avant la contraction originelle, cela entraînerait nécessairement le postulat d’une structure bien formée soit du côté de l’objet soit du côté de l’esprit, et quel que soit le côté, cela nous fourvoierait vers la mauvaise prémisse avec des postulats intenable. Cette contraction

comme détermination réciproque peut aussi être conçue conceptuellement comme un processus de ‘problématisation’, où au début il n’y a rien à régler car l’objet en soi est impensable, mais après, d’une manière ou d’une autre, un ‘problème’ concret surgit au milieu et la compréhension ou la pensée devient ainsi possible. De ce fait, toute compréhension ou pensée est avant tout une problématisation réciproque qui est différente de la schématisation de Kant en tant que chez Kant la structure du sujet du côté de l’esprit est bien donnée de façon soi-disant transcendantale alors que chez Deleuze ni l’esprit ni l’objet ne sont prédéterminés ou bien structurés avant la problématisation réciproque.

Ainsi, *via* la contraction, les instants qui n’avaient pas de sens temporel deviennent les instants ‘passés’ par rapport à la contraction comme un présent vivant. Cependant les instants passés ici ne sont pas à l’extérieur du présent comme dans le sens commun le passé est antérieur au présent, ils sont plutôt en dedans de ce présent vivant. Le futur aussi. Il n’est pas postérieur à ce présent mais impliqué dedans comme une attente – c’est ce que l’on appelle ‘anticiper’. Le présent contracte plusieurs AB indépendants en les fondant dans une impression qualitative et attend la venue de B à l’apparition de A. En bref, les relations temporelles du côté de l’esprit relativement à la contraction synthétique ne sont pas les relations externes, ni statiques, ni absolues, mais les relations internes, dynamiques et productives.

Mais dans ce sens, on continuerait à se demander s’il s’agit toujours d’une image du monde présentiste. La réponse serait oui. Même après la contraction de l’esprit (ou plutôt de l’‘âme’ en vue de se distinguer de l’esprit actif au sens psychologique), le caractère présentiste ne change pas trop. Seul le présent existe, et il existe avec le passé inclus en lui comme le contracté et le futur impliqué comme l’anticipation se basant sur l’impression réunie et développée par la contraction. Ainsi le passé et le futur n’existent pas vraiment dans une acception suffisante et indépendante, mais ‘subsistent’ dans l’opération du présent vivant. En raison de cette dépendance et intériorité du passé et du futur à l’égard du présent, « le présent n’a pas à sortir de soi

pour aller du passé au futur ». ⁴⁰ Pourtant, du présentisme du côté de l'objet à celui du côté de l'esprit, il y a quand même un changement significatif. Il s'agit d'un processus, de l'état insondable à l'état intelligible ; de l'indéterminé au déterminé ; de l'indifférence à la différence ; du non-problématisé au problématisé.

1.2.3 La répétition du 'cas' et la répétition de l'élément'

Dans la discussion ci-dessus, tantôt il s'agit des instants que contracte la synthèse, tantôt ce sont les ABs synthétisés – de ce fait, il faudrait une clarification. Il est effectivement question du contracté en tant que les 'cas' et les 'éléments', qui remontent dans des textes de Deleuze à Hume et à Bergson respectivement. À part la forme de AB de répétition du cas dans la thèse de Hume, Deleuze mentionne aussi une autre forme de répétition de l'élément liée à une thèse de Bergson, qui importe sans doute plus ici, surtout pour la compréhension du concept de « continuité ».

Par rapport à la forme de répétition du cas du type ABABABAB que l'on a discuté au travers de l'exemple de 'soleil-pierre' de Hume, cette répétition d'élément a une forme plus simple comme AAAA. Prenons un exemple de Bergson : en entendant une série des sons de cloche, on attend toujours les sons suivants, même si de temps en temps il n'y en aura plus, et quand le dernier son de cloche s'évanouira, on sentira même un peu de vide comme s'il devait y avoir un autre son de cloche qui remplisse ce vide 'inattendu'. Cette attente de la venue toujours d'un autre son ne se trouve pas du côté de l'objet, car l'objet n'attend rien, et il ne tient point à ce que s'il se répète ou pas, ce qui lui est égal. L'attente en question, elle est pourtant un effet d'une opération de l'esprit qui contemple, et cette opération ici n'est pas autre chose que la contraction dont on a parlé auparavant. Et, de même que, ce vide n'est aussi qu'un effet dans l'esprit qui a attendu quelque chose en vain, sinon, sans cette attente, ce vide sera incompréhensible.

Ce qui est plus intéressant, c'est l'inter-référence du cas et de l'élément. Si la répétition du cas AB est à première vue formellement composée de la répétition de

⁴⁰ DR, p.97.

l'élément A et celle de l'élément B, cela ne revient pas néanmoins à dire que la répétition de l'élément est plus primitive et fondamentale que celle du cas, non plus que celle du cas se fonde sur celle de l'élément. De toutes les manières, il ne s'agit pas d'un atomisme naïf⁴¹. Ici il s'agit sans doute d'un autre postulat de Deleuze : il n'y a pas des éléments simples au sens atomique à quoi on puisse réduire les composés complexes ; tout est cependant 'multiple' et il n'existe aucun 'un' de réduction où tout serait simple comme un atome idéal. 'Multiple' est un concept très fécond que Deleuze hérite de Bergson, mais au lieu de l'explorer maintenant de manière assez développée, relativement à ce qui précède, je propose simplement d'imaginer que, — exactement comme il se peut que le cas AB se compose de A et de B, — les éléments A et B pourraient bien respectivement se composer de $A^1A^2A^3A^4\dots$ et $B^1B^2B^3B^4\dots$, et chaque sous-élément pourrait aussi se composer de sous-sous-éléments, jusqu'à l'infini⁴². De ce fait, vu le postulat de la multiplicité, il semble que la répétition du cas devrait être plus basique et primitive que celle de l'élément. Pourtant la relation entre ces deux genres de répétition n'est pas celle de la dépendance composante ou constructive ou celle de l'origine et la dérivée, mais plutôt une inter-référence. Un élément A peut servir à un élément dans le cas AB et le cas AB peut bien aussi servir à un élément \tilde{A} qui est relativement plus synthétique comme dans $\tilde{A} \tilde{A} \tilde{A} \tilde{A}$.

Néanmoins, il y a encore un point significatif que je voudrais un peu développer à partir de la répétition d'élément A et ses $A^1A^2A^3A^4\dots$: ce qui concerne le concept de 'continuité'. On vit dans ce monde où on a affaire à beaucoup de choses et on suppose souvent que ces choses continuent à exister. Par exemple, vous êtes en train de lire cette thèse ou ce livre, et si vous comptez continuer à le lire, vous devez déjà avoir présumé que ce livre demeure encore devant vos yeux et il ne va pas disparaître à tout moment de façon mystique et absurde. De même, la chaise sur quoi vous vous asseyez demeure, la chambre où vous faites cette lecture demeure, etc.,

⁴¹ Cf, Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962 (cité dorénavant NP), p. 7. Deleuze parle de la critique de l'atomisme dans le contexte de la pluralité de la force.

⁴² Admettons que cette description de sous-éléments et de sous-sous-éléments a l'air de fait toujours un peut atomique, mais elle nous aide à comprendre la relation d'inter-référence entre la répétition du cas et celle de l'élément.

sinon, si tout cela disparaît tout à coup, vous serez étonné et inquiet. Et cet étonnement et cette inquiétude vont justement confirmer ce que vous avez assumé sans conscience : la continuité des choses. Faute de quoi, il n'y aurait pas de raison d'être étonné et inquiet. Mais cette continuité des choses n'est pas vraiment du côté de l'objet, comme on l'a déjà dit. L'objet (pas l'objet en sens commun bien construit mais un instant du côté de l'objet) n'attend rien de continu, non plus sur lui-même, et il n'a pas même de concept de ce qui est lui-même, car du côté de l'objet il n'y a que l'instant qui n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu, ce qui s'incarne au contraire la discontinuité et l'instantanéité. C'est-à-dire, dès que l'on obtient l'impression d'une chose quelconque, ce qui sous-entend inévitablement la continuité de cette chose, il doit y avoir déjà au moins une synthèse contractante. Précisément dit, même pour la première fois où l'on connaît une chose (par exemple A), on doit l'avoir déjà rencontrée au moins deux fois (A^1 et A^2). Parce que dans la première rencontre avec elle, on ne sait pas du tout ce qu'elle est, à savoir qu'en ce moment-là ce que l'on rencontre ne compte pas encore pour une chose bien formée avec une frontière distincte. Apparaître une seule fois ne suffit pas pour une synthèse et il faut au moins deux fois d'apparition pour qu'une synthèse soit possible et après celle-ci l'impression d'une chose quelconque sera produite. Également dit, il faut avant tout que l'esprit différencie 'ces deux apparitions' en tant que 'deux' occurrences (deux fois), et ensuite contracte ces 'deux' ensemble en opérant la synthèse, ainsi naît la continuité d'une (cette) chose. En bref, le concept d'une chose présuppose, dans une certaine mesure égale, la continuité de cette chose elle-même, et cette continuité n'est qu'un effet d'une synthèse contractante de l'esprit. Ainsi on pourrait bien dire que c'est la synthèse contractante qui engendre la continuité d'un objet quelconque.

Mais qu'est-ce que cette existence indéterminée avant qu'elle ne se transforme en une chose quelconque déterminée, accompagnée par une continuité ? En effet, cette existence mystérieuse, elle, n'est pas autre chose que la *différence elle-même* au sens Deleuzien. À cet égard, c'est comme si la *différence elle-même* se différencie en

donnant des continuités des choses, et en raison de cela, c'est la logique de l'auto-expression⁴³ de la différence elle-même qui compte vraiment.

1.2.4 Récapitulation du développement antérieur

Profitons de cette occasion pour opérer une récapitulation concise. Nous avons entamé la discussion avec la thèse de Hume cité par Deleuze : c'est une thèse dense, même un peu contre-intuitive à première vue, mais tout à fait compréhensible pour le sens commun. Il y a l'objet d'un côté, et d'un autre côté l'esprit qui est capable de le contempler, comme si tous les deux sont bien donnés immédiatement dans une structure duale en tant que telle. Pourtant en fait, ils ne le sont pas réellement, et c'est simplement pour une raison de commodité que Deleuze amorce la thématique en employant l'objet et l'esprit presque au sens commun. D'ailleurs, il est presque inéluctable que l'on se déclenche avec plus ou moins de sens commun en vue d'entrer dans une problématique naturellement compréhensible, ce qui se fait l'écho de la manière deleuzienne de 'commencer au milieu'.

Ensuite, on vise aussitôt au paradoxe, à savoir la discordance ou la cohérence entre ces deux côtés. Et c'est au fur et à mesure de l'effort conceptuel pour comprendre et dissiper cette discordance, que se déploie le questionnement de la synthèse contractante du temps.

Effectivement, étant donné notre analyse ci-dessus, on voit bien qu'il n'y a pas tout d'abord des objets qui composent le côté de l'objet et qu'après viennent des répétitions dans les objets ; il n'y a non plus en premier lieu des esprits et puis ces esprits contemplent le côté de l'objet comme si « être capable de contempler » est une 'propriété' de l'esprit en tant qu'une 'substance'. Puisque l'on vit déjà dans le monde qui est bien engendré et en même temps toujours en train de s'engendrer, et que de plus l'esprit est déjà bien capable de pas mal de facultés, on ne peut pas de façon idéale se mettre au point de commencement d'un monde intact – on entre en revanche dans les problèmes toujours 'au milieu'.

⁴³ *SPE*, p. 12, « ...un principe synthétique : la *complicatio* ».

Même si l'on a consciemment évité d'utiliser directement l'objet et le sujet d'après le sens commun, — on ne s'épargne pas dire « du côté de l'objet » et « du côté de l'esprit » juste pour se soustraire à l'illusion de l'objet et du sujet bien donnés à ce qu'il paraît, — pourtant, il s'agit toujours d'une dichotomie de l'objet et de l'esprit, voire d'une trichotomie de Deleuze dans cette structure ternaire, inspiré par Sartre, de « répétition en-soi », « répétition pour elle-même » et « répétition pour nous ». Certes. Mais tout cela, tant la dichotomie que la trichotomie, ne compte effectivement que comme une convenance pour faire émerger la problématique initiale : la discordance entre le côté de l'objet et celui de l'esprit, qui dévoile de fait une véritable problématique cachée, de la genèse dynamique du temps — la discordance entre ce qui est 'indifférencié' et ce qui est 'différencié', avec au milieu se trouvant ce qui est 'différenciable' ; la discordance entre ce qui est 'indéterminé' et ce qui est 'déterminé', et au milieu se trouve ce qui est 'déterminable' ; la discordance entre ce qui n'est pas 'problématisé' et ce qui est 'problématisé', et au milieu se trouve ce qui est 'problématisable'. À cet égard, la genèse du temps revient tout simplement au processus de la différenciation, de la détermination et de la problématisation.

Qui plus est, de ce point de vue, ce qu'il y a n'est rien que des processus de différenciation⁴⁴, de détermination⁴⁵ et de problématisation — tout est donc processuel. Surtout, ces processus ne sont pas dirigés par quelque chose extérieur à eux-mêmes, quoi que ça soit un sujet ou un esprit quelconque. Au contraire, ils sont autonomes, car avant ces processus génétiques il n'y avait rien et de ce fait ils ne peuvent compter sur rien qu'eux-mêmes, ce qui leur rend inévitablement autonomes : l'auto-expression du monde lui-même. Donc il n'y a pas vraiment de séparation claire et nette, ni entre l'objet et l'esprit ni entre le côté de l'objet et celui de l'esprit comme un expédient. Ou plus rigidement dit, cette séparation, que l'on croit avoir éprouvée

⁴⁴ Je ne compte pas me mêler ici de la distinction délicate entre 'différenciation' et 'différen/iation' de Deleuze, ce qui ne touche pas directement notre thématization du temps pour l'instant. D'ailleurs, je porte de fait une attitude relativement critique à l'égard de cette distinction et je le développerai ultérieurement.

⁴⁵ La détermination concernant la genèse temporelle est un sujet important que l'on va déployer au fur et à mesure et surtout dans le troisième chapitre.

empiriquement, n'existe pas depuis le début, mais elle est un effet ou un résultat des processus génétiques que l'on n'arrive pas à éprouver empiriquement.

Cependant pourquoi, au lieu de pénétrer directement la véritable problématique du processus productif, a-t-on emprunté un chemin apparemment très phénoménologique ? Le caractère sporadique des allusions chez Deleuze à la phénoménologie ne le rend pas moins amical⁴⁶ envers les idées phénoménologiques et cela ne nous embarrasse donc pas de voir une inspiration possible par la reprise de Husserl des trois synthèses du temps de Kant dans la version A de sa *Critique de La Raison Pure*. Et cette déclinaison des trois synthèses du temps de Kant, *via* Husserl, jusqu'à Deleuze nous livrera l'essentiel de la position de ce dernier à l'égard de la tradition phénoménologique. Généralement dit, la phénoménologie de Husserl a déjà tenté de mettre en lumière le processus constructif et génétique⁴⁷, ce qui répond dans une mesure significative à l'intention de Deleuze, mais Husserl a, après tout son effort sur le problème de construction, attribué au sujet même cette capacité de construire. Cela revient malheureusement encore une fois à emprisonner ici la genèse dans ou sous une transcendance de la subjectivité, du sujet, dénuée de processus génétique vraiment immanent à lui-même. En fait, ce n'est pas le 'sujet' qui rend la construction génétique possible, mais au contraire, le sujet lui-même qui a besoin d'être compris ou expliqué par le processus génétique. Ainsi, si Deleuze s'est intéressé à la phénoménologie relativement au sujet de la genèse, pourtant l'exigence intransigeante d'en arriver à une véritable genèse immanente l'a écarté catégoriquement de la phénoménologie.

⁴⁶ Deleuze s'est intéressé à la phénoménologie en se demandant si la phénoménologie est une science rigoureuse du sens. Cf, Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, (cité dorénavant *LS*), p. 33, « La phénoménologie serait-elle cette science rigoureuse des effets de surface ? ».

⁴⁷ Cf. Daniel W. Smith, Henry Somers-Hall, *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2012, p. 107-9.

1.2.5 Qu'est-ce que le présent ? (Comment un présent est-il possible ?)

L'essentiel de la première synthèse du temps réside dans le fait qu'elle explique exactement comment un présent quelconque est possible et ce qu'est le présent. C'est dire que le présent, ce moment exact et empirique, n'est pas donné directement et immédiatement dans l'empirique comme tel, mais engendré par un processus génétique qui est justement la synthèse du présent.

1.2.5.1 Contraction passive

Revenons sur le présent contractant en tant que première synthèse du temps : celle-ci est vivante et constituante, si elle est en effet une 'action', elle n'en est pas pour autant active⁴⁸. Alors pourquoi cette contraction présente n'est pas 'active' ?

Premièrement, l'esprit (de fait, au lieu de l'esprit psychologique dans un cadre dichotomique de l'objet et de l'esprit, il s'agit plutôt de l'âme contemplative au sens plotinien) ici, qui contracte ou contemple, n'équivaut pas à un sujet du sens commun, comme un sujet réfléchissant et conscient. Deuxièmement, ce n'est pas l'esprit qui, extérieur à la contraction, la dirigerait volontairement et activement. Deleuze veut définir cet esprit plutôt comme un 'champ' que comme une 'substance', en affirmant que la synthèse « n'est pas faite par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit ». ⁴⁹ Effectivement, cela ne vaut pas la peine de présupposer aussitôt un « champ » où se passe la synthèse contractante, puisque l'on a tout essayé pour ne pas introduire des postulats irréflechis. D'ailleurs, l'expression de « champ » donne une fausse impression : le champ serait plus 'grand' que la contraction qui aurait lieu *dans* ce « champ » et celui-ci l'enserrerait à l'intérieur de lui-même⁵⁰. En revanche, l'esprit n'est pas autre chose que la contraction elle-même qui a lieu ou bien l'habitude précise de contracter. Il est ni plus ni moins que ce qui se passe comme une

⁴⁸ DR, p. 97.

⁴⁹ DR, p. 97.

⁵⁰ Si on insiste à dire ce « champ » en raison de la facilité de l'expression, notons bien qu'il n'est pas autre chose que ce qui se passe dans ce « champ ».

contraction synthétique. Eu égard à cela, je propose de ne pas regarder l'esprit comme un quelque chose, mais le concevoir comme un verbe, un infinitif, ou au moins le comprendre comme la manière « habituelle » de contracter et de synthétiser. Ici l'habitude n'est pas celle de notre vie quotidienne où nous avons l'habitude de faire ceci ou cela, de telle et telle manière. Cette habitude de vie courante privilégie les individus par rapport à leurs habitudes comme si celles-ci étaient les propriétés de ceux-là ou ceux-là étaient les propriétaires de celles-ci. Tandis que l'habitude liée à la première synthèse du temps est 'pré-individuelle', elle a l'air certes subjective, mais en effet elle est l'habitude sans sujet, ou elle est plutôt 'subjectivante'. Ou inversement c'est cette habitude qui rend un sujet quelconque possible, et elle construit pour ainsi dire le sujet, comme Deleuze l'a dit : « L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine, c'est la synthèse du temps, la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir »⁵¹.

C'est de fait l'inertie du langage ordinaire qui requiert un sujet en tant qu'exécutant d'une action ou détenteur de l'habitude, comme si l'action ne pouvait pas se faire elle-même et comme si l'habitude devait dépendre un sujet pour contracter. Toutefois notre discussion ici ne concerne pas vraiment l'expérience 'empirique' qui implique le sujet déjà complètement engendré et construit. Sans même relever à quel point nous sommes vigilants, pendant toute notre analyse, à propos du postulat de l'objet et du sujet du sens commun, afin de ne pas tomber dans la doxa qui manque l'explication génétique pour elle-même, avant qu'elle n'explique des autres choses.

L'action active, dans l'empirique, – que l'on distingue de l'action passive contractante dans le transcendantal, – qui suppose un sujet empirique bien construit, exige à la fois une planification et la continuité (ou l'auto-identification) de l'exécutant. Pourtant la continuité, comme ce que l'on a analysé de la répétition des éléments, est simplement un résultat ou un effet de cette synthèse contractante, sans même parler l'auto-identification, ce qui concernerait encore plus des opérations.

⁵¹ Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, Paris, PUF, 1953 (cité dorénavant *ES*), p. 101.

Comment peut-on avoir le résultat avant que le processus arrive à son terme ? Donc, l'esprit ici dans le domaine de 'répétition pour elle-même' ne peut pas être actif et de la sorte, cette contraction n'est pas active. Il n'est pas un agent actif doué des facultés psychologiques, mais une opération contemplative, une contraction passive, qui est affectée par la rencontre fortuite dans l'agir du garder, du conserver de la 'rétention' et de l'anticiper.

1.2.5.2 Contemplation passive

Qu'est-ce alors que cette action de l'esprit que Deleuze appelle « contemplation » ? « Contempler », terme emprunté à Plotin, comporte ici dans la première synthèse du temps de Deleuze une implication panthéiste ou panpsychiste, que l'on constatera à mesure de son déploiement thématique. Cependant, l'essentiel est que la contemplation, qu'elle soit panpsychiste ou non, nous aide à mieux comprendre ce qu'est le 'contracter' en tant que tel, le 'contracter' en tant qu'infinif. « C'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons »⁵².

Contracter, au lieu d'être une pince imaginaire pour serrer les instants, les ABs ou les As, se comprend plutôt par le sens de « contracter une habitude » — comme s'il y avait une âme dans chaque contraction et que c'était au travers de la contemplation que cette âme contractait une habitude. Plus précisément dit, c'est d'une continuité qu'est née la contemplation. Toutes les choses ont leurs habitudes d'exister, et elles *sont* en ce sens exactement leurs propres habitudes. Une fleur n'est pas autre chose que son habitude de synthétiser la terre et le soleil. Le cœur n'est pas autre chose que sa manière de se contracter et de se dilater, sa diastole et sa systole. L'œil n'est pas autre chose que sa façon de 'contempler' et 'contracter' la lumière. Donc, dès qu'il y a des habitudes et des continuités, il doit y avoir déjà des âmes contemplatives au sens où les fleurs, les cœurs, les yeux et tout ce qu'il y a, sont justement des âmes vivantes – voilà l'implication au panpsychisme.

⁵² DR, p. 101.

Dans ce cas, « tout est contemplation »⁵³. Les choses pourraient donc se classer ou se déterminer de manière immanente par leurs habitudes propres aux âmes de contempler, par les manières dont elles ‘font’, ou plutôt ‘sont’ directement, des synthèses que l’on pourrait appeler des synthèses contemplatives. Il ne peut y avoir une chose qui ne soit pas avant tout une contemplation de choses (d’éléments ou de cas) diverses et multiples. Pourtant il ne faut pas hypostasier comme un substantif cette âme panpsychiste, qui sert dans ce cas plutôt d’une mesure temporaire et auxiliaire en tant qu’expédient. De même que ce n’est pas l’esprit qui contracte, ce n’est pas l’âme en tant que sujet à la fois substantiel et empirique qui contemple. L’esprit et l’âme, entendus comme des processus mais pas comme des substances, sont réellement la contraction et la contemplation elles-mêmes. La convention linguistique est formée de façon correspondant à la langue naturelle qui est compatible avec l’expérience quotidienne. Celle-ci est ‘prisonnière’ de la distinction artificielle entre le substantif et l’infinitif dépendant du substantif, et à cause de cela nous avons du mal à comprendre le véritable sens de l’infinitif.

Deleuze a dit que « nous ne nous contemplons pas nous-mêmes, mais n’existons qu’en contemplant, c’est-à-dire en contractant ce dont nous procédons »⁵⁴. Mais pourquoi on ne se contemple pas soi-même ? C’est simplement parce que l’on n’est pas autre chose que la contemplation elle-même, et contempler, c’est toujours et avant tout contempler des autres choses. L’âme illusoire, conçue comme un sujet substantif est presque toute vide avant la contemplation : « il faut d’abord contempler, pour se remplir d’une image de soi-même »⁵⁵ (ce qui distingue la contemplation deleuzo-plotinienne de la contemplation chrétienne qui nous vide de nous-mêmes⁵⁶). Donc, dans le panpsychisme impliqué ici, il ne s’agit pas des véritables âmes substantives, mais des synthèses contemplatives qui sont constructives et productives dans le sens de l’émergence et de la genèse. De plus, la renonciation à l’âme et à l’esprit substantifs, au profit d’une forme vide et dé-substantialisée, décentre le sujet à

⁵³ DR, p. 102. Voir aussi note n° 73 sur la contemplation de la nature chez Plotin.

⁵⁴ DR, p. 101

⁵⁵ DR, p. 102.

⁵⁶ Ici, d’après moi, substantialiser le sujet de manière chrétienne équivaut à le vider, alors que dé-substantialiser le sujet de façon deleuzo-plotinienne l’emplit, le remplit et le vivifie avec la contemplation.

l'égard de ce processus de la production et de la genèse.

Ainsi, quand on dit « la première synthèse du temps », il faudrait savoir que, dans une certaine mesure, cette synthèse équivaut à la fois à « l'âme » et à « l'esprit » qui contemplent et contractent, et aussi à l'action ou plutôt au processus de « la contemplation » et de « la contraction », puisque l'esprit et l'âme ne sont pas autre chose que ce qu'ils font. N'oublions pas qu'ils sont aussi équivalents à « l'habitude » et au « présent vivant ». En bref, l'âme, l'esprit, l'habitude, la contraction et la contemplation, – bien que linguistiquement ils soient un substantif, par exemple 'l'esprit' et 'l'habitude', ou un infinitif, par exemple 'contempler' et 'contracter', – sont tous simplement la répétition pour elle-même, en tant que synthèse passive du temps. Toutes nos analyses ci-dessus sont développées pour parvenir à un paysage conceptuel un peu contre-intuitif où les 'processus' sont substitués aux 'substances'. Malgré le fait que *Le Concept d'Esprit* de Ryle (1949) ne partage pas avec Deleuze exactement le même contexte ni la même problématique, on peut toujours s'en inspirer ici pour remarquer que Ryle insiste lui aussi sur le fait que l'esprit n'est pas un certain genre de chose, et qu'il ne consiste pas en autre chose qu'en ses propres actions et ses comportements eux-mêmes.

Cette clarification de la passivité propre à la première synthèse du temps représente une nécessité. Bien que nous puissions représenter et mémoriser activement et consciemment un objet, néanmoins c'est grâce à des synthèses passives (les contractions) que le concept d'un objet est possible et que cet objet apparaît. On se souvient, bien que le concept d'un objet soit équivalent à sa continuité, que celle-ci ne préexiste pas à la synthèse contractante, qui engendre cette impression comme une généralité de cet objet⁵⁷. De même, un sujet, avant d'obtenir la continuité qui le définit, n'est pas représentable, ni surtout mémorisable. De ce fait, nos synthèses actives et conscientes, puisqu'elles représentent, mémorisent et reconnaissent, sont conditionnées par la synthèse passive. Les synthèses actives et passives ne sont

⁵⁷ Peirce dans la partie de sa métaphysique consacrée à la continuité, la synechologie (de 'synechés', continu), identifie généralité et continuité. La continuité est la généralité relationnelle. Dans *Reasoning and the Logic of Things*, édition de leçons métaphysiques de 1898, Peirce développe les raisons de cette identité.

cependant pas séparées, mais celles qui sont passives sont catégoriellement plus primitives.

1.2.5.3 Multiplicité du présent

Mis à part la passivité, importe également la multiplicité de ce présent. Cela ne veut pas dire que le présent soit composé de plusieurs unités ou de multiples choses. On a déjà montré que ce présent n'est pas punctiforme, — même pas métaphoriquement, comme une tranche très mince, — mais processuel. Maintenant on irait même jusqu'à dire que ce n'est pas 'un' processus unique, mais des processus multiples. Plus précisément dit, il n'y a jamais un processus tout seul mais toujours depuis le début des processus multiples. Pourquoi ? Parce que les processus en tant que contractions ne sont pas soumis à un seul esprit universel et unique mais plutôt initiés par les rencontres entre ceux qui contractent et ceux qui sont contractés, puisque l'esprit, quel qu'il soit, un ou multiple au sens empirique, est toujours l'effet ou le résultat direct ou indirect de la contraction synthétique alors que les rencontres se passent toujours immédiatement sans obéir à aucune règle préétablie. Donc, la multiplicité ici est celle du processus synthétique et de la rencontre qui contracte. Autrement dit, il y a des multiples manières de rencontre et des multiples formes de synthèse et on ne peut jamais en fonction d'aucune loi en prévenir l'effet. Chaque rencontre est singulière en ce sens, et ainsi ce n'est pas les « uns » qui composent le multiple mais les singuliers qui se rencontrent de multiple manières ; par exemple, « deux présents successifs peuvent être contemporains d'un même troisième, plus étendu par le nombre d'instant qu'il contracte ».⁵⁸

En réalité, la manière dont nous avons parlé de la multiplicité n'est pas tout à fait satisfaisante. Elle est dans notre analyse assez proche de la pluralité, surtout quand nous disons 'multiples manières de rencontre' et 'multiples formes de synthèse', comme si les manières et les formes diverses se manifestent statiquement devant nous et que nous puissions de ce fait les représenter. Ce type de multiplicité plurielle est

⁵⁸ *DR*, p. 105.

dans ce cas bien représentatif, mais pas productif ; il revient à la ‘répétition pour nous’, mais pas à la ‘répétition pour elle-même’. En termes bergsoniens, c’est la multiplicité ‘spatiale’, mais pas ‘temporelle’ ; ‘actuelle’ mais pas ‘virtuelle’⁵⁹. Tandis que la multiplicité de la synthèse du présent n’a aucun rapport direct avec la pluralité ou la diversité empirique, elle ne concerne que la productivité du processus transcendantal qui rend l’empirique possible.

Dans l’expérience perceptive, il pourrait y avoir mille nuances de couleur verte, mais c’est le processus dynamique de « verdoyer » qui exprime la multiplicité de devenir vert et qui rend les milles nuances de couleur verte possibles⁶⁰. La multiplicité des milles nuances est la multiplicité ‘empirique’ et de ce fait relève plutôt de la pluralité représentative, tandis que la multiplicité de la genèse « verdoyante » est la multiplicité ‘transcendantale’ que l’on n’éprouve pas dans l’empirique. Ici par « transcendantal » on entend la condition génétique de toute expérience, tant réelle que possible⁶¹, et c’est exactement dans ce sens génétique du temps lui-même que l’on comprend cette multiplicité de synthèse du temps.

« Ce qui se présente n’est donc pas seulement la diversité phénoménale empirique dans l’espace et temps, mais la diversité pure a priori de l’espace et du temps eux-mêmes. »⁶²

Cette citation, en distinguant deux genres de diversité, souligne aussi la distinction entre l’empirique et le transcendantal. À mon avis, il ne faut pas non seulement confondre ce qui est empirique dans l’espace-temps et l’espace et le temps

⁵⁹ Le concept de ‘virtuel’ de Bergson, repris par Deleuze, s’oppose à ce qui est actualisé dans l’empirique, dans l’expérience phénoménale, mais il ne s’oppose pas à la réalité, au contraire, il est tout à fait réel en tant que « stricte partie de l’objet réel – comme si l’objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective. » (*DR*, p. 269)

⁶⁰ Cf. François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 76, « ‘verdoyer’ est un événement comme tel, avant de devenir la propriété possible d’une chose, ‘être vert’ ».

⁶¹ Ici, à travers l’opposition entre ‘expérience réelle’ et ‘expérience possible’, est impliquée une critique deleuzienne bien connue envers Kant, concernant la nature de l’expérience. Chez Kant, avec la structure du sujet déjà donnée et achevée, toute expérience se réduit à ce qui est ‘possible’ en vertu de cette structure du sujet donnée, alors que chez Deleuze, l’expérience ‘réelle’ n’a à subir aucune loi préétablie, y compris cette structure du sujet kantien. De ce fait, il faut avant tout examiner comment ce sujet kantien, nominalement ‘transcendantal’ mais en fait ‘transcendant’, est possible, ce qui nous amène au travail réellement transcendantal, au sens deleuzien, sur la genèse de l’expérience, dont notre travail sur la genèse du temps fait indispensablement bel et bien partie.

⁶² Deleuze, *La Philosophie Critique de Kant*, Paris, PUF, 1963 (cité dorénavant *PCK*), p. 14.

transcendantal eux-mêmes, mais aussi contraction, contemplation et habitude empiriques et celles qui sont transcendantales. Au niveau empirique, la contraction et la dilatation du cœur sont différentes comme si la contraction était plus compliquée que la dilatation, mais au niveau transcendantal elles sont identiques ou plutôt univoque⁶³, elles ne sont pas autre chose que la manière ou l'habitude du cœur de synthétiser, de 'se construire', de 'vivre', de 'devenir'. « On objecte que le cœur, quand il se contracte, n'a pas plus (ou n'est pas plus) une habitude que quand il se dilate ». ⁶⁴ Empiriquement, c'est le cœur qui se contracte et se dilate, mais transcendantalement le cœur est simplement la contraction et la dilatation elles-mêmes. Contempler, comme on y a déjà insisté, ne sous-entend pas un sujet psychologique et empirique qui exécute activement et consciemment la contemplation, mais ce qui fait naître la continuité et ce qui conditionne la genèse du sujet, donc ce qui est pré-subjectif et pré-individuel⁶⁵. Pour l'habitude, c'est la même chose : les habitudes empiriques nous appartiennent, mais nous ne sommes pas autres choses que les habitudes transcendantales. En termes plus radicaux : le pluriel, les habitudes, les contractions et les contemplations sont empiriques et différentes parce qu'elles sont dans l'espace et temps empirique et elles sont ainsi bien différenciées ; mais dans le domaine transcendantal, puisqu'il est prédifférencié, au lieu de dire le pluriel, il est plus correct et exact de dire le singulier, *l'habitude*, *la contraction* ou *la contemplation*. De ce fait, la multiplicité du présent n'est pas plurielle mais singulière.

En vérité, comme l'on a déjà évoqué, au niveau transcendantal, contracter l'habitude, contempler et synthétiser sont juste l'auto-expression univoque du monde lui-même. Cette auto-expression transcendantale s'incarne dans le processus de l'indifférencié au différencié. Dans ce sens exact, la première synthèse du présent n'est pas seulement 'passive', 'multiple', mais aussi bel et bien transcendantale. C'est

⁶³ En ce qui concerne le concept très important de l'univocité, on va le développer ultérieurement dans toute cette thèse.

⁶⁴ *DR*, p. 101.

⁶⁵ Le concept de 'pré-individuel' est un point de contact entre Deleuze et Simondon. Pour ce dernier le pré-individuel est « le potentiel que comporte chaque individu dans son existence concrète et qui lui permet d'évoluer de manière créatrice, selon une suite transductive d'individuations multiples qui sont les phases de l'être ». « On pourrait appeler nature cette réalité pré-individuelle que l'individu porte avec lui » (Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, 2005, p. 305). Deleuze a adopté ce concept de sa propre manière dans *Différence et répétition*, *Logique du sens*, et dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* avec Guattari.

pourquoi je désapprouve l'idée populaire parmi certains spécialistes deleuziens selon laquelle la première synthèse serait empirique et actuelle mais pas transcendante et virtuelle. Il sera à nouveau question de cette nature transcendante et virtuelle de la première synthèse dans les deux chapitres suivants sur les deux autres synthèses du temps quand il s'agira de la relation des synthèses du temps.

De plus, s'il y a une linguistique transcendante, — compatible avec le paysage conceptuel que nous venons de décrire, — le sens transcendantal de tous les infinitifs serait le même (univoque) : ils ne sont pas autres choses que des modes de l'auto-expression immanente. La grammaire empirique est « sujet + son infinitif », alors que dans la grammaire transcendante, l'infinitif devient substantiel et engendre des sujets empiriques. « La jeune fille et l'enfant ne deviennent pas, c'est le devenir lui-même qui est enfant ou jeune fille. L'enfant ne devient pas adulte, pas plus que la jeune fille ne devient pas femme ; mais la jeune fille est le devenir-femme de chaque sexe, comme l'enfant le devenir-jeune de chaque âge ». ⁶⁶ Et dans ce cas la grammaire transcendante est « infinitif + infinitif + jusqu'à l'infini ». En ce sens, contracter, contempler et synthétiser sont égaux et univoques puisqu'ils sont simplement des modes d'expression de l'expression transcendante et immanente, et de même coup, tous verbes, aimer, regarder, rencontrer, mourir, naître, etc., sont aussi transcendantement la même expression. Mais la même expression de quoi ? Chaque verbe s'incarne une manière singulière de réorganiser du monde (du *tout* ce qu'il y a) et chaque verbe implique un ensemble des relations de l'expressivité.

1.2.5.4 Plus matériel que psychologique

Cette habitude, bien que revenant à la fois à la contemplation et à la contraction, — étant une synthèse essentiellement 'passive' et 'multiple' et de ce fait semblant plus ou moins 'formelle', — n'est pas pour autant spirituelle mais plutôt matérielle ; elle n'est pas du tout signifiante, mais bel et bien réelle. Loin de concerner empiriquement ⁶⁷ une faculté psychologique, elle est avant tout une opération dans le

⁶⁶ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980 (cité dorénavant MP), p. 340.

⁶⁷ La psychologie transcendante de Kant devrait aussi être mise à côté. Chez Kant 'psychologie transcendante'

monde matériel. Cela ne veut surtout pas dire qu'il y a tout d'abord les substances matérielles et qu'ensuite elles se contractent les unes les autres. Au contraire, ce sont toujours les processus contractants qui comptent au premier chef. Quand on dit que la contraction n'est pas faite *par* l'esprit mais *dans* l'esprit, c'est pour mettre l'accent sur la passivité de cette synthèse ; néanmoins cela n'implique pas du tout que ce soit un processus psychologique ou purement spirituel qui ne laisse aucune trace dans le monde matériel. Tout ce qui se passe dans la première synthèse du temps – les contemplations, les contractions, les habitudes, – est totalement « réel » et réel matériellement.

On a déjà éclairci le fait qu'il n'y a pas depuis le début un esprit bien formé qui ait une faculté de contracter ou de synthétiser. Au contraire, l'esprit est logiquement et conceptuellement secondaire par rapport au processus contractant et synthétique. De même, outre ce processus matériel ou avant lui, il n'y a pas de substance matérielle qui ait des essences matérielles ou formelles déterminant et engendrant tel ou tel processus. Depuis le début, il n'y a que les processus matériels, qui sont immédiatement le plus réel⁶⁸. Du point de vue de la première synthèse, il n'y a rien outre ces synthèses, ces processus, de plus, ces synthèses ou processus sont matériels⁶⁹.

Cette matérialité revêt la plus extrême importance, car avant tout elle écarte de nous la transcendance spirituelle, en tant que cette capacité sublime prétend être juge et organisatrice du monde sensible. Qui plus est, elle nous rend immanents par rapport à ces processus matériellement réels : nous ne sommes pas autre chose que ce que nos organes et organisme font en contractant ou en étant contractés. C'est-à-dire que nous sommes juste l'ensemble des processus organiques, — en tant que les ensembles de nos organes et organisme, — au lieu d'être la substance spirituelle ou matérielle en position d'agent désengagé, qui se tient à l'écart de ces processus. Plus précisément dit, nous sommes nés de cette auto-expression du monde qui s'incarne dans ces

veut dire psychologie rationnelle au sens de Wolff, et permet de distinguer psychologie empirique, qui établit des lois expérimentales, et psychologie rationnelle, qui pense la nature de l'âme et des facultés.

⁶⁸ Ici, le plus 'réel' équivaut à ce qui est le plus 'immédiat', et s'oppose à ce qui est 'intermédiaire'.

⁶⁹ Ce point de vue sera susceptible de se développer au fur et à mesure de notre discussion de la deuxième et de la troisième synthèse.

processus organiques et matériels, comme les synthèses ou les contractions passives – outre ces expressions il n’y a rien.

Deleuze ne commence pas avec la problématique de la sensation⁷⁰ pour parvenir à en trouver la fondation ou la base transcendantes, il vise plutôt à en formuler la condition transcendantale et immanente. Ici dans la première synthèse du temps, ce qui joue le rôle d’un conditionnement, c’est ce processus synthétique, dont on a parlé, à la fois transcendantal, matériel, immanent et réel. Transcendantal au sens où le transcendantal conditionne l’empirique ; matériel puisqu’il n’est pas une opération de l’esprit purement imaginaire ou signifiante mais matériellement impliqué ; immanent parce que l’on ne regarde pas ce processus comme un processus initié ou opéré ou déclenché par un agent ou une cause à l’extérieur de lui-même mais comme une auto-expression en dehors de quoi il n’y a rien ; il est aussi foncièrement réel au sens le plus strict car il ne s’agit ni concrètement d’une fiction imaginaire ni abstraitement d’une création idéale.

1.2.5.5 Synthèse organique

On a déjà parlé, un peu plus haut, de nos organes et nos organismes comme les synthèses passives dans l’élaboration de la matérialité de la première synthèse du temps. Il est exact qu’en ajoutant un autre trait « organique » à cette synthèse, on aperçoit plus concrètement de quelle manière ce processus synthétique est immanent. Une citation précise bien l’état organique de cette synthèse immanente :

« Mais dans l’ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous sommes. Nous sommes de l’eau, de la terre, de la lumière et de l’air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. »⁷¹

⁷⁰ DR, p. 188.

⁷¹ DR, p. 99. Souligné par l’auteur de cette thèse.

Ici, les synthèses perceptives sont psychologiquement empiriques et elles sont aussi actives en tant que les synthèses « pour nous », dont la possibilité se base sur les synthèses « pour soi » ou « pour elles-mêmes » et la condition consiste en ces mêmes synthèses, auxquelles correspondent les synthèses organiques. Du même coup, la sensibilité empirique de nos sens, qui a l'air d'être une faculté psychologique, se conditionne par une sensibilité originaire que nous sommes — nous sommes de l'air, de l'eau, etc. Deux pages après, Deleuze précise derechef l'analyse :

« Il n'y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique : l'habitude y manifeste au contraire sa pleine généralité, qui ne concerne pas seulement les habitudes sensori-motrices que nous avons (psychologiquement), mais d'abord les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement. »⁷²

Si on reste au niveau empirique et psychologique, on s'entrave dans une relation dichotomique entre l'objet que l'on sent et le sujet nous-mêmes qui sommes capable de sentir. Cela nous repousse à la transcendance de l'objet et à celle du sujet, à propos de laquelle tout a déjà été essayé pour s'en écarter. Tandis qu'au niveau de la sensibilité primaire et transcendantale, nous « sommes » avant tout ce que nous contractons : de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés. De plus, et ce qui importe aussi, si l'on pense d'un point de vue de ce qui est contracté, il ne sera pas difficile de concevoir que les contractés dans cette contraction en question sont tout d'abord eux même les contractions d'autres contractés — car évidemment, sans contraction, il n'y a rien de continu, donc rien n'existe même pour être contracté. Ainsi, on voit bien la relation que j'appellerai d'inter-référence entre le contracté et le contractant aux niveaux différents de contraction. Dans ce cas, comme on l'a déjà dit, tout contracté se convertit dans les autres contractés : l'eau est avant tout de la terre, de la lumière, de l'air et nous-mêmes contractés ; la terre est avant tout de l'eau, de l'air et nous-mêmes contractés ; l'air est avant tout de l'eau, de la terre et nous-mêmes

⁷² DR, p. 101.

contractés. C'est dire que la distance transcendante entre l'objet, ici au sens contracté, et le sujet, ici au sens contractant, se dissipe à ce niveau transcendantal et ainsi tout est contraction de tout et il n'y a que des contractions. Cela est important au même sens quand Deleuze dit « tout est contemplation » (*theoria*) en citant Plotin, *Ennéade III*⁷³.

D'après moi, « Contracter » et « contempler » sont toujours des mots mieux compris au niveau empirique et conscient qu'au niveau transcendantal, comme s'il y a vraiment un sujet qui contracte ou contemple les objets. Deleuze a fait preuve de prudence dans le choix des termes : « contracter » comme 'contracter une habitude' qui a sans doute son prototype chez Hume (*to form a habit*) et « contempler » qui remonte à la contemplation chez Plotin. Mais notre langue étant en tout cas une langue plutôt empirique et actuelle, il faudrait toujours beaucoup d'explications et de clarifications pour arriver au niveau de la condition transcendantale de notre vie actuelle. Pour comprendre ce que sont la contraction et la contemplation au sens transcendantal, on commence avec leur sens empirique et avec des efforts épuratifs, on dépasse la sensibilité empirique de nos sens et on parvient à la sensibilité transcendantale que nous sommes, on traverse le « pont » entre le dicible empirique et le transcendantal qui n'est pas complètement dicible⁷⁴. Ici, l'essentiel est de substituer au discours du sujet et du prédicat ou du substantif et de l'infinitif le discours immanent, c'est dire qu'il vaut mieux comprendre qu'avant que l'on soit un sujet et avant que l'on agisse en contractant ou contemplant empiriquement, on est déjà, ou plus précisément dit, on est depuis le début, la contraction immanente des uns et des autres et la contemplation également elle-même immanente.

En bref, toutes les formes variées du verbe « être »⁷⁵ ne sont pas utilisés au sens sujet-verbe ou sujet-prédicat, mais au sens immanent et univoque : dire que l'eau

⁷³ Pour Plotin, on peut affirmer que, d'une certaine manière, la nature contemple. Dans le traité *De la nature, de la contemplation et de l'un (Ennéade III)*, il déclare que la nature a toujours la contemplation (*theoria*) pour fin dernière. La nature est une contemplation silencieuse, elle est l'image d'une autre contemplation, plus forte, divine. Elle engendre les formes en contemplant : « ce n'est pas en décrivant des figures, c'est en contemplant que je laisse tomber de mon sein des lignes qui dessinent les formes des corps ».

⁷⁴ À ce moment, il semble qu'il y a une dichotomie entre le transcendantal et l'empirique, ou dans d'autres termes, entre le virtuel et l'actuel. On traitera ce problème quand on parlera de la virtualisation et l'actualisation.

⁷⁵ L'« être » peut signifier, comme on le sait, au sens prédicatif (A est F) et a sens absolu (A est) ainsi qu'au sens de la définition (A est B). L'ontologie univoque-immanente est très formelle et il faut bien la distinguer de l'ontologie

« est » la contraction de la terre, ce n'est pas prédiquer la terre de l'eau, mais dire que, d'une perspective de l'immanence radicale, l'eau peut s'exprimer univoquement la terre. On a dit presque sempiternellement que ceci « est » avant tout cela ou par cela on « est » tout d'abord ceci,⁷⁶ tous ces « êtres » ne sont pas les êtres au sens ontologique classique, mais au sens univoque et immanent. C'est juste en ce sens que nous sommes nous-mêmes les contractions et les contemplations avant que nous fassions quoi que ce soit. Par la même occasion, ce ne sont pas simplement nous qui sommes les contractions, mais tout ce qui existe l'est aussi. Ou pour le dire à nouveau mais en d'autres termes, tout est contraction et il n'y a que les contractions. En ce moment, pour être littéralement un peu plus approprié au sens transcendantal, l'« expression », serait à mon avis un meilleur terme, par rapport à « contracter » et « contempler », que nous cherchons : l'expression est le méta-terme qui coiffe les deux termes quasi synonymes – contraction et contemplation. Ainsi, on pourrait concevoir que ce n'est plus le problème de *qui contracte quoi* ou *qui contemple quoi*, mais plutôt le problème d'expression : le monde, quoi qu'il soit, s'exprime par des processus de différenciation juste comme la première synthèse soutire les différences en tant que les généralités ou les continuités à ces processus.

1.2.5.6 Synthèse machinique

Puisque l'on a déjà fait évoluer la discussion de la première synthèse du temps vers cette dimension du niveau immanent, il faudrait maintenant rendre évident qu'en parlant de la synthèse organique, on n'entend pas simplement le fonctionnement des organes biologiques, car un organe biologique est souvent bien délimité conventionnellement par une identité ou un but de sa fonction particulière, alors que la synthèse organique en question relève d'un processus qui est plutôt 'moléculaire' qu'elle est toute ouverte aux différents genres de façon de contracter et elle n'est pas

de la prédication.

⁷⁶ DR, p. 101, « À la fois, c'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons. Nous sommes des contemplations, nous sommes des imaginations, nous sommes des généralités, nous sommes des prétentions, nous sommes des satisfactions ».

soumise à une manière ‘molaire’ d’un organe bien engendré.⁷⁷ C’est dire que la synthèse organique ne se définit pas vraiment par des organes biologiques. Ou bien en d’autres termes, il ne s’agit pas des organes molaires mais des ‘organes moléculaires’, au moins elle ne s’en tient pas à ces premiers.

Mais si les synthèses organiques moléculaires toutes ensemble n’aboutissent pas à une synthèse organique molaire, que deviennent-t-elles ? Dans *L’Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari introduisent un nouveau concept de « machine », et eu égard à notre analyse ci-dessus, on peut dire que les synthèses organiques moléculaires tout ensemble font bien une ‘machine’. Ici, dans *L’Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, au lieu d’être similaire à un organe, une machine n’a ni centre ni frontière ; elle n’est identifiable à aucun sujet ou objet ou principe ou loi préexistant ou prédéterminé ; elle est juste un ensemble provisoire, fluide, élastique et changeant de relations productives. Ainsi la machine sans sujet, sans but pré-donné est une machine immanente – une opération autonome, une auto-expression. Elle est d’une part empiriquement un ensemble de ce qui converge en elle et d’autre part transcendentale un ensemble des relations de ce qui converge ici. En ce sens, elle est en effet comme une synthèse de ce qui se rencontre en elle et des relations qui s’y incarnent. Eu égard à tout cela, cette machine n’est pas autre chose que cette première synthèse du temps, cette rencontre ou cette convergence, et les relations productives de ceux qui s’y rencontrent.

C’est la raison pour laquelle nous estimons que le concept de « machine » est tout à fait pertinent à l’égard de celui de la synthèse. Dans ce qui précède, on a parlé de l’âme, de l’esprit et de l’organe, qui donnent toujours l’impression d’un sujet plus ou moins actif et conscient, mais avec l’aide de ce concept de « machine », — quand il s’agit de la synthèse d’une machine ou de la synthèse machinique, — l’implication asubjective est bien dévoilée. Une machine ou une synthèse machinique relève simplement d’un processus productif, et de plus elle est elle-même cette production immanente puisqu’elle n’est pas destinée à produire telle et telle chose (par tel et tel

⁷⁷ Dans *L’Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari ont emprunté à Raymond Ruyer la distinction entre le ‘moléculaire’ et le ‘molaire’ pour décrire l’opération de machines. Nous profitons justement de leur concept de ‘machine’ pour approfondir la compréhension de la première synthèse du temps.

sujet) en fonction de tel projet ou pour tel but. Elle est de ce fait décentrée, désubjectivée et déracinée, exempte de toutes les présuppositions transcendantes. Ici, le concept de la « machine » permet de mieux comprendre l'immanence de la synthèse organique, mais en même temps, on témoigne aussi du fait que la création conceptuelle de Deleuze a bien son origine généalogique dans sa période d'histoire de la philosophie – par exemple « machine » et « synthèse du temps » ont une relation telle que 'machine', qui est un terme éminemment deleuzo-guattarien trouve son ébauche dans le concept de synthèse du temps.

1.2.5.7 Sujet larvaire et immanent

Le concept de « machine » a bien montré le caractère asubjectif de la synthèse organique, et il nous inspire aussi pour la compréhension de ce qu'est un sujet. Si on regarde le sujet comme une machine, qui est juste un ensemble provisoire, liquide, ouvert, changeable et productif, qu'est-t-il réellement ? Deleuze l'élucide en parlant de la naissance du 'moi' :

« Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter, capable un moment de soutirer une différence à la répétition. »⁷⁸

Donc, un moi, bien plus que d'être un agent qui initie ou exécute la contemplation ou la contraction, ne serait-il pas plutôt un effet du processus contemplatif et contractif lui-même. En d'autres termes, ce moi, qui implique ce processus productif, n'est qu'une différence soutirée de ce processus même, tandis que le moi au sens commun relève d'une illusion, d'un sous-produit indirect de ce processus, comme si c'était le moi qui avait mis en œuvre cette production.

Chez Kant, ce moi est seulement réceptif, mais pas productif, car pour Kant la production ne peut pas être exécutée passivement, et en raison de ceci il a assigné au

⁷⁸ DR, p. 107.

sujet 'actif' de l'entendement la tâche de la production, alors que chez Deleuze, ce moi n'est pas seulement réceptif, « c'est-à-dire par la capacité d'éprouver des sensations », ⁷⁹ mais aussi, et ce qui compte plus, productif — il produit, même de façon passive. Ainsi, le moi ne se limite pas au sens anthropologique ⁸⁰ ni ne se concentre sur lui, mais comme on l'a bien constaté dans notre discussion, il implique des processus de l'indéterminé au déterminé, au travers de la détermination, de la problématisation ou de la différenciation. C'est-à-dire, le moi implique la production de la différence en tant qu'une solution du 'problème problématisé' et une distinction déterminée vis-à-vis l'en-soi indéterminé, ou inversement dit, dès qu'il y a une différence, une distinction déterminée, il doit y avoir déjà un moi qui revienne au processus de la production différenciante. Un profil n'apparaît comme tel parmi une foule que pour un tel moi qui le contemple, qui le différencie et qui le détermine, et avant cette contemplation, cette différenciation ou cette détermination, le profil n'existait pas comme tel ou proprement dit il n'existait même pas. Qui plus est, de mon côté, il n'y avait pas un moi déterminé avant cette 'rencontre' avec le profil, un moi n'est déterminé qu'à travers cette rencontre productive qui rend aussi ce profil possible et apparaissant. En bref, le moi, qui n'est aucunement un 'moi' personnel, ressemble réellement plus à l'infinitif qu'au substantif, et parce que l'on s'appuie habituellement sur la grammaire conventionnelle pour parler, il arrive que ce renversement linguistique fait ce que l'on dit de ce moi paraître absurde. Cependant, on ne peut pas se contenter de la convention du langage quotidien quand elle va à l'encontre de la réalité.

Via encore une citation de Deleuze, on creuse au plus près la nature de ce moi :

« Le moi n'a pas de modifications, il est lui-même une modification, ce terme désignant précisément la différence soutirée. » ⁸¹

⁷⁹ *DR*, p. 107.

⁸⁰ Il s'agit plutôt de l'anthropologie au sens classique, mais pas l'anthropologie dans la thématique récente du tournant ontologique de l'anthropologie.

⁸¹ *DR*, p. 107.

Le moi, au niveau empirique, en tant qu'un pronom personnel qui désigne une personne ou un individu substantif, peut se modifier à mesure que le changement des rencontres, mais transcendantale, il est lui-même avant tout une contraction, ou précisément dit, avant qu'il soit actuellement quelque chose, il est avant tout une synthèse, un processus modifiant. En effet, « modification » ici est un mot un peu trop modeste, il vaut mieux dire « individuation », ou même plus généralement, « création » ou « genèse ». Le moi implique un processus créatif et génétique, un processus différenciant, dont le résultat est une différence soutirée. Autant de différences soutirées, autant de moi qui naissent.

Ces moi sont comme les signes nés des synthèses passives, et le sens de chaque signe renvoie à la synthèse singulière qui le produit. Ici le sens du signe s'en tient à ce présent synthétisé, de ce fait il n'est pas intra-temporel. Mais pourquoi le signe ici ne désigne-t-il pas quelque chose dans le passé ou le futur mais uniquement dans le présent ? La raison en est simple, tout d'abord, parce que la première synthèse du temps est la synthèse qui engendre le présent, le signe est donc le signe présent ; en plus, suivant le postulat stratégique d'un monde présentiste, tout ce qui se passe ne se passe qu'étroitement dans un seul instant présent, donc si un signe est né d'une synthèse présent, il ne fait pas une accumulation des événements dans le temps, au contraire, chaque signe est éphémère de manière présentiste, chaque signe n'est qu'une preuve d'un point de départ complètement nouveau d'un présent présentiste. En réalité, le sens d'un signe n'est pas « dans » le présent synthétique en question mais proprement dit « immanent » de ce présent. Son sens n'est pas autre chose qu'une expression immanente et singulière de ce présent synthétique, et cette expression, elle ne cesse de s'actualiser encore et encore — une immanence pure. « Par conséquent, il n'y a ni à le retrouver, ni à le restaurer »⁸², nulle transcendance sera impliquée.

Ces moi infinitésimaux⁸³, Deleuze les appelle « des sujets larvaires »⁸⁴. Ces larves ne vont jamais mûrir juste comme ces moi sont toujours éphémères et les

⁸² Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 175.

⁸³ À côté des infinitésimales du calcul différentiels, il existe des infinitésimaux ontologiques, qui correspondent

signes sont simplement présents par définition. Dans ce cas, tout est présentiste. Les sujets larvaires n'appartiennent qu'aux présents émergeant sans cesse et ne parviennent jamais à se former en quoi que ce soit de déterminé. Seulement un ensemble éphémère, comme une machine, dans le cadre de l'immanence radicale, qui se réorganise instantanément de façon totalement différente. Quand il s'agit de la synthèse du temps, dans ce cas présentiste, les synthèses passives ne donnent pas un système de moi bien déterminé qui se tient dans l'actuel, mais uniquement « un système de moi dissous »⁸⁵ toujours en train de se reformer en se défaisant, où il n'y a que les sujets larvaires.

Mais pourquoi le présentisme au lieu du diachronique (ou de l'éternalisme) ? Pourquoi les sujets larvaires au lieu des sujets bien développés et déterminés, pourquoi le système de moi dissous au lieu du système de moi bien formé, les 'signes naturels' au lieu des 'signes artificiels'⁸⁶ ? Tout cela a trait à l'idée d'immanence. Les sujets larvaires restent à l'état larvaire et s'entrelacent toujours avec l'environnement, et jamais ils ne vont se développer jusqu'à un point où ils ne puissent se distancier si peu que ce soit du plan d'environnement — c'est ici que l'on voit la mise en accent de cet engagement immanent entre la répétition en-soi et celle qui est pour-soi. En restant les sujets larvaires, on ne s'écarte pas vraiment du chaos qui marque « le point de naissance toujours avorté »⁸⁷. La même implication pour le moi dissous et le signe naturel : l'état dissous au lieu de l'état bien cristallisé qui renvoie à la sortie du plan immanent du chaos ; un signe naturel n'implique qu'un sens présent exprimé instantanément par l'émergence d'un présent vivant, et il ne garde point l'image bien formée artificiellement de lui-même en tant qu'une rencontre éphémère. Toutes ces illustrations provisoires de l'immanence sont faites avec l'aide de figures assez concrètes : les larves qui n'arrivent pas à se séparer de leur environnement en raison

dans le domaine de ce qui est à des quantités évanouissantes aussi proches de zéro que l'on veut mais différentes de zéro. On peut citer : les petites perceptions, les petites volitions. Deleuze utilise lui cette notion d'infinitésimal ontologique pour le quasi-sujet ou le sujet larvaire, qui est un sujet évanouissant, aussi proche de zéro que l'on veut.

⁸⁴ *DR*, p. 107.

⁸⁵ *DR*, p. 107.

⁸⁶ *DR*, pp. 106-7.

⁸⁷ *DR*, p. 97.

de l'« urgence de la vie »⁸⁸ ; un liquide se dissolvant toujours plus et jamais assez se condensant (se cristallisant) — pourtant ces exemples sont seulement des pis allers au travers desquels on espère sans doute pouvoir s'approcher de la conception de l'immanence. Inspiré de Spinoza, Deleuze réintroduit pour nous le concept de l'expression qui est le fil directeur du *Spinoza et le problème de l'expression* et aussi le prisme crucial auquel on va examiner toutes les trois synthèses du temps de façon 'univoque'. Le moi, qui renvoie à la première synthèse du temps, la contemplation, la contraction, l'habitude, le signe, etc., n'est pas dominant à tout ce qu'il possède, mais il est tout simplement et carrément une expression immanente de tout ce qu'il y a. Ici, faisant écho à Spinoza, Deleuze accepte la seule substance comme Dieu⁸⁹, et il dit, que quelque petit et pauvre soit ce moi, « le moi dissous chante encore la gloire de Dieu ».⁹⁰

Puisque il n'y a qu'une seule substance, quoi que ce soit, la seule relation ou connexion que l'on puisse inférer n'est que celle qui est immanente et autoréférentielle entre cette substance et elle-même. Un moi, un signe, une fleur, une personne, une ironie, un désir, tout, tout, tout, est juste l'expression immanente, et en raison de cela, tout est univoque en tant que l'expression immanente de tout.

« Plotin dit : on ne détermine sa propre image, et l'on n'en jouit, qu'en se retournant, pour le contempler, vers ce dont on procède. »⁹¹ On n'a pas une image de soi-même au commencement, car on est toujours déjà au milieu, où on est la contemplation elle-même qui se passe ici et là et partout, on ne se définit qu'au travers de la relation immanente entre nous et ce que nous rencontrons, ce qui est précisément une autre manière de dire l'expression immanente. Mais y a-t-il une image de moi après ou à la fin ? Non, parce que de manière immanente, le moi est toujours trop occupé au milieu de *tout* : il ne se dit jamais de lui-même, sinon il ne serait pas immanent ; c'est toujours une troisième partie qui dit le moi comme s'il y a un moi émergé du milieu immanent et après figé en dehors, ce qui insinue la

⁸⁸ *DR*, p. 107.

⁸⁹ Ici désormais, par « Dieu », on entend toujours Dieu au sens Spinozien, en tant que la seule substance.

⁹⁰ *DR*, p. 108.

⁹¹ *DR*, p. 102.

présupposition transcendante de l'existence du moi outre son plan de naissance. Ceci n'est pas le cas et tout ce que l'on a essayé de faire est d'éviter ce genre de postulat transcendant.

1.3 Passage du temps (passage du présent)

Bien que la première synthèse du temps nous ait déjà apporté le passé comme 'rétention' et le futur comme 'protension'⁹², ce passé et ce futur sont néanmoins toujours dans la dimension dominante et constituante de la synthèse du présent, ainsi ils appartiennent toujours à ce plan présentiste et n'impliquent pas vraiment les propriétés diachroniques.

Jusqu'à présent, nous nous sommes plongés dans cet univers présentiste de la première synthèse du temps et nous avons montré comment un présent quelconque est possible, mais on n'arrive pas encore à expliquer une chose, la plus ordinaire et la plus mystérieuse en même temps : le passage du temps, ou plus précisément dit, le passage du présent. Il est vrai que le présent n'est pas donné mais produit par la synthèse du temps, et ce processus de production du présent est à la fois passif et immanent, cependant, ce présent produit n'est pas seulement toujours en train d'être produit, mais 'passe' aussi. Bien qu'il contienne dans sa propre dimension le passé ou la rétention et le futur ou la protension, pourtant par le passage du temps, si le passage est tout à fait possible, il glisserait en dehors de cette dimension de lui-même. Si la production de ce présent s'explique par la synthèse passive du temps, alors, comment interpréter et comprendre ce passage ?

Empiriquement, il est presque incontestable que chaque instant passe et il n'y a pas un moment qui puisse être éternel en occupant la position du présent (NUNC STANS)⁹³. Le sens commun nous dit que chaque présent passe dans la mémoire, ou

⁹² 'Rétention' et 'protention' sont aussi les termes de Husserl pour décrire la relation entre le passé immédiat et le présent, ainsi que la relation entre le futur immédiat et le présent.

⁹³ NUNC STANS désigne un maintenant qui se tient, par opposition à un maintenant qui s'écoule, *nunc fluens*. Boèce, dans la *Consolation de la philosophie*, oppose ainsi les deux : *nunc fluens facit tempus*, *nunc stans facit aeternitatum* (le *nunc fluens* fait le temps, tandis que le *nunc stans* fait l'éternité). Le *nunc stans* correspond à l'une des deux conceptions de l'éternité : il y a d'une part ce qui est sempiternel, s'étend à l'infini et d'autre part le point qui contient tout, le *nunc stans*.

dans le passé. Mais cela ne nous aide point pour l'instant, car la mémoire et le passé doivent être bien expliqués et définis avant qu'ils puissent expliquer à leur tour le passage du temps. Deleuze traite ce point décisif de façon très concise :

« La première synthèse du temps, pour être originaire, n'en est pas moins intratemporelle. Elle constitue le temps comme présent, mais comme présent qui passe. »⁹⁴

Ici, on doit admettre que Deleuze revient de temps en temps au sens commun et à notre expérience quotidienne, même si c'est de manière implicite. Cette assertion de Deleuze sur le caractère *intratemporel* du passage du présent renvoie à notre expérience psychologique et humaine, car pour le monde en-soi (ce monde présentiste), il n'y a pas besoin de l'histoire, du passé, du futur — tous ces modes personnifiés — et le présent seul suffit déjà. Pourtant Deleuze se focalise avec insistance toujours sur le niveau transcendantal pour trouver l'explication ou la logique de ce qui se passe empiriquement et même psychologiquement dans notre expérience humaine. Avec la première synthèse du temps, on voit bien comment une différence est née, comment une impression a émergé, comment une habitude est contractée, comment une protension ou anticipation est semée, et accompagnée de ceux-là, on voit aussi l'état originaire de l'individu comme un sujet larvaire et un système du moi dissous. Certes. Mais on n'est pas capable d'expliquer pourquoi et comment une impression disparaît, de quelle manière une habitude se perd, par quel moyen une différence se substitue à une autre différence, et quelle est la logique de ce remplacement et cette alternance.

Pourtant avant tout, il faut bien comprendre ce qu'est exactement ce passage, et ce que veut dire que le présent passe. C'est en effet un peu paradoxal, de la part de Deleuze, de dire que « Seul le présent existe » et que « cette synthèse est intratemporelle » en même temps. Puisqu'en premier lieu il n'y a que le présent, dans

⁹⁴ DR, p. 108.

quel sens peut-on à la fois affirmer cela et affirmer aussi que le présent est intratemporel, comme si le présent était alors dans un autre temps, ce qui contredirait « seul le présent existe » ? Néanmoins Deleuze accepte tout à fait ce paradoxe sans vraiment se soucier de la conséquence au sujet du passage du présent :

« Tel est le paradoxe du présent : constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué. Nous ne devons pas récuser la conséquence nécessaire : *il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps.* »⁹⁵

Effectivement, « passer », ici dans cette citation, ne se dit pas comme on le souvent dit au sens naturel et quotidien, par exemple « Racine passera comme le café » (Voltaire). Cela ne veut pas non plus dire « passer par » ou « traverser » dans un espace, — ce qui présuppose un système de référence préexistant, — ni l'écoulement du temps diachronique quand on dit « une heure est déjà passée ». À mon avis, ici, « passer » implique plutôt la 'limite' et la 'finitude' du présent vivant, ou plus précisément dit, la démarcation du présent et l'intervalle entre les présents. Deux citations pour lancer notre explication :

« Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives ».⁹⁶

Une note de François Zourabichvili va dans le même sens :

« Ce présent est nécessairement fini, limité, borné par une certaine capacité de contraction. »⁹⁷

Avant tout, il ne faut pas oublier que ce présent ne se réfère pas à un 'présent-point',

⁹⁵ DR, p. 108.

⁹⁶ DR, p. 105.

⁹⁷ Zourabichvili, *Deleuze, Une philosophie de l'événement*, 1994, repris sous le titre *La philosophie de Deleuze*, avec deux autres études : Anne Sauvagnargues, « Deleuze, de l'animal à l'art » et Paola Marrati, « Deleuze, cinéma et philosophie », Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004, p. 72.

mais un ‘présent-processus’ qui a une certaine durée. Pourtant il n’est pas éternel non plus, dans le sens où il n’est pas une durée éternelle. Pourquoi ? Parce que ce présent, en tant qu’une « expression immanente », est tout à fait ‘expressive’ par sa limite même, par sa démarcation et sa finitude, tandis qu’un ‘présent éternel’ n’est pas expressif en ce même sens car il n’a ni frontière ni extrémité, et qu’il est donc précisément indéfinissable et inexpressif de façon positive par lui-même. En réalité, ce présent éternel équivaut sans doute à la seule substance que l’on a mentionné, à savoir le Dieu spinozien, alors que le présent fini, limité et borné n’est que l’expression immanente de ce Dieu qui est Le Présent, le seul présent éternel⁹⁸. Dieu, en tant que seule substance infinie, ne s’exprime pas, ni de lui-même, ni par lui-même, mais s’exprime à travers les présents finis. En d’autres termes, le Dieu spinozien n’est pas en dehors des êtres (présents), — ni de façon transitive, ni émanative, — mais il se fait le sens univoque des êtres (présents). Quant à la capacité de contraction, c’est juste une personnification imposée sur cette expression immanente pour faciliter la compréhension, en donnant l’impression comme s’il y avait un sujet capable d’organiser et de découper un présent d’une certaine taille de durée. Pourtant la vérité est que les présents produits par les synthèses passives sont les expressions immanentes, qui sont numériquement différentes⁹⁹, ici dans la portée naturelle de la contraction, mais ontologiquement et formellement, ces expressions immanentes sont univoques, car elles expriment une seule et même substance, à savoir Dieu. Elles Le sont en L’exprimant, ou Il S’exprime au travers d’elles.

Si la durée, qui correspond à la portée de contraction de l’âme contemplative, désignait un côté d’une pièce de monnaie, la « fatigue » serait sur l’autre face. « La fatigue marque ce moment où l’âme ne peut plus contracter ce qu’elle contemple, où contemplation et contraction se défont »¹⁰⁰. C’est dire que la contraction et la fatigue

⁹⁸ D’après Boèce, Dieu est ‘le présent qui se tient’. Voir aussi la note un peu plus haut, n° 93 sur ‘NUNC STANS’.

⁹⁹ On distingue identité numérique et identité qualitative ou similitude (deux choses similaires sont identiques qualitativement). L’identité numérique est fondée sur l’identité qualitative. La différence numérique est le contraire de l’identité numérique, elle est fondée sur la différence qualitative. Une nuance de bleu sur un objet est numériquement différente d’une autre nuance de bleu sur un autre objet, et les deux nuances de bleu sont qualitativement différentes. La différence numérique des deux nuances instanciées dans les deux objets différents est fondée sur la différence qualitative des nuances instanciées.

¹⁰⁰ *DR*, p. 105.

vont nécessairement de pair l'une avec l'autre par définition. La contraction sans fatigue est Dieu éternel en lui-même, alors que la fatigue sans contraction est la mort complète et définitive du monde. Si l'on n'est soi-même pas autre chose que la contraction, on est aussi inévitablement cette fatigue qui compte une autre face de l'*alter ego* : « Nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations »¹⁰¹.

Donc, ce passage revient en vérité plutôt à un passage 'formel' entre la contraction et la fatigue, à l'intervalle 'formel' entre deux présents, mais pas un passage substantiel (ontologiquement il n'y a pas ce passage mais seulement l'intervalle). Puisque chaque présent construit un milieu où se passe la contraction, la rencontre, l'émergence d'un signe, la genèse d'un sujet larvaire ou l'auto-expression immanente, le passage du présent désigne effectivement avant tout le changement et l'alternance des milieux construits par les contractions. La lumière d'une étoile disparaît, s'évanouit ; la première fois le visage troublant de votre amour perturbe le rythme des battements de votre cœur. Malgré qu'il s'agisse ici d'exemples empiriques et humains, car l'étoile devient visible seulement aux observateurs qui la contemplent, sans même parler du coup de foudre, néanmoins on peut toujours bien constater le changement de manière de contracter et l'alternance des milieux de contraction, qui impliquent le passage du présent à un niveau plus formel. Proprement dit, c'est exactement cette altération formelle et réelle des milieux qui donne l'impression ou l'effet du passage du temps ou du passage temporel. Par exemple, de temps en temps, on ne sent pas vraiment le passage du temps et on dit que le temps stagne, ou « passe trop lentement », mais en fait, c'est uniquement parce que l'on ne sent pas assez des changements dans les manières de contraction et que l'on éprouve très peu des altérations des milieux construits par les contractions. Parfois, il semble que le temps passe comme une flèche — c'est parce que l'on a connu trop des changements propres aux contractions et, dans le sens aristotélicien de la physique du devenir des substances matérielles, aux altérations des milieux. C'est-à-dire, le problème du passage du temps naît dans notre expérience quotidienne

¹⁰¹ DR, p. 105.

avec notre sensation et notre expérience de la vie quotidienne, or la logique authentique du passage du temps n'est pas empiriquement aussi banale et commune. Elle est plutôt formelle et transcendantale dans la mesure où notre expérience habituelle n'en est que l'effet.

En plus, dans l'empirique, le présent est pluriel, à savoir qu'il est créé de façon diverse et tout ce qui existe existe en créant le présent. À cet égard, chaque présent renvoie à un ensemble ouvert de milieux créé par des moyens divers et les présents ne sont même guère contemporains, au sens de « synchroniques ». Donc le passage du temps, même dans l'empirique, n'est point un mouvement ordonné, un point succédant à un autre sur une ligne unique : une contraction présente est déjà défaits tandis qu'une autre dure toujours ; une d'entre elles est substituée d'une certaine façon à une autre et une autre d'une autre façon, etc. Tout cela nous rappelle de ne pas concevoir le passage du temps au sens habituel de notre vie quotidienne d'une version simplifiée qui, revenant à la spatialisation du temps, est souvent critiqué par les philosophes contemporains, notamment Bergson.

Enfin, essayons de voir le passage du temps d'un point de vue un peu plus large. Rappelons nous bien qu'à l'inauguration de la problématique du temps, on décrit le monde du côté de l'objet en-soi, à savoir la répétition « en-soi » comme l'indifférence absolue. « L'un [cas, élément, instant] n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu. Ainsi l'état de la matière comme *mens momentanea* ». La relation entre la répétition « en-soi » et la répétition « pour elle-même » ou « pour-soi » est bilatérale et elle s'incarne bien respectivement dans la contraction et la fatigue. D'« en-soi » à « pour soi » implique le processus qui conduit de l'indifférence à la différence, ce qui correspond exactement à la synthèse du présent comme contraction — à travers ceci une différence est « soutirée » ; dans la direction inverse, c'est la fatigue qui marque l'incapacité de tenir la contraction et cette différence soutirée sera mise en péril d'être effacée ou avalée par l'indifférence, à savoir le chaos, jusqu'à une autre contraction venant s'occuper du soutirage¹⁰². C'est un peu comme le rythme éternel de la

¹⁰² Soutirer la différence *via* 'contemplation' et 'contraction', ou plutôt *via* 'expression'.

respiration (inspiration-expiration) du chaos. Il s'exprime par les contractions (la répétition « pour elle-même ») et se soutire la différence, mais presque fatalement, toutes les différences soutirées vont s'effacer à cause de la fatigue destinée et nécessaire. Les différences sont nées mais plongent et replongent nécessairement dans l'indifférence et cela tourne sans fin.

Ce jeu 'éternel', de 'tour' et de 'retour', nous montre l'essence du chaos. Il s'exprime en se différenciant, de l'indéterminé au déterminé, de l'infini au fini, mais c'est juste à travers cette autodifférenciation qu'il tient l'indifférence de lui-même de manière purement affirmative, de manière éternelle, parce que la fatigue comme la fissure ou la béance entre des présents différenciés va mettre toujours la différence en danger de s'effondrer dans le chaos. Autrement dit, la substance unique, divine, au sens spinozien, ne cesse de s'homogénéiser¹⁰³, ou plutôt de s'univociser, par des expressions immanentes et différenciantes. C'est chez Deleuze la quintessence de l'éternel retour. Ce qui est homogénéisé n'est pas l'essence de quelque chose, mais une tendance ou plus proprement dit un destin 'répétitif' de se différencier et de s'indifférencier en vain, à savoir s'indifférencier en se différenciant – une attitude radicalement indifférente, comme un jeu où après chaque pas la règle change complètement. Pourtant un joueur divin, à savoir le Chaos Lui-même, 'veut' toujours jouer ce jeu, à ceci près qu'Il joue de fait avec Lui-même, avec une joie sublime, une béatitude qui ne s'épuise pas. Et le passage du temps, dans ce cas, c'est tout bonnement la fissure ou l'intervalle entre deux pas de ce jeu complètement fou.

Donc, quand Deleuze dit que le présent passe, ce n'est pas vraiment le présent transcendantal¹⁰⁴ en tant que la synthèse constituante qui passe, même s'il l'a dit exactement, parce que le passage du présent immédiatement constitué ne passe que formellement quand seul le présent existe. Qui plus est, ce passage ne nécessite pas plus un autre temps, car ce « passage » dérivé de la fatigue qui fait bien une partie du

¹⁰³ C'est un peu similaire à ce que Deleuze a dit de Guattari, « C'est cette possibilité même qui est homogène, tandis que les possibles sont hétérogènes ». Cf. *Deux régimes de fous, Textes et entretiens 1975-1995*, édité par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. « paradoxe »), 2003 (cité dorénavant *DRF*), p. 357.

¹⁰⁴ Je tente de prouver au fur et à mesure que toutes les trois synthèses du temps, y compris sûrement la première synthèse qui est souvent conçue comme 'empirique' et 'actuelle', sont transcendantales et virtuelles au sens de la problématisation et de l'expression immanente.

concept du présent par définition — où vient alors le besoin d'un autre temps pour l'expliquer ! Effectivement, le présent qui passe est le présent du sens commun, à savoir le présent empirique et représenté, mais pas vraiment le présent sub-représentatif en tant que la première synthèse du temps¹⁰⁵. Eu égard à tout ce qui précède, Deleuze a voulu sans doute régler le problème du présent représentatif et de son passage, mais la première synthèse ne suffit pas, donc il recourt à d'autres ressources conceptuelles, ce qui introduit la deuxième synthèse du temps.

Ce malentendu entre le présent sub-représentatif et celui qui est représentatif nous dit au moins deux choses : l'une concerne la nuance entre la 'méthodologie' (la méthode ou plutôt la 'manière') deleuzienne et celle de Kant, tandis que l'autre touche la relation entre ces deux synthèses.

La méthode de Deleuze est transcendantale, au sens où il envisage de décrire le processus réel de la genèse de notre expérience. Pour cela, il commence par l'expérience quotidienne, par exemple, le passage du temps, à savoir le passage du présent représentatif, dont nous venons de nous entretenir, et s'élève jusqu'à ses conditions transcendantales, à savoir la première synthèse du temps en tant que présent sub-représentatif. En première vue, sa méthode ressemble à la méthode transcendantale de Kant, mais en réalité, ce n'est pas le cas. Chez Kant, la condition transcendantale se réfère à un sujet, qu'il définit comme transcendantal, mais en fait il a attribué au sujet une 'transcendance', au moins de façon implicite : ce sujet pour Kant est tout à fait la source ou l'origine préexistante de toutes les conditions constitutives et régulatrices de notre expérience, or la structure bien achevée de ce sujet est tout simplement donnée sans aucun processus de genèse – elle ne change jamais, n'évolue point, elle ne naît pas, ne meurt pas. Dans ce cas, l'expérience est plutôt celle qui est 'possible' en vertu de cette structure transcendantale du sujet, mais pas celle qui est 'réelle', qui renvoie au processus génétique.

D'ailleurs, dans ce chapitre sur la première synthèse du temps, nous avons déjà souligné à maintes reprises que la genèse et la production processuelles ne se basent

¹⁰⁵ *DR*, p. 114, « Les synthèses passives sont évidemment sub-représentatives ».

sur aucune loi ou aucun principe préexistant et transcendant ; quant au sujet, ne subsistent alors que le sujet larvaire et le système du moi dissous. Donc, ‘transcendantal’ mais pas ‘transcendant’ : Deleuze cherche à montrer la condition la plus ‘authentique’ de l’expérience réelle, et voici en quoi consiste en quelques mots sa méthode transcendantale, qui se distingue, de façon subtile, de la méthode soi-disant ‘transcendantale’ mais réellement ‘transcendante’ de Kant. Dans les chapitres suivants, nous allons reprendre ce sujet de la méthode deleuzienne à mesure du déploiement de notre travail sur toutes les trois synthèses du temps ainsi que les trois éthiques correspondantes.

En ce qui concerne la relation entre ces deux synthèses du temps, étant donné le décalage du glissement entre ces deux « passages », les passages de ces deux présents catégoriellement différents, — l’un sub-représentatif et l’autre représenté, — on ne peut pas dire qu’il y ait une relation successive tant logiquement que temporellement entre ces deux synthèses du temps. Au début, Deleuze s’adresse au problème classique depuis Hume : pourquoi « la répétition ne change rien dans l’objet qui se répète mais change quelque chose dans l’esprit qui la contemple », problème qu’il entend régler en créant le concept central de synthèse passive du présent ; pour l’instant, il s’attache au passage du temps et nous en fournit la condition transcendantale, avec deux synthèses du temps qui sont ensemble nécessaires pour comprendre ce passage du temps dans la temporalité quotidienne. Ce sont les trois synthèses du temps de Kant dont l’une suit logiquement et temporellement l’autre en fonction de la séquence des facultés psychologiques et humaines (sensation, reproduction et reconnaissance), que j’appellerai ‘séquence développante’, alors que chez Deleuze, il n’y a pas ces facultés préexistantes, ni la séquence développante, que je viens d’introduire, et qui porte sur la suite appréhension-reproduction-reconnaissance.¹⁰⁶ De ce fait, cela ne fait de sens de dire que la deuxième synthèse vient après la première, *vice versa*. D’ailleurs, car les synthèses du temps de Deleuze concernent la genèse du temps, on ne peut pas introduire, de façon ‘illégal’, la conception de la

¹⁰⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006, A99, A102, A103.

séquence diachronique – ‘avant’ ou ‘après’ – dans cette genèse qui engendre le temps. Qui plus est, pour Kant, c’est la cohérence, entre l’expérience possible et la structure ‘transcendantale’ du sujet de la connaissance, qui importe, et en tout cas, cela relève d’une préoccupation épistémologique, tandis que chez Deleuze, c’est la genèse de l’expérience réelle qui compte, et cela revient plutôt à un enjeu ontologique, même en un sens très particulier car il n’y pas d’objet, ni de propriété, ni de relation au sens classiquement ontologique, mais plus exactement l’ontologie processuelle ou celle du devenir.

Pour l’instant, toute notre analyse se concentre sur le passage du temps, et surtout sur la relation entre les deux synthèses du temps impliquée par ce passage. Pour clarifier tout cela, nous devons entrer dans la deuxième synthèse du temps.

Chapitre II. - La Deuxième Synthèse du Temps

2.1 Le déploiement de la deuxième synthèse du temps

Comme on a déjà, à la fin du premier chapitre, dénoué le malentendu entre le présent sub-représentatif en tant que la première synthèse du temps et le présent représentatif en tant que le résultat ou l'effet secondaire de la première synthèse temps, on ne peut pas être complètement d'accord sur la raison exacte pour laquelle Deleuze a inféré la nécessité de la deuxième synthèse du temps — « il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps ». En effet, ce n'est pas la première synthèse du temps (le présent sub-représentatif) en tant qu'une fonction génétique qui passe ou tombe dans la deuxième synthèse du temps, au contraire c'est le présent représentatif qui passe. De ce fait, la véritable raison pour laquelle nous devons inférer la nécessité de la deuxième synthèse du temps serait plutôt qu'*il faut un autre temps dans lequel s'opère*¹⁰⁷ *le présent représentatif*. L'ambiguïté entre ces deux présents a facilité la progression thématique de Deleuze vers la deuxième synthèse, mais pour nous, après l'élucidation du véritable passage du présent représentatif, il faudrait avant tout essayer de clarifier comment ce passage du présent représentatif implique ou présuppose la deuxième synthèse. Bref, nous devons inférer la deuxième synthèse du temps autrement (de notre propre manière).

Alors, qu'est-ce qu'un « présent représentatif », si nous acceptons ce concept qui pourrait sembler même contradictoire ? En effet, loin qu'il y ait une sorte d'équilibre entre « présent » et « représentation », équilibre qui serait donné dans l'expression

¹⁰⁷ En effet on doit faire une différence entre « opérer » et « s'opérer », car la première synthèses du temps est une fonction génétique qui peut être dite 's'opérer', alors que le présent représentatif n'est pas une fonction. Ici j'utilise « s'opérer » pour le présent représentatif seulement pour établir un parallèle avec la citation de Deleuze.

même et les termes répétitifs (présent et re-présent-ation), il y a plutôt un déséquilibre, puisque, pour des raisons évidentes, un présent représentatif est plus une « représentation » qu'un véritable « présent ». Si le présent sub-représentatif nous donne, au travers de la contraction synthétique, « une impression qualitative »¹⁰⁸, le présent représentatif serait simplement une impression encore indirecte de cette impression qualitative. Plus précisément dit, ceci, cette impression qualitative, serait une émergence (en tant que 'présence'), alors que cela, le présent représentatif, en serait une représentation. Juste comme le rapport entre une création et une après-image, ou une trace laissée de cette création. Donc il s'agit plutôt d'un présent dérivé, d'une représentation dérivée d'une présentation. Mais une question surgit immédiatement : comment est-t-elle dérivé ? Ou, question plus pertinente pour faire avancer notre argumentation : d'où vient une représentation ? Si elle n'est pas exclusivement et directement dérivé de la première synthèse du temps, comment va-t-il impliquer une autre synthèse du temps ?

Une synthèse du présent est un processus contractant, et de plus ce processus est irréductible et non reproductible. Des singuliers se rencontrent, un milieu est ainsi créé, et il s'ensuit une continuité provisoire et locale, ce que je peux nommer à la suite de Deleuze une « différence soutirée ». On ne parvient pas à localiser, obtenir ou au sens littéral et concret 'attraper' d'une part les singuliers qui sont éphémères, et d'autre part non plus le milieu génétique qui est auto-effaçant, étant né à l'exact moment de la rencontre et s'atténuant après (la contraction). Seule la continuité ou le signe, comme un effet de cette rencontre contingente, qui s'incarne dans la présentation, donne l'impression qualitative représentable. Mais elle n'est pas représentable *dans ce présent* où elle est née, parce que ici tout est 'dynamique', une contraction suivant une autre *via* la fatigue comme le bâton d'une course de relai, et il n'y a aucun moment où une présentation se maintient 'statique' pour qu'une représentation d'elle soit possible (de façon similaire que l'on prend une photo).

¹⁰⁸ DR, p. 98.

De surcroît, ça ne fait même pas de sens de dire *une présentation statique*, car elle n'est pas comme une photo, ni une image figée, elle est une 'vie' dynamique qui s'engendre réellement. C'est-à-dire que la représentation ne peut jamais avoir lieu *dans* le présent synthétisé, *dans* cet immédiat le plus urgent, cet immédiat le plus immédiat. Autrement dit, il n'y a rien à représenter ici, ou il n'y a rien qui se représente ici, car ici tout est immanent et immédiat : sauf la contraction et la fatigue, il n'y a nullement de siège pour même une autre chose. Il n'y a donc pas de « distance » obligatoire pour *re-faire* quoi que ce soit *en vertu de* quoi que ce soit. Cette distance intermédiaire de « faire... selon... » n'existe pas, car la logique de « selon » trahit déjà l'immédiateté intransigeante de ce domaine génétique du présent. Disons que le monde immanent exclut la possibilité de « *re-faire* », qui implique « faire X *selon* Y », et qui présuppose donc une distance intermédiaire entre « *faire* quelque chose » de façon immédiate et « *faire* quelque chose *selon* quelque chose » de façon médiante. C'est normal, parce qu'il ne doit y avoir aucune loi ou principe préexistant par rapport à la naissance de ce présent, sinon nous verserions hors de l'immanence. Cela inviterait *la distance transcendante* qui elle-même a besoin d'être expliquée, avant qu'un acte soit exécuté sur leur (sa) base. Bref, dans ce monde immanent et présentiste, il n'y a que présentation, pas de représentation.

Entre présentation (émergence ou genèse) et représentation, la différence est tout à fait considérable. Au moment de la présentation, ce présent qui a émergé est lui-même la frontière du monde ; pour en obtenir alors une représentation, il faut d'abord « sortir » de ce monde présentiste, démarqué par le présent lui-même, et après « retourner la tête » et le « *re-voir* » — ce qui, d'après moi, est la condition nécessaire de « *re-présenter* ». Mais cette distance en question, qui est nécessaire et élémentaire pour rendre possible le *re-voir* et la représentation, est une distance figurativement transcendante, qui est supposée servir de retraitement de ce qui se passe de la façon immanente. Ainsi cette distance entre la présentation et la représentation revient à l'opposition entre la transcendance de refaire quelque chose selon quelque règle et l'immanence du processus génétique de chaque présent synthétisé. On ne peut même pas donner d'exemple de *re-présentation* dans le cadre du présent, car pour

l'émergence ou la genèse d'un présent, la représentation, qui se base sur la logique transcendante et médiate, est impossible.

Une autre différence cruciale gît entre le présent sub-représentatif, comme la première synthèse du temps, et le présent représentatif en tant que présent tout à fait actualisé : le présent représentatif implique un agent actif en dehors du processus de la présentation, tandis que le présent sub-représentatif n'implique rien en dehors de ce milieu immanent, sans même parler d'un sujet ou agent actif et bien formé.

De ce fait, il reste donc deux choses à clarifier. Puisque la représentation ne peut pas se produire dans le présent synthétisé, il doit y avoir au moins un autre « lieu », pas au sens spatial, un « milieu » ou plutôt une autre « opération » pour que la représentation soit possible – De quoi s'agit-il alors ? En outre, il faut un sujet qui est plus ou moins au-delà de la représentation, disons, désengagé de la présentation pour qu'il puisse la représenter. N'oublions pas que c'est le présent représentatif qui passe et cela au sens diachronique et qu'il ne fait pas de sens de dire littéralement que le présent synthétisant passe. Donc nous voyons bien la différence : le présent représentatif passe, alors que le présent synthétisant (sub-représentatif) ne passe pas.

Le sujet de la représentation, c'est probablement nous-même, l'esprit humain qui reproduit ce qu'il a éprouvé et en forme une impression. Cette description un peu mécanique de cette opération épistémologique de la représentation est certes toujours trop vague et même problématique. Malgré tout, on n'a pas à examiner cette question épistémologique pour l'instant, car nous sommes dans un moment préliminaire à la logique de la représentation — ce qui nous importe réellement ici est le passage d'une représentation, d'un présent soi-disant représentatif.

En réalité, ce qui se cache bien sous le passage du présent représentatif est notre mémoire. C'est dire que le passage d'une représentation présuppose la mémoire comme un pré-requis. Pourquoi ? Parce que tout simplement l'expression « un moment passe » n'est pas complète, et le complément omis serait « dans le mémoire » ou « dans le passé ». Notons que « le passé » ici revient toujours à notre mémoire. Pout l'instant, nous ne nous occupons pas du passé en soi, mais plutôt du passé entendu communément comme mémoire. S'il n'y avait pas cette mémoire, on n'aurait

qu'une portée pauvre d'un seul instant de l'esprit et on n'éprouverait qu'un seul instant, on ne remarquerait même pas la différence de chaque instant, car même la comparaison la plus simple exige une portée de deux instants, l'un pour l'antérieur et l'autre pour le moment présent, ce qui implique déjà une mini mémoire qui contient l'antérieur. En plus, s'il n'y avait pas cette mémoire, l'expression « une chose passe ou un moment passe » n'aurait pas de sens et elle resterait incompréhensible. Ainsi, on peut mettre de côté pour le moment la question épistémologique épineuse concernant la relation entre la présentation et la représentation, ou la contourner temporairement, et réfléchir sur cette mémoire apparemment psychologique et humaine.

Puisque la mémoire ici est le pré-requis du passage du présent ou du moment représentatif, elle n'est pas la mémoire consciente que l'on exerce dans bien des cas, par exemple, quand on apprend la table de multiplication par cœur, une scène d'opéra gravée dans la sensibilité — ces deux dernières équivalent presque à une opération de la conscience et sont alors plus exactement des contenus psychologiques. La mémoire en question ici joue un rôle plus fondamental que de se réduire seulement à des contenus mémorisés. Il faut, en premier lieu, tout simplement que le moment ou le présent découle ou se déplace figurativement dans la mémoire de sorte qu'il puisse être mémorisé. C'est précisément cette mémoire qui nous intéresse et qui nous importe, car on pourrait oser aller même jusqu'à dire que c'est cette mémoire qui « cause » le passage du présent¹⁰⁹ ou du moment présent — sans cette mémoire le présent ne passe pas.

De la sorte, on ne pourrait même pas dire dans un sens rigide qu'elle est « notre » mémoire. D'abord, elle ne fait pas partie de notre conscience et elle est un pré-requis pour notre activité de mémoire consciente. En plus, elle fonctionne de manière complètement passive presque dans le « noir » absolu en dehors de notre atteinte consciente et la seule trace qu'elle laisse est notre impression empirique du passage du temps. Et de plus, n'oublions pas que ce passage du temps n'est point fait

¹⁰⁹ Notons qu'ici par « le présent » on n'entend pas le présent comme la première synthèse du temps, mais le moment présent dans notre expérience consciente et sans doute psychologique.

par nous, tant consciemment qu'inconsciemment. À cet égard, on oserait probablement dire qu'elle est en dehors de notre corps aussi bien que notre esprit, ou même notre cerveau¹¹⁰. Cette mémoire fonctionne toute elle-même en faisant passer le temps, et comme ça, elle conditionne notre mémoire tant consciente qu'inconsciente. De ce fait, il ne vaut mieux même pas la nommer « mémoire », car cette étiquette humaine et psychologique ne correspond pas à la réalité de son rôle particulier en dehors de la portée psychologique. Elle est plutôt comme « le passé absolu » qui déplace un présent l'un suivant l'autre et ainsi logiquement préexiste au présent qui passe. Cette fonction qui importe plus, avec le passage du présent, crée une nouvelle dimension du temps, à savoir le passé, le passé comme une dimension temporelle est produite. Cette opération créative du passé est exactement la deuxième synthèse du temps de Deleuze en tant que passé pur. Ainsi nous arrivons à inférer la nécessité de la deuxième synthèse du temps du passé pur autrement (de notre propre manière), au lieu de nous limiter à la version deleuzienne qui confond dans ce cas le présent sub-représentatif qui ne passe pas et le présent représentatif qui passe.

Pour récapituler : on commence avec le présent représentatif (mais pas le présent sub-représentatif) et son passage, et après avoir distingué deux sortes de mémoires catégoriquement différentes, la deuxième synthèse du temps se dévoile devant nous. Pourtant, pour le moment, on ne voit pas vraiment son lien direct avec la première synthèse du temps, au contraire, c'est au travers de son lien avec le présent représentatif que nous en avons inféré l'existence'. Gardons donc ce problème concernant le lien dans l'esprit entre les deux synthèses du temps et nous allons le résoudre au fur et à mesure de l'avancement de notre travail.

2.2 Le problème caché de la représentation

En apparence, la nécessité de l'existence de cette deuxième synthèse du temps du passé pur est inférée à partir du passage du présent, comme si c'était ce trait du passage de la première synthèse qui nécessitait la synthèse du passé pur. Pourtant on a

¹¹⁰ Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 (cité dorénavant *B*), p. 48, on trouve un argument similaire dans un contexte légèrement différent.

déjà montré que le passage du temps a lieu plutôt dans notre expérience actuelle, mais pas au niveau de la condition de l'expérience actuelle. Donc, effectivement, c'est l'expérience actuelle du passage du temps qui exige une autre synthèse ou opération du temps, ici le passé pur, pour s'expliquer. Dans un sens très rigide, il n'y a pas de passage du temps lui-même, mais il n'y a que l'expérience du passage du temps¹¹¹. Quant au temps lui-même (en soi), le « passage » est une métaphore spatiale qui concerne notre expérience actuelle, et donc on ne peut pas décrire la réalité du temps de façon suffisante avec ce « passage » que nous éprouvons dans l'expérience phénoménale.

Juste comme la première synthèse du temps ne produit pas une dimension du temps diachronique mais le présent en général, car ceci produit le passé et le futur à l'intérieur de lui-même¹¹², la deuxième synthèse du temps ne produit pas le passé comme une dimension diachronique mais « le passé en général »¹¹³. De plus, c'est à l'égard de ce passé en général que la synthèse du présent devient particulière : « Le passé en général est l'élément dans lequel on vise chaque ancien présent en particulier et comme particulier »¹¹⁴. De ce fait, il semble que Deleuze entend mettre en place une relation systématique entre ces deux synthèses du temps, au travers du « passage » du présent, et en vertu de cette relation systématique. Il a même cherché à expliquer exactement comment, la mémoire et la représentation en tant que synthèses actives deviennent possibles, en prenant le passé pur comme condition nécessaire :

« Dans la mesure où le passé en général est l'élément dans lequel on peut viser chaque ancien présent, qui s'y conserve, l'ancien présent se trouve 'représenté' dans l'actuel »¹¹⁵.

¹¹¹ Au moins, d'après notre analyse sur le véritable sens du 'passage du temps', cela fait nul sens de dire que le temps lui-même (à savoir la synthèse constructive) passe.

¹¹² C'est une autre preuve de la contradiction entre le présent non-diachronique et le même présent intratemporel qui passe diachroniquement dans le temps.

¹¹³ *DR*, p. 109.

¹¹⁴ *DR*, p. 109.

¹¹⁵ *DR*, p. 109.

D'une part, en ce qui concerne la mémoire, pour qu'elle soit possible, il faut que tout d'abord chaque présent passe dans ce passé en général, et après, que l'actuel présent le vise et le « représente » ; d'autre part, en ce qui concerne la représentation, c'est un peu plus compliqué, plus délicat, car l'actuel présent doit non seulement viser l'ancien présent et le représenter, mais il doit aussi en même temps se laisser représenter lui-même. Mais pourquoi cette « réflexion » de l'actuel présent ? Deleuze semble-t-il, en citant Étienne Souriau¹¹⁶, l'exige en vertu de la définition de la représentation, à savoir, ce qui représente doit aussi se rendre compte de sa propre position de représenter. En tout cas, toutes ces analyses servent à montrer que la mémoire active et la représentation impliquée dans cette mémoire se basent sur les deux synthèses du temps. Les deux synthèses passives conditionnent les synthèses actives de mémorisation et de représentation : la première synthèse de l'habitude rapporte tous les présents en général et par l'élément pur du passé les présents passent dedans et puis se trouvent reproductibles. Ainsi on rejoint l'idée que la première synthèse ne suffit pas pour l'opération de la représentation et qu'il faut toujours et surtout la synthèse du passé pur.

En cernant le problème du passage du temps, Deleuze a voulu surtout introduire le passé pur comme une synthèse pré-requise, mais cette exposition de la mémoire active et de la représentation, même si elle est très importante, me semble un peu problématique. Tout d'abord, les deux synthèses du temps sont passives alors que la mémoire et la représentation en question sont actives, ce qui fait que Deleuze se déplace ou glisse entre des catégories différentes. D'un côté, il glisse entre le présent comme synthèse du temps et le présent comme l'instant diachronique qui passe — l'actuel présent et l'ancien présent précités. De l'autre côté, il vacille entre le passé pur en général comme synthèse du temps et le passé en tant que la mémoire qui conserve les présents passant comme les contenus psychologiques. Même si tous ces glissements sont correctement formulés, cela déforme et estompe sans doute la véritable relation entre ces deux synthèses passives.

¹¹⁶ DR, p. 110.

Les synthèses du temps sont des opérations — ce point est réglé : la première synthèse contracte sans cesse et la deuxième synthèse fait sans cesse passer le présent actualisé. Mais si on parle de la réflexion de « l'actuel présent » et de l'inscription de « l'ancien présent » dans la mémoire de façon similaire au placement dans une case d'un fichier psychologique, et des choses analogues, alors « les présents produits » par la première synthèse du temps se figent artificiellement, et l'analyse à ce niveau, qui est à la fois statique et artificiel, ne revient pas à expliquer le lien authentique entre ces deux opérations passives qui produisent le temps. En effet, ce problème reste toujours même dans la discussion de Deleuze sur les quatre paradoxes du passé pur. Ensuite, plus concrètement, même si la description de la représentation est plus riche et dense grâce à la dimension de réflexion, qui augmente perpétuellement et ainsi naît une asymétrie signifiante à propos de la dynamique du temps. Toutefois cette qualité rare sera attribuée au temps diachronique et aux synthèses actives dus à la nature active de la représentation, alors que le passé pur reste toujours un peu dans l'arrière-plan. Enfin, il n'y a pas vraiment de cohérence entre la représentation que Deleuze appelle « le rapport du concept et de son objet »¹¹⁷ dans l'introduction de *Différence et Répétition* et la représentation qu'il décrit dans le deuxième chapitre sur la répétition pour elle-même.

Pourquoi Deleuze a-t-il fait des efforts descriptifs concernant la représentation active quand il s'agit de la deuxième synthèse du temps ? Une raison assez décisive est que la représentation implique inévitablement un passé où le présent actualisé peut être visé, et ceci implique en chaîne le passage du présent dans ce passé, et encore ce passage du présent présuppose enfin notre chère deuxième synthèse du temps, une opération passive qui fait passer le présent. Il s'agit là de la piste conceptuelle qui a été retrouvée et qui va de la représentation actuelle au passé pur en général. Cependant cette piste, qui met l'opération du passé pur trop à l'arrière-plan, est quand même un peu trop sinieuse. C'est une problématique presque explicitement héritée de Bergson dans *Matière et Mémoire*.¹¹⁸ Une autre raison est de nature plus historique.

¹¹⁷ DR, p.21.

¹¹⁸ Cf. Bergson, *Matière et Mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896, PUF : dans le premier

Il est très possible que Deleuze ait plus ou moins suivi la logique et la préoccupation des trois synthèses de Kant, même s'il a tenté à modifier et transformer cette structure ternaire. Chez Kant, la deuxième synthèse est la 'reproduction' de ce que la première synthèse a 'appréhendé', pour qu'ensuite la troisième synthèse comme 'recognition' puisse être réalisée en fonction des concepts et des catégories appartenant à l'entendement.¹¹⁹ Deleuze a bien parlé également de reproduction et réflexion, remémoration et recognition, mémoire et entendement mais plutôt dans le cadre de la synthèse active de la mémoire. Il a modifié effectivement beaucoup le spectacle de cette reproduction en enrichissant la représentation et en soulignant le rôle pré-requis du passé pur. Mais en tout cas, c'est une image des relations des opérations actives, et cela implique relativement peu et très indirectement ce qu'il en est des synthèses passives. Même si Deleuze parle bien directement de la relation entre ces deux synthèses passives quand il s'agit du passage du présent, pourtant, d'après moi, la métaphore de la terre et du ciel, la nuance entre la fondation et le fondement, restent toujours un peu abstraites et même arbitraires sans être bien justifiée par des arguments articulés. On peut sans aucun doute y percevoir l'allusion à Nietzsche concernant la préférence pour le ciel à la terre, et aussi, par fondation-fondement, la référence au concept d'*effondement* dans la troisième synthèse du temps. Cependant, dans le cadre des première deux synthèses du temps que l'on est en train d'élucider, ces allusions et références ne sont pas suffisantes. Pour vraiment mieux comprendre cette opération du passé pur et son lien avec la synthèse du présent, il faut se tourner vers les « paradoxes constitutifs »¹²⁰ de ce passé pur.

2.3 Les paradoxes

Les paradoxes chez Deleuze sont souvent très importants, même indispensable, au sens opératoire, parce que parfois ce n'est pas l'homogénéité ou la cohérence mais le paradoxe et même la contradiction qui décèlent le sens nouveau du problème. C'est

chapitre, Bergson a même distingué cinq aspects de la subjectivité sur deux lignes de l'objectivité et de la subjectivité pour éclairer la thématique de la représentation.

¹¹⁹ Kant, op. cit. A99, A102, A103.

¹²⁰ *DR*, p. 110.

pour cette raison qu'on compte déchiffrer et même réfuter les paradoxes pour rendre les choses plus claires, au lieu de simplifier le problème en proposant une autre exégèse deleuzienne.

2.3.1 Le premier paradoxe

Le premier paradoxe est « celui de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été »¹²¹. Ce qui est paradoxal consiste en une compréhension commune du temps diachronique : le passé est soit antérieur au présent au sens qu'il est déjà le passé statique bien conservé par rapport au présent qui est en train de passer, soit postérieur au présent au sens qu'il attend toujours le passage du présent pour être produit comme un passé, et en conséquence ce n'est pas possible que ce passé soit contemporain avec le présent. Ou si on le voit d'un point de vue de la logique de sujet-prédicat, puisque le présent est toujours un présent qui passe, il doit y avoir à la fois la propriété d'être présent et d'être passé, de ce fait, il est en même temps présent et passé, ce qui conduit au paradoxe. De toute façon, ce sont toujours le présent bien formé et son passage que l'on éprouve dans notre expérience, d'où résulte le paradoxe, et ce n'est néanmoins nullement sur les synthèses du temps comme la condition de l'expérience temporelle.

N'oublions pas qu'ici, le passé n'est pas le passé diachronique, ni non plus le présent — le passé et le présent en question désignent en effet les deux synthèses du passé pur et du présent vivant. Donc il n'y a pas vraiment de paradoxe concernant ces deux synthèses du temps et ces deux opérations productives peuvent bel et bien fonctionner de manière contemporaine. À mon avis, ce paradoxe est dû au mauvais emploi du concept de temps diachronique pour décrire les synthèses passives du temps, qui sont de fait non-diachroniques. Cela ne fait pas de sens de dire que la synthèse du passé pur fonctionne avant, après ou même au même temps de la synthèse du présent, puisque c'est toujours un domaine où le temps diachronique est toujours en train de naître et la séquence chronologique est ainsi invalide. Si l'on projette

¹²¹ *DR*, p. 111.

toujours notre structure du temps psychologique bien formée empiriquement, – à savoir, la relation antérieure, postérieure et simultanée du temps diachronique, – sur la genèse transcendantale du temps, on va simplement encore une fois s'échouer sur la frontière de l'expérience 'empirique'¹²². D'ailleurs, la structure du temps diachronique est juste un effet ou un résultat s'élevant dans notre expérience, donc incorporer cela dans les synthèses du temps équivaut à confondre la condition et le conditionné, le transcendantal et l'empirique.

En outre, puisqu'il s'agit littéralement des opérations de synthèse du temps, je préfère ne pas même dire la contemporanéité¹²³, sans même parler la simultanéité qui implique la diachronique, mais dire simplement qu'elles fonctionnent « ensemble » comme condition de notre expérience du passage du temps. Ce n'est pas pour éviter le paradoxe, mais avant tout pour éviter une faute catégorielle ou éviter les paradoxes artificiels et même superficiels.

2.3.2 Le deuxième paradoxe

Ce qui est paradoxal dans le deuxième paradoxe, celui de la coexistence, revient, à première vue, aussi à cet abus ou cette même confusion catégorielle, mais d'une manière plus compliquée. « Si chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, *tout* le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé »¹²⁴. Tout d'abord, c'est toujours tenter de parler de la relation des synthèses du temps, mais plus ou moins revêtu du temps diachronique et psychologique, surtout quand Deleuze joue encore avec les adverbes de temps chronologique. Donc, il ne faut pas oublier que l'enjeu réside toujours dans les synthèses du temps en tant qu'opération productive, et en raison de cela, on doit se garder de tomber dans la piège de la logique du temps entendu de manière psychologique et diachronique. En plus, à mon avis, ce qui est plus important, le passé, ici n'est pas seulement une

¹²² Deleuze dit dans *Deux régimes de fous*, p. 339. « ...le "champ" transcendantal ne doit pas être *décalqué* de l'empirique... »

¹²³ Deleuze dit aussi « en même temps », mais avec exactement ces guillemets pour ne pas confondre avec le sens diachronique comme dans notre expérience psychologique et quotidienne.

¹²⁴ *DR*, p. 111, l'italique est de Deleuze.

synthèse qui fait passer le présent, mais il implique aussi, dans un sens plus général, le passé en général, à savoir *tout* le passé, — si je peux sous-entendre ici une affinité entre les deux synthèses du temps, — en tant que le monde entier, le tout, ou ce que l'on a déjà dit dans la première chapitre « la seule substance », Dieu.

Mais pourquoi ? Avec la contemporanéité de « chaque passé » et du présent, Deleuze infère la situation du passé pur comme *un entier* en mettant en service le mot « *tout* » et il le met en italique dans « *tout* le passé ». C'est-à-dire que ce n'est pas seulement « un » passé spécifique par rapport au présent qu'il a été, ce qui implique toujours une image linéaire du temps (c'est-à-dire diachronique). Il s'agit plutôt de « *tout* le passé », et on ne dit surtout pas « tous les passés » au pluriel comme s'il y avait beaucoup de passés dont chacun correspondait respectivement à un présent qu'il a été¹²⁵. Cette relation dynamique entre « *tout* le passé » et « un présent » est explicite dans la référence faite par Deleuze à Bergson : « chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté »¹²⁶. Ici, chaque présent ne contracte pas seulement quelques instants, comme au début de la discussion de la première synthèse du temps, mais il contracte le monde entier, à savoir, *tout* le passé.

Nous avons déjà élaboré dans le dernier chapitre qu'il ne s'agit plus du problème de qui contracte quoi, mais de l'auto-expression de la seule substance, le Dieu spinozien, à travers des présents comme synthèses du temps. Ici, si l'on voit les deux synthèses en parallèle du point de vue de l'expression immanente, le passé pur, la deuxième synthèse passive du temps est exactement le monde entier, la seule substance ou le Dieu spinozien, qui est exprimé par tous les modes des présents. Plus correctement formulé, ce n'est pas que le passé entier coexiste avec chaque présent, comme s'il y avait à la fois le passé entier d'un côté et le présent d'autre côté, mais que tout le passé subsiste, insiste¹²⁷ de façon inséparable avec les présents, ou que le passé se fait exprimer *via* les présents. Dans ce sens, on n'a que le passé, et jamais un présent en dehors de lui¹²⁸, car le présent est simplement une « expression »¹²⁹ de tout

¹²⁵ Ce qui peut faire une nuance entre Bergson et Deleuze, car le pluriel renvoie à l'un transcendant.

¹²⁶ *DR*, p. 111.

¹²⁷ Deleuze utilise « insister » et « consister » mais pas « subsister » pour éviter l'implication de l'ontologie classique.

¹²⁸ Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959, p. 291, « *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant

le passé de manière la plus contractée. Qui plus est, on n'a pas non plus le futur qui reste à l'extérieur de ce passé entier, car un futur sera juste un autre présent que le passé pur va faire passer et faire exprimer de lui-même — ainsi le futur du monde est précisément un effet de l'auto-transformation éternelle du passé pur lui-même à travers des expressions des présents. C'est aussi dans ce sens que le passé pur n'est pas une dimension du temps, « il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions »¹³⁰, exactement comme la première synthèse du présent dont le passé et le futur sont les dimensions.

Effectivement, l'idée bergsonienne, — que chaque présent actuel est le passé tout entier dans l'état le plus contracté, — joue un rôle crucial à l'égard de la problématique de la synthèse du temps. Sans intégrer cette idée dans notre thématique, on n'a considéré que de la relation du 'passage' concernant le présent actuel bien construit qui 'passe' et le passé pur qui conditionne le passage de ce présent actualisé ; on n'a pas vraiment touché la relation entre les deux synthèses du temps. Pourtant, avec cette idée bergsonienne, on entrevoit comment ces deux synthèses virtuelles se rapportent l'une à l'autre. Sous cette forme du passé dans l'état le plus contracté, il semble que la portée de la première synthèse se trouve de ce fait élargie jusqu'à le passé tout entier ; elle ne s'en tient pas horizontalement au monde présentiste, mais s'ouvre verticalement au passé pur. Par conséquent, à partir de cet élargissement opéré dans une dimension verticale, on peut imaginer le rapport entre ces deux synthèses du temps : l'opération contractante de la première synthèse fonctionne toujours, à ceci près qu'elle contracte tout le passé entier ; en sens inverse, le passé pur intègre les présents produits par la première synthèse, et de ce fait grandit sous la forme du fameux cône bergsonien¹³¹.

l'insaisissable progrès du passé rongant l'avenir ».

¹²⁹ Au sens spinozien de l'expression immanente.

¹³⁰ *DR*, p. 111.

¹³¹ Il ne faut pas confondre trois images du cône : Leibniz, Einstein, Bergson. À la fin de la *Théodicée*, Leibniz considère une pyramide dont la pointe est le monde actuel, l'actualité métaphysique, et les étages inférieurs autant de mondes possibles. En physique, le cône de lumière est une notion fondamentale de la relativité restreinte, permettant la distinction entre un événement passé, un événement futur et un événement inaccessible (dans le passé ou dans le futur). Chez Bergson, la thèse centrale de *Matière et mémoire* est résumée dans l'« image du cône » et c'est cette image que nous retrouvons chez Deleuze.

Néanmoins, cette conception de la deuxième synthèse du temps, en tant que passé pur, qui grandit sans cesse en intégrant dans lui-même les présents qui passent, me paraît un peu tirée par les cheveux. Je préfère au contraire intégrer la deuxième synthèse dans ma compréhension renouvelée de la première synthèse, sous le prisme de l'expression immanente. Comme je l'ai déjà suggéré un peu plus haut, le passé pur en général, *a priori*, que Deleuze appelle aussi le passé tout entier, joue un rôle similaire à celui du monde tout entier, de la substance unique ou du Dieu spinozien, dans le panorama 'expressif' de la première synthèse. Précisément dit, si on regarde chaque présent né comme une expression immanente du Dieu spinozien, ici, la deuxième synthèse en tant que passé tout entier correspond exactement à ce Dieu. Dieu ne peut jamais exprimer quelque chose directement de lui-même, mais ce sont toujours les êtres (les présents synthétisés) qui l'expriment, et parallèlement, ce passé pur, selon Deleuze, est « un passé qui ne fut jamais présent » mais qui est pré-requis pour le présent contractant, de ce fait, on peut jamais le connaître directement juste comme un « *précurseur sombre, invisible, insensible* »¹³², et c'est toujours *via* les contractions des présents que l'on éprouve son effet. Dans ce cas, le passé pur de Bergson est équivalent au Dieu spinozien, et les présents qui passent sont tout simplement les modes d'existence en tant que les expressions des attributs de Dieu. Dès que l'on met, de cette manière, en parallèle les deux synthèses du temps, au sens de l'expression immanente, on constate bien que, la deuxième synthèse du passé pur pourrait être précisément une description, sous un autre angle, de la première synthèse du présent. En effet, ces deux synthèses pourraient être la même opération mais seulement dans différentes problématiques et ainsi elles traiteraient les problèmes différents. Cette idée sur la mêmeté ou plutôt l'univocité de deux synthèses du temps, qui est très importante dans mon projet d'immanentiser et d'univociser les trois synthèses du temps, je vais la développer au fur et à mesure ultérieurement, car pour l'instant on passe au troisième paradoxe du passé pur.

¹³² DR, p. 156.

2.3.3 Le troisième paradoxe

« Le paradoxe de la préexistence complète donc les deux autres : chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, tout le passé coexiste avec le présent par rapport auquel il est passé, mais l'élément pur du passé en général préexiste au présent qui passe »¹³³.

Ici, également, si l'on comprend « préexister » au sens psychologique et diachronique, on buterait contre ce paradoxe : le passage du présent préexiste au présent même. Mais si l'on regarde, dans ce contexte, le présent comme une contraction de tout le passé dans l'état le plus contracté, cela implique nécessairement que le passé pur tout entier en tant que le contracté doive préexister au présent en tant que ce qui contracte. En bref, juste comme la condition préexiste logiquement et conceptuellement au conditionné, ici, entre l'élément pur du passé et le présent, il s'agit d'une préexistence 'logique' et 'conceptuelle' mais pas 'temporelle' au sens ordinaire, surtout pas 'diachronique' et 'psychologique'. Maintenant, on comprend mieux pourquoi Deleuze a dit au début, dans la métaphore du sol et du ciel, que la deuxième synthèse est le « fondement », le ciel, tandis que la première synthèse est la « fondation », la terre, et que cela est plus profond que ceci¹³⁴. Bien que, du point de vue de l'expression immanente, comme on vient de le voir, je ne sois pas tout à fait d'accord avec Deleuze, mais dans le contexte exact de ce troisième paradoxe, on voit clairement que le passé pur en général conditionne le présent, et de ce fait, le passé est relativement plus profond que le présent.

Reste encore une clarification à faire. Quand nous examinons ensemble ces trois paradoxes de Bergson, à première vue, ils apparaissent contradictoires l'un à l'autre : comment la contemporanéité, la coexistence et la préexistence peuvent-elles aller de compagnie ? En effet, elles ne sont pas dans le même cadre :

– La contemporanéité s'explique bien par le fait que le présent se présente toujours en passant, « se présenter » et « se passer » se complètent l'un et l'autre, car

¹³³ *DR*, p. 111.

¹³⁴ *DR*, p. 108. À part l'usage particulier de Deleuze de ces deux concepts, généralement dit, « fondation » porte le sens logique et scientifique, alors que « fondement » plutôt métaphysique.

« se présenter » sans « se passer » en même temps ne donne aucune présentation puisque la présentation a besoin par définition d'une démarcation ou d'une limite que donne « se passer », et à l'inverse, « se passer » sans laisser la moindre implication à « se présenter » perdra le sens de « se passer », et on se demandera pourquoi doit-on dire toujours que quelque chose se passe si rien ne se présente jamais.

– La coexistence concerne le fait que les deux synthèses du temps fonctionnent ensemble.

– La préexistence, comme l'on vient de dire, désigne la séquence logique et conceptuelle entre la condition et le conditionné.

2.3.4 Le quatrième paradoxe

En ce qui concerne le quatrième paradoxe, à savoir 'le passé coexiste avec soi' ou 'avec *soi-même*'¹³⁵, si on conçoit ce passé toujours comme le passé au sens commun dans une relation diachronique ou chronologique avec le présent actuel, sa coexistence avec *soi-même* reste bien paradoxale — comment le passé peut être le passé par lui-même et en lui-même sans se définir par sa relation avec le présent ? Pourtant, si on pouvait comprendre ce passé comme le passé pur, en tant que *tout* entier, seule substance, Dieu spinozien, ce paradoxe se dissiperait. Évidemment, la 'seule' substance ne peut qu' 'exister' et 'coexister' avec elle-même, ce qui est presque une tautologie. Alors qu'en est-il du présent ? Les présents ne sont pas autre chose que l'auto-expression de cette seule substance, de ce passé pur : comme Deleuze l'a dit, « si fortes soient l'incohérence ou l'opposition possibles des présents successifs, chacun d'eux joue « la même vie » à un niveau différent »¹³⁶. Ici, « la même vie » est justement le passé pur, qui coexiste avec *soi-même*, tandis que chaque présent 'exprime' ce passé pur de façon singulière. En ce sens, le passé pur est précisément l'Être univoque ou la Vie univoque. Ainsi, on comprend la métempsychose mystérieuse, que mentionne Deleuze, touchant ce paradoxe :

¹³⁵ DR, p. 112. L'italique est de Deleuze.

¹³⁶ DR, p. 113.

« Et ce que nous disons d'une vie, nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône. Ce qu'on appelle métempsychose... »¹³⁷.

Si on insistait sur l'univocité de ce passé pur en tant qu'Être univoque, la 'métempsychose' n'aurait pas lieu seulement entre un philosophe ou un porc, un saint ou un criminel, mais elle arriverait à tout, à tous les présents actuels. Chaque présent est de fait la métempsychose de tous les autres présents parce que tous les présents 'jouaient le même passé', 'la même Vie', à savoir l'Être univoque. Comme telle, la 'métempsychose' est simplement une manière vivante de représenter la relation 'univoque' parmi tous les présents.

En somme, pour tous ces quatre paradoxe, si l'on peut, d'un côté, bien distinguer le passé pur, comme une synthèse passive du temps, du passé psychologique et diachronique, à savoir, représentatif, et d'un autre côté, comprendre les termes temporels dans le sens opérationnel ou plutôt 'expressif' mais pas littéralement diachronique, les paradoxes exposés par Deleuze se défont.

A la fin de cette élucidation des paradoxes, nous essayons de revenir sur la métaphore du ciel et du sol concernant respectivement la deuxième synthèse comme fondement et la première synthèse comme fondation. En effet, cette métaphore qui a l'air un peu mystérieuse pourrait mieux se comprendre du point de vue de l'expression immanente de Spinoza : nos habitudes terrestres sont simplement l'expression du ciel, qui ne s'en tient pas littéralement à la partie de l'espace qui se trouve au-dessus de la tête d'un observateur terrestre ou celle que l'horizon limite. Néanmoins ce ciel implique le cosmos entier, et ainsi serait identique au Dieu spinozien, à savoir, le monde entier en soi. C'est-à-dire, la fonction de la terre (1^{ème}

¹³⁷ DR, p. 113.

synthèse) est une expression immanente de tout cosmos céleste entier (2^{ème} synthèse) et l'existence de la vie terrestre est une mode d'existence qui exprime de façon immanente des attributs du Dieu céleste. Ce qui importe ici n'est pas l'image divine de Dieu et sa domination qui serait même sans doute absolue (la transcendance) qui nous rappelle plus ou moins le sentiment religieux, mais la relation de l'expression immanente entre le sol et le ciel où le sol exprime le ciel ou le ciel s'exprime *via* le sol de manière immanente, ce qui nous éclaire, dans la perspective de l'expression spinozienne, la relation expressive un peu éclipsée conceptuellement entre les deux synthèses du temps.

2.4 Revenir à Bergson

2.4.1 Psychologisme ambigu

La deuxième synthèse du temps de Deleuze est inévitablement et étroitement liée au concept de *mémoire* de Bergson. Même s'il ne s'agit pas exactement de la même chose, on pourrait pourtant bien profiter d'un retour bref, *via* Deleuze, à ce concept, notamment pour mieux comprendre et dévoiler la même logique de l'expression immanente cachée à l'arrière-plan des deux synthèses du temps.

Le concept de 'mémoire' chez Bergson est situé dans la problématique de la relation entre le passé pur et le présent¹³⁸, et la 'mémoire', en tant que le passé pur, est la coexistence virtuelle à l'égard du présent. Au lieu de faire émerger la relation immanente entre le passé et le présent, Bergson tente avant tout de distinguer les deux. « Entre la matière et la mémoire, entre la perception pure et le souvenir pur, entre le présent et le passé, il doit y avoir une différence de nature... »¹³⁹. Bergson les distingue dans un contexte ontologiquement explicite et il ne veut pas que l'on confonde « l'Être » avec « l'être-présent », car selon lui, le passé équivaut au monde

¹³⁸ Notons que le présent ici chez Bergson désigne plutôt le présent bien actuel ou actualisé (le présent représentatif), et il n'implique pas tout à fait le présent comme une synthèse du temps de Deleuze (le présent sub-représentatif). Ou bien ce présent comprend les deux mais il oscille entre les deux, surtout dans la version bergsonienne réglée par Deleuze.

¹³⁹ B, p. 49.

en soi en tant que l'Être, tandis que le présent n'en est que l'actualisation provisoire. Qui plus est, précisément dit, le passé est « inutile, inactif et impassible, et il EST », alors que le présent, « il n'est pas, mais il agit », et « son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile »¹⁴⁰. Tout cela reviendrait encore une fois à notre discussion sur l'expression immanente, si l'on pouvait comprendre le passé ici exactement comme la seule substance au sens spinozien, à savoir l'Être ou Dieu, et concevoir les êtres-présents comme équivalents aux modes d'existence, expressions immanentes dont le sens univoque est juste le passé pur en tant que l'Être en soi ou Dieu. Le passé ne peut se montrer par lui-même comme il est, mais il s'exprime *via* les micros-présents, en raison de son inutilité, de son inactivité et de son impassibilité, juste comme Dieu ne nous donne pas son 'visage' comme il est, mais au travers des présents expressifs ou mieux de l'expressivité des présents. Et ainsi, le problème de la coexistence entre le passé et le présent devient celui de la relation de l'expression immanente et celui du processus de la différenciation expressive.

Il est vrai que dans *Le Bergsonisme* le passé joue un rôle ontologique de façon plus manifeste que dans *Différence et Répétition* : en plus d'éclaircir la distinction entre le passé ontologique et le présent non-ontologique mais psychologique, c'est aussi et notamment pour se soustraire au psychologisme. Méthodologiquement ce n'est pas pour balayer le discours psychologique, ce qui est presque impossible, puisque l'on a de toute façon à revenir de temps en temps au fait ou à l'expérience psychologique, mais quand il s'agit du passé pur en tant que condition de l'expérience, on doit éviter autant que possible la contagion des implications psychologiques, sinon on tombera dans le psychologisme que l'on a tenté d'esquiver. Autrement dit, quand il s'agit du processus ontologique de la genèse du présent, il faut surtout se méfier des présuppositions psychologiques. À plus forte raison, la 'mémoire' en question, capitalisée quelquefois par l'auteur, ne revient pas du tout à la mémoire psychologique du sens commun, mais en revanche elle est la condition nécessaire de cette dernière. Ce qui compte ici, à l'arrière-plan de l'expérience phénoménale, c'est

¹⁴⁰ B, pp. 49-50.

le processus ontologique du monde en soi, qui la donne sans cesse comme produit ou comme effet. Bien sûr, ici la signification ontologique de la mémoire bergsonienne ne ressemble pas à celle de l'ontologie typique et classique, car elle n'implique pas l'infrastructure traditionnelle de l'objet, de la propriété et de la relation, mais fonctionne en conditionnant toute l'expérience du présent.

Même si Bergson a essayé de se soustraire au psychologisme, d'après la manière courante de l'interpréter, à mon avis, il reste cependant toujours en question de savoir s'il a vraiment réussi à le faire. Cette attitude ambiguë, on pourrait la constater *via* un texte célèbre de Bergson sur la recherche d'un souvenir qui nous échappe :

« ...nous avons conscience d'un acte *sui generis* par lequel nous nous détachons du présent pour nous replacer d'abord dans le passé en général, puis dans une certaine région du passé : travail de tâtonnement, analogue à la mise au point d'un appareil photographique. Mais notre souvenir reste encore à l'état virtuel ; nous nous disposons simplement ainsi à le recevoir en adoptant l'attitude appropriée. Peu à peu, il apparaît comme une nébulosité qui se condenserait ; de virtuel il passe à l'état actuel... »¹⁴¹.

Deleuze, à la suite de Bergson, a essayé d'éclaircir ce texte en disant qu'il ne faut pas l'interpréter de façon psychologique. Selon Deleuze, cet acte est « *sui generis* » parce qu'il consiste à faire un « véritable *saut* », un saut dans le passé pur. C'est dire qu'il s'agit d'un saut ontologique qui ne vise pas à tel ou tel passé comme un contenu psychologique mais se déplace d'emblée dans le passé en général en tant qu'« un élément ontologique, un passé éternel et de tout temps, condition pour le « passage » de tout présent particulier »¹⁴². Pourtant, cet acte ne peut pas porter un sens ontologique simplement parce que l'on le définit délibérément et artificiellement comme un « véritable » saut « *sui generis* » qui descend dans le passé en soi. À mon avis, chercher un souvenir qui nous échappe, selon la description de Bergson plus

¹⁴¹ Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896, PUF, p. 144.

¹⁴² *Ibid.*, p. 51.

haut, est avant tout d'une tâche psychologique : retrouver le souvenir qui était avec nous au moment où il est né mais qui après s'est écarté de nous. Ce n'est pas simplement qu'un présent passe ou tombe dans le passé, ce qui est un processus purement passif, mais que ce présent est censé *sauter*, *replacer*, et après *tâtonner*, et même *adopter* l'attitude appropriée, ce qui compte bel et bien pour une série d'opérations actives et complexes. Quoique l'on essaie de défendre que cela n'est pas psychologique, cela implique néanmoins des opérations ou processus inévitablement psychologiques. À tout le moins, cette description provoque une impression de mélange d'un processus psychologique avec un processus ontologique, notamment au niveau du langage, car elle tente originellement de montrer un fonctionnement ontologique mais finit par retomber parmi les discours psychologiques.

Cette idée d'un « saut » semble aussi un peu étrangère ou inaccoutumée à Deleuze, seulement ce n'est pas l'implication vraisemblablement psychologique qui le dérange mais plutôt la question générale de l'incohérence possible chez Bergson : car Bergson, dans sa propre problématique de recherche, préfère tout à fait la 'continuité', alors que ce « saut » presque kierkegaardien compte bien pour une 'discontinuité'.

En réalité, le nœud du problème ne réside pas vraiment et seulement dans les verbes ou les discours psychologiques, ni dans la discontinuité de ce saut, mais plutôt dans la *direction* de ce mouvement de recherche : du présent au passé, du conditionné à la condition. Précisément dit, pourquoi ce « saut *sui generis* » est-t-il aussi inmanquablement une stigmatisation de la psychologie, parce que la direction de ce saut implique à la direction de la réflexion, d'une réflexion qui compte re-venir à et re-chercher quelque chose se trouvant dans un processus ontologique. C'est exactement ce préfixe malchanceux et illusoire, « re », qui contamine la pureté immédiate du passé ontologique. Même si Bergson a dit plusieurs fois « d'emblée » dans *Matière et Mémoire*, cependant ce préfixe, qui sort illusoirement et artificiellement du domaine ou du processus ontologique, rendra vain cet effort de correction, car cette direction à partir de la conditionné à la condition n'est sans doute pas une direction ontologiquement originaire.

En plus, ce « saut » a non seulement donné le rôle d'initiative au présent psychologique, mais aussi confère à ce présent une place ontologiquement réelle, sinon d'où le saut s'effectue-t-il ? Est-ce une fantasmagorie ? Hallucine-t-on un saut ? Ou bien s'agit-il d'un saut inexistant ? Non, le présent psychologique devient ici le présent ontologique, ce qui contredit la distinction que Bergson vient de faire entre le passé ontologique et le présent psychologique (donc non-ontologique). Cela revient encore une fois au paradoxe concernant le présent : d'un côté, le présent est différent par nature du passé pur ontologique, d'autre côté, le présent équivaut au passé tout entier dans un état le plus contracté, ce qui implique la même nature du passé.

Nous avons déjà déchiffré les quatre paradoxes en distinguant le présent et le passé, en tant que deux synthèses transcendantales du temps, et le présent et le passé, qui sont psychologiques et diachroniques. Ici, cette stratégie fonctionne toujours. Il y a le présent transcendantal et ontologique comme synthèse du temps d'un côté, et d'un autre côté il y a aussi le présent actualisé et psychologique. Bergson n'a pas vraiment voulu faire remarquer le côté transcendantal et ontologique du présent, car évidemment il tient à l'ontologie de la 'mémoire', du passé pur. Toutefois, avec la première synthèse du temps de Deleuze, on discerne clairement le sens transcendantal du présent, et de plus, dans le paradoxe en question de Bergson, le présent en tant que l'état le plus contracté du passé implique sa même nature ontologique que le passé. Eu égard à cela, il vaut mieux que le « saut » soit effectué par le présent transcendantal, mais pas par celui qui est psychologique. Pourtant, Bergson les a mélangés un peu : il a, plus ou moins implicitement, donné un rôle ou un vêtement transcendantal et ontologique à ce présent, mais lui a assigné des tâches psychologiques : chercher un souvenir psychologique perdu en pénétrant la 'mémoire' ontologique. Deleuze l'a même défendu en disant que « on saute dans le passé comme dans un élément propre »¹⁴³, mais c'est seulement « comme » sauter dans un élément propre, ce n'est qu'une analogie, car si une chose est toujours en elle-même, elle n'a pas besoin d'un

¹⁴³ B, p. 51.

saut vers elle-même, qui serait dépourvu de sens. C'est encore une fois une personnification psychologique qui vise à être le processus ontologique en le décrivant de façon psychologique et humaine.

En réalité, ce mélange délicat du présent transcendantal et du présent psychologique ne survient pas seulement chez Bergson, mais plus ou moins aussi chez Deleuze – que l'on se souvienne du problème du « passage du temps » que Deleuze attribue au présent transcendantal en tant que la synthèse du temps, alors que de fait il s'agit plutôt du présent psychologique. En outre, même si Deleuze a explicitement distingué les deux synthèses du temps en disant que la première est « empirique » tandis que la deuxième est « transcendantale »¹⁴⁴, chez lui le présent, la première synthèse nécessite tout bonnement un processus transcendantal et un sens ontologique aussi, même de manière très particulière, notamment quand on regarde la synthèse du présent également comme un processus de problématisation et d'autodifférenciation de l'indifférencié au différencié, qui rend l'expérience possible. De toute façon, si l'on ne clarifie pas ce mélange bien épineux, on patauge inévitablement dans l'eau trouble du psychologisme.

Cela ne revient pas à dire que l'on ignore l'opération psychologique ou l'effort épistémologique. Aucunement. On admet bien qu'en réalité on commence souvent avec tel ou tel problème actuel plus ou moins pratique, — « comment faire ceci ou cela ? », « pourquoi ça ne fonctionne pas ? », « qu'est-ce qui se passe ? », — qui implique à la fois l'état psychologique et les questions épistémologiques. Cependant quand on vise le niveau de la condition transcendantale (le niveau virtuel), on ne peut pas toujours s'ancrer dans le cadre et le contexte psychologiques, ce qui revient à un travail ingrat qui confond le champ du conditionné et de la condition, du transcendantal et de l'empirique.

Ce n'est pas non plus dire que la relation entre la condition et la conditionné, entre le virtuel et l'actuel, soit unilatérale. Chez Deleuze, il y a la 'contre-effectuation' qui s'opère en direction à l'inverse de celle de l'actualisation. Mais cette

¹⁴⁴ *DR*, p. 110.

contre-effectuation n'est ni psychologique ni épistémologique. Elle est une affirmation pure et inconditionnelle, à savoir l'« *amor fati* », ce qui veut dire, d'une façon personnifiée, l'affirmation absolue de tout ce qui arrive, quoi que ce soit qui arrive ou de quoi qu'il s'actualise. Et si l'on enlève ce voile de personnification de l'*amor fati*, cette contre-effectuation est justement l'auto-affirmation de la transformation du monde en soi, et aussi juste comme ce que l'on a déjà dit dans la première synthèse, l'intervalle entre deux expressions, la respiration du chaos, à ceci près entre deux actualisations, entre deux auto-transformations, se positionne une auto-affirmation absolue, une insistance intransigeante ou le désir pur de s'initialiser sans cesse à nouveau¹⁴⁵. Cela s'apparente aussi bien à l'état, concernant la contre-effectuation que décrit Sauvagnargues, de « n' (être) pas dissous dans son effectuation »¹⁴⁶, où « n'être pas dissous » équivaut à l'auto-affirmation pure en tant que l'intervalle ou la fatigue entre les effectuations, ce faute de quoi il devient dissout. Concrètement dans l'exemple de l'événement de Mai 68, Sauvagnargues explique qu'il « conserve la puissance d'un commencement », — je dirais plutôt « *recommencement* », — « quelle que soient ses suites et ses conséquences »¹⁴⁷, et cette puissance inconditionnelle d'un recommencement revient à ce que je dis de la « ré-initiation éternelle ».

Je ne voudrais pas me focaliser obstinément sur le choix des termes de Bergson, mais ces verbes (*sauter*, *replacer*, et après *tâtonner* et même *adopter* l'attitude appropriée), qui impliquent concrètement les activités psychologiques, produisent tout de même des malentendus, quand il s'agit de décrire le processus ontologique. Même si l'on a éclairci tout le temps son caractère non psychologique, on a toujours l'impression à la fin que c'est un processus plus ou moins similaire de celui qui est psychologique. Sous cet aspect, entre le passé pur et le présent, existe une relation psychologique, surtout si l'on tient compte de la direction inversée de ce mouvement (acte), de présent à passé, de conditionné à condition. En fait, on ne peut jamais être

¹⁴⁵ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 99. Sauvagnargues met l'accent sur cette « contre-effectuation » comme l'insistance du virtuel dans l'actuel, ce qui est entièrement compatible avec notre analyse.

¹⁴⁶ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 349.

¹⁴⁷ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, *op. cit.*, p. 349.

assez prudent de ne pas identifier la condition avec le conditionné sous n'importe quelle forme, car la véritable relation, à savoir la relation ontologique, entre la condition et le conditionné, n'est pas une relation d'identité, mais plutôt une relation expressive et univoque : la condition s'exprime *via* le conditionné et le conditionné exprime la condition.

Ici, je voudrais encore une fois mettre l'accent sur le fait que si l'on pouvait choisir « expression », à savoir l'expression immanente, au lieu des mots impliquant les opérations psychologiques, pour expliquer la relation dynamique et réciproque entre le passé et le présent, des paradoxes et même des contradictions deviendraient superflus. Qui plus est, avec l'idée de l'expression immanente, on se dépêtré des enchevêtrements de l'implication psychologiste. Bergson conçoit notre souvenir et notre effort psychologique de chercher un souvenir perdu comme une série d'activités, ce qui nous dévie d'une véritable élucidation par l'analogie psychologique. Par rapport à son idée de « l'élan vital » en tant que le processus de différenciation, cette idée d'un 'saut *sui generis*' est apparemment énergique mais relativement un peu vague et ambigu. Au lieu de regarder le souvenir comme un effort actif, *sauter* dedans, *se déplacer*, *tâtonner* et *se focaliser*, pourquoi ne pas le concevoir comme un effet ou un résultat provisoire du processus de l'auto-transformation du passé lui-même, comme ce que le passé pur s'exprime *via* des présents ?

En bref, cette idée d'un « saut », — même si Bergson et Deleuze le définissent par la force comme un saut qui saute immédiatement dans lui-même, — implique nécessairement une *distance* dichotomique, qu'elle soit immédiate au sens de « d'emblée », entre le présent et le passé, ou voire même une distance qui installe une dichotomie entre d'une part l'esprit comme le présent psychologique et d'autre part le monde ontologique en soi. Cela ne vaut pas vraiment la peine pour Bergson de faire une telle histoire d'un saut qui revient secrètement à la dichotomie de l'esprit et du monde pour nous montrer un processus ontologique, puisqu'il a déjà le concept de l'image qui tente de surmonter cette dichotomie embarrassante¹⁴⁸. Pourtant, en

¹⁴⁸ Notamment aujourd'hui, alors qu'Einstein a décloisonné l'espace et le temps avec sa transformation conceptuelle, et que même la neuroscience essaie d'abolir la distinction épineuse de la dualité entre le corps et

dernière instance, Bergson veut élucider et souligner l'importance ontologique du passé par rapport au présent psychologique, mais cette distinction pose par contre un problème de dichotomie qui est aussi un problème sérieux. On devrait admettre que Bergson y a bien pris garde, parce qu'en effet, il a introduit ensuite un paradigme assez pragmatique pour décrire la relation entre le présent et le passé, et cette perspective pragmatique ou pragmatiste que l'on peut assez facilement soutirer de son énonciation, à mon avis, est compatible avec l'idée de l'expression immanente. Et c'est aussi *via* cette tactique implicitement pragmatique que la direction inverse et discutable sera corrigée.

2.4.2 Plus pragmatique que psychologique

En réalité, dans son analyse de la recherche d'un souvenir qui nous échappe, Bergson a donné la préférence à une perspective plus ou moins pragmatique sur une perspective psychologique. Cela ne veut pas dire que Bergson est bel et bien pragmatiste, mais au travers de sa critique, de son attitude explicite, à l'égard du psychologisme et de son énonciation concernant la relation entre le passé ontologique et le présent de l'action, on entrevoit bien un certain voisinage du pragmatisme.

Se souvenir d'un souvenir perdu, ne consiste pas, comme il semble au sens commun, en une activité psychologique, tant consciente qu'inconsciente, qui assume les souvenirs intacts conservés dans un endroit imaginaire et se trouve en bonne position de les tirer comme s'ils étaient chaque fois disponibles — tout ce qui implique réellement l'idée augustinienne de la vérité absolue et représentative du souvenir. Sous cette illusion psychologique, fonctionne en effet un processus ontologique du passé lui-même conditionnant les présents psychologiques. C'est un léger dommage que Bergson décrive parfois ce processus en le mélangeant avec la description psychologique, pourtant il est certain qu'il vise toujours le rôle ontologique du passé pur et son auto-transformation.

l'esprit, il ne serait pas du tout rentable pour nous de céder aux sirènes du romantisme, même dans une mesure infinitésimale, de ce cloisonnement nostalgique.

Selon Bergson, on ne ‘saute’ pas simplement dans le passé en général, mais aussi « dans telle ou telle région, c’est-à-dire à tel ou tel niveau, que nous supposons dans une sorte de Réminiscence correspondre à nos besoins actuels »¹⁴⁹. Sans compter la subdivision du passé pur de telle ou telle région ou tel ou tel niveau, qui nous rappelle de la fameuse métaphore du cône, ici il importe de porter l’attention sur « nos besoins actuels », qui implique des postures des actions actuelles et concrètes. C’est-à-dire les positions de ‘régler’ tel et tel problème concret, mais pas la posture de ‘connaître’, de la recherche psychologique, tentant d’obtenir ou arriver à la réalité préexistante du souvenir perdu. Les besoins actuels sont pluriels juste comme les problèmes divers que l’on rencontre, et ils correspondent aux différents cas actuels, tandis que la posture de connaître, tant la réalité que la vérité¹⁵⁰, revient à la position unique et elle assume illusoirement une direction pure de l’esprit intellectuel et psychologique vers une réalité bien faite et éternelle.

Ce qui importe le plus, c’est de comprendre l’état du présent en fonction d’un mode pour résoudre tel ou tel problème, à savoir les présents peuvent être très diversifiés en vertu de ses problèmes différents. En d’autres termes, on ne se remémore pas seulement et purement pour tirer un souvenir sans aucun but, sans répondre à aucun problème, et il n’y a pas ce genre de souvenir qui revient bien au présent mais pas pour régler tel ou tel problème. En outre, ce genre de souvenir, qui se trouve immuablement dans sa propre grille et en sort suivant l’ordre idéal sans se modifier le moindre du monde, n’existe pas. De même, il n’y a pas de présent purement orienté envers la réalité immuable d’un souvenir quelconque, puisqu’il n’y a pas du tout une réalité statique et éternelle comme telle. Mais cela ne veut pas dire qu’il n’y ait pas effectivement de présent psychologique qui tente de connaître telle et telle réalité, pour chercher tel et tel souvenir qui nous échappe, retrouver telle et telle image ou trace qui était mais disparue, à ceci près que ce genre de présent psychologique va tout bonnement naître *après* le processus de la problématisation

¹⁴⁹ B, p. 58. Pour se distinguer d’un processus psychologique, Bergson a choisi le mot « Réminiscence » et accentué ce mot en capitalisant l’initial.

¹⁵⁰ Cf. Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 727, et « Vérité et réalité » sur le pragmatisme de William James, 1911, par Bergson (Préface à William James) in *Sur le pragmatisme de William James*, PUF, 2011. Bergson tient bien entendu à la différence entre la « réalité » et la « vérité », mais cette différence ici ne pose pas de problème.

transcendantale. Il tombe dans la catégorie du conditionné, mais pas celle de la condition — le processus ontologique de la problématisation qui rend le présent psychologique possible.

On voit alors encore une fois ici la distinction entre deux genres de présents : d'un côté, le présent problématisant, qui se trouve immanent dans (ou avec) le passé pur en tant que le monde en soi – ce présent transcendantal fait une partie indispensable du processus de la problématisation d'un point de vue de ce présent lui-même, ou en sens inverse, il fait partie du processus de l'auto-transformation du passé pur d'un point de vue du monde en soi ; d'un autre côté, le présent actuel ou psychologique qui est né comme un résultat ou un effet de ce processus productif. Il ne faut surtout pas les confondre : le premier présent équivaut effectivement, à mon avis, à la première synthèse du temps qui joue un rôle transcendantal et génétique, tandis que le deuxième présent est justement le présent représentatif qui passe psychologiquement dans la mémoire psychologique.

C'est juste dans ce sens de « régler le problème » ou au sens de « problématisation » que l'on a dit que Bergson a essayé de surmonter le psychologisme. En distinguant, à maintes reprises, conceptuellement et catégoriellement les deux genres de présent, à savoir le présent transcendantal et celui qui est actuel et psychologique, j'espère que les contresens, les malentendus et les paradoxes engendrés par cette confusion seront écartés. En effet, on n'a pas inféré ce côté pragmatique du « problème » du présent seulement au travers de cette citation dans *Matière et Mémoire*, il y a aussi d'autres énonciations similaires dans cette œuvre, et d'ailleurs, l'idée de l'élan vital dans *L'Evolution Créatrice*¹⁵¹ implique également la solution des problèmes d'adaptation aux nouvelles circonstances. C'est aussi justement dans ce sens de « problème », d'« agir pour régler un problème » que j'ai tendance à concevoir cette perspective comme assez pragmatique. Mais il me faut de toute façon insister sur le fait que je n'entends certainement pas ici une définition précise du pragmatisme qui concerne la relation exacte entre la vérité, la proposition

¹⁵¹ Bergson, *L'Evolution Créatrice*, Paris, PUF, 1907, chapitre I.

et l'action, car même Bergson a insisté sur le fait que la vérité pouvait être immuable¹⁵².

En bref, d'un point de vue actuel, un présent psychologique croit chercher un souvenir dans sa propre mémoire, alors que d'un point de vue transcendantal, un présent transcendantal problématise un problème et le passé pur se transforme en répondant à ce problème transcendantal et virtuel – ainsi naît un présent psychologique actuel comme un résultat ou une solution. De plus, il ne s'agit pas de deux côtés parallèles, mais d'un conditionnement de l'empirique par le transcendantal : le transcendantal précède conceptuellement et logiquement l'empirique, en direction de la genèse.

2.4.3 Pousser jusqu'à l'immanence

En séparant les deux genres de présents, transcendantal (sub-représentatif, virtuel) et psychologique (représentatif, actuel), nous avons pu combattre le spectre du psychologisme, et même celui de la coloration psychologique attachée sans doute à la notion de « problème ». Cependant il ne suffit pas encore de dévoiler la véritable relation entre le passé transcendantal et le présent ici aussi transcendantal, à savoir la relation entre les deux synthèses du temps. De ce fait, je préfère déplacer encore plus fortement la force de séparation entre ces deux présents, en intériorisant le présent transcendantal dans le passé pur. En vérité, dans une certaine mesure, Bergson l'avait déjà fait. Quand il dit que le présent n'est pas autre chose que le passé pur dans l'état le plus contracté, ici le présent n'est rien d'autre que le présent transcendantal que l'on a explicitement distingué du présent psychologique, et ainsi, ce présent transcendantal n'est pas en dehors du passé pur mais c'est une expression immanente et contractée du passé pur. Qui plus est, la problématisation du présent transcendantal est juste une expression immanente de l'auto-transformation du passé pur, et s'il y a une relation entre le présent et le passé, elle doit être, sans aucune exception, toujours engendrée par le plan immanent que partagent le présent et le passé. Malgré le fait

¹⁵² Cf. Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 727, et « Vérité et réalité » sur le pragmatisme de William James, 1911, par Bergson (Préface à William James) in *Sur le pragmatisme de William James*, Paris, PUF, 2011.

que Deleuze et Bergson n'aient pas explicitement mis l'accent sur le rôle pragmatique de ce « problème » qui implique le plan immanent, et de plus et particulièrement, qu'ils n'aient pas distingué les deux genres de présents, Deleuze, lui, a quand même dit de façon limpide que « de toute manière on voit la révolution bergsonienne : nous n'allons pas du présent au passé, de la perception au souvenir, mais du passé au présent, du souvenir à la perception »¹⁵³. Mais cela revient exactement à ce que l'on mette le présent et le passé sur ce plan immanent et que se corrige la direction fautive du présent au passé.

Evidemment, le présent est à la fois psychologique et transcendantal. Bergson, et même Deleuze trahissent une tendance inconsciente à regarder le présent de façon un peu générale et vague de deux côtés catégoriellement différents, alors pourquoi insisté-je avec intransigeance, pour les séparer à un point aussi extrême, et pousser le présent transcendantal jusqu'à un plan immanent où il va de pair avec le passé transcendantal mais répudie le présent psychologique du côté de l'actualité? La raison ou la réponse, il me semble, est déjà manifeste dans l'énoncé de cette question même, et à mon avis ce n'est qu'une question de 'moment' : c'est le moment de penser comment la condition conditionne le conditionné, à savoir comment le transcendantal conditionne l'empirique. Donc en ce moment, si l'on s'embourbe toujours dans la parenté superficielle entre le présent transcendantal et le présent psychologique et que l'on unit ces deux dans le présent général et unifié, seulement et intuitivement parce qu'ils partagent le même terme « présent », on se trouverait toujours coincés dans la catégorie du phénomène psychologique et on tomberait inévitablement à nouveau dans la catégorie du conditionné mais pas du tout celle de la condition à laquelle on a tenté à parvenir. Autrement dit, si l'on ne les sépare pas, on reste toujours aveugle dans l'actuel quand l'on croit se plonger dans le virtuel¹⁵⁴. De plus, ce qui est le pire, la logique de l'actuel et du sens commun va contaminer et se projeter sur la logique du virtuel, ce qui implique une identification dangereuse entre la condition et le conditionné, surtout d'un point de vue du conditionné. Deleuze lui-même a aussi fait

¹⁵³ B, p. 60. Cela revient bien à la direction ontologique de l'auto-transformation du passé pur, opposée à celle de la recherche psychologique.

¹⁵⁴ Fabrice Louis et Jean-Pierre Louis, *La philosophie de Raymond Ruyer*, Vrin, 2014, pp. 19-22.

une critique similaire, quand il s'agit de la réminiscence de Platon, de la confusion et du mélange du fondement et de ce qu'il fonde : « c'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux »¹⁵⁵. Cependant, ici réside toujours le même danger de mélanger le présent conditionnel et le présent conditionné. De fait, la distance entre les deux présents, transcendantal et psychologique, n'est pas plus petite que celle entre le passé transcendantal et le présent psychologique, car le présent et le passé transcendants servent, ensemble tous deux, de condition virtuelle du présent psychologique en tant que conditionné.

2.4.4 Dramatisation immanente vs. Schématisation transcendantale

A travers cette distinction catégorielle sur laquelle insiste l'esprit immanent, on constate aussi bien comment la « dramatisation » de Deleuze, inspiré par Nietzsche, a résolu ou plutôt dépassé les problèmes de la « schématisation » de Kant.

Le 'transcendantal' chez Kant n'est pas vraiment transcendantal, dans la mesure où, en effet il revient à une structure transcendantale du sujet, parce qu'il a non seulement mis « l'expérience actuelle » à l'extérieur de la structure déterminante du sujet, mais a aussi exclu « la sensibilité réceptive », à savoir la sensibilité transcendantale et génétique (dans un sens passif chez Deleuze), en dehors de cette structure absolument supérieure du sujet. De ce fait, non seulement l'expérience actuelle est déterminée extérieurement par cette structure pure du sujet, mais l'effet ou le produit de la sensibilité transcendantale est aussi décidé par l'Idée dominante de ce sujet. Le processus réel et immanent se réduit ainsi à la détermination transcendantale du possible.

Quand on place cette disposition kantienne devant le prisme deleuzien concernant les deux genres de présents et la relation immanente des deux synthèses du temps, on voit que chez Kant, la différence, entre le présent psychologique (actuel) et le présent transcendantal en tant que la sensibilité réceptive chez Kant, n'est pas

¹⁵⁵ DR, p. 119.

catégorielle, car ils tombent dans la même infériorité à l'égard de la structure suprême du sujet. Ce sujet, avec ses Idées déterminantes, réorganise la sensibilité réceptive et ainsi de suite détermine notre expérience. Dans ce cas, non seulement la sensibilité n'est pas productive, — pour cette raison Kant la nomme simplement « réceptive »¹⁵⁶, alors que chez Deleuze, cette sensibilité transcendantale est bel et bien productive en tant qu'elle contracte ; mais chez Kant cette sensibilité est aussi hiérarchiquement inférieure à la structure souveraine du sujet et ses Idées. De la sorte, la schématisation de Kant présuppose réellement la structure souveraine du sujet ou ses Idées comme une domination transcendante, ce qui fait non seulement de la relation entre l'expérience possible et la structure du sujet une relation transcendante, mais rend aussi transcendante la relation entre la sensibilité soi-disant transcendantale et cette structure du sujet.

À la lumière de ces distinctions deleuziennes, on voit que la première transcendance est catégorielle puisqu'elle s'incarne dans l'extériorité entre le virtuel et l'actuel, si on regarde la structure du sujet comme le virtuel et l'expérience possible comme l'actuel ; tandis que la deuxième transcendance, plus délicate, s'incarne dans une souveraineté hiérarchique à l'intérieur du virtuel. Comme telle, la schématisation kantienne subit effectivement une logique transcendante sans être capable de donner la justification pour cette domination souveraine. En revanche, la dramatisation de Deleuze implique avant tout un plan immanent où se trouvent deux instances transcendantales, à savoir « la réalité virtuelle de l'Idée »¹⁵⁷ et le présent dynamique et génétique. Ces deux instances, suivant notre discussion ci-dessus, reviennent aux deux synthèses passives du temps. En plus, sur ce plan immanent, si l'on insistait à fond sur la rigueur de l'immanence, il ne devrait y avoir pas vraiment de hiérarchie entre ce qui sont transcendants et virtuels, ce qui produirait paradoxalement la transcendance à l'intérieur du virtuel. En ce sens, même Deleuze, quand il s'agit de la corrélation entre les deux synthèses du temps, n'a pas pratiqué rigide-

¹⁵⁶ DR, p. 117.

¹⁵⁷ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, op. cit., p. 216. Ici l'Idée n'est plus transcendante comme elle est chez Kant, mais transcendantale et immanente chez Deleuze et ainsi elle est flexible et fluide au lieu d'être fixe et universelle éternellement. On verra en fait plus clairement après la discussion sur la troisième synthèse du temps, qui complètera l'Idée en tant que la réalité virtuelle chez Deleuze.

l'immanence, si on tient compte du fait qu'il a d'une part poussé la première synthèse du côté de l'actuel et gardé la deuxième synthèse dans le cadre virtuel, et d'autre part, il a rendu la deuxième synthèse hiérarchiquement plus originaire comme un rôle du fondement par rapport à la première synthèse entendue comme la fondation. Ces deux 'séparations' presque catégorielles pourraient sans doute produire un conflit à l'égard de l'immanence.

Malgré cette imperfection conceptuelle de Deleuze relativement à l'immanence, à propos de la relation entre les deux synthèses du temps, son idée de la dramatisation, inspirée largement par Nietzsche, pratique radicalement l'esprit de l'immanence. Il se peut qu'il existe une ambivalence très nette à propos de mon attitude à l'égard de Deleuze et j'en suis tout à fait consciente. D'une part, je le critique de ne pas distinguer explicitement les deux présents catégoriellement différents et de souvent pousser la première synthèse du temps (le présent transcendantal/sub-représentatif) du côté de l'actuel, ce qui sépare les deux synthèses dans deux catégories : la deuxième transcendantale et virtuelle, la première actuelle. Comme telle, la relation immanente naturelle ou même intrinsèque entre les deux synthèses du temps en tant que deux processus transcendants devient opaque. D'autre part, cette critique, qui persiste dans ma recherche sur les synthèses du temps chez Deleuze, ne m'empêche pas de reconnaître ici l'immanence avantageuse et favorable dans la conception de la « dramatisation » chez Deleuze par rapport à la transcendance déguisée dans la conception de la « schématisation » de Kant. Ainsi, si j'ose me défendre un peu concernant l'ambivalence de mon attitude à l'égard de Deleuze, je dirais qu'elle n'aboutit pas vraiment à une contradiction théorique ou argumentative, mais au contraire, qu'elle revient à une attitude plutôt objective et prudente : quand il s'agit du passage du temps, Deleuze confond les deux présents, mais quand il s'agit de la dramatisation, Deleuze ne les confond pas.

La dramatisation, complètement différente de la schématisation kantienne, revient à un mouvement bilatéral : d'une part, la problématisation du présent transcendantal du point de vue de ce présent qui est virtuel, ce présent étant virtuel exactement dans ce sens de la fonction de problématisation ; d'autre part,

l'auto-transformation du passé transcendantal du point de vue de ce passé virtuel, et ce passé est virtuel exactement au sens de la fonction d'auto-transformation. De plus, ces deux mouvements sont immanents l'un à l'autre, ou plus correctement dit, ils partagent bien le plan immanent. Ils ne sont pas simplement réciproques, mais ils ne font qu'un même mouvement, au sens univoque en tant qu'expression immanente. C'est-à-dire qu'il n'y a pas vraiment de hiérarchie entre la problématisation du présent et l'auto-transformation du passé, car elles sont toutes les deux virtuelles et elles sont en effet le même mouvement de l'expression immanente de la seule substance, à savoir Dieu, au sens spinozien.

Quant au présent actuel et psychologique, ce n'est que l'effet actualisé de cette expression immanente et virtuelle. Deleuze a très bien distingué deux processus catégoriellement différents, l'un à l'intérieur du virtuel comme « différenciation », opération qui donne l'insistance indépendante du virtuel et l'autre entre le virtuel et l'actuel comme « différenciation », ou actualisation¹⁵⁸. Généralement dit, on ne conçoit pas la condition et le conditionné comme deux moments ponctiformes, mais comme deux sortes de processus : celui de la condition revenant au processus totalement à l'intérieur du virtuel, à savoir la problématisation du présent virtuel et l'auto-transformation du passé virtuel, qui équivalent en effet au processus de l'expression immanente ; celui du conditionné revenant au processus qui chevauche le virtuel et l'actuel, à savoir l'actualisation donnant l'effet de l'expression immanente. En termes spinoziens, la « différenciation » enveloppe la « différenciation » et la « différenciation » s'explique à partir de la « différenciation ».

Après ces réflexions conceptuelles, touchant l'esprit de l'immanence, entre plusieurs paires de catégories, – le transcendantal et l'empirique, le virtuel et l'actuel, la condition et le conditionné, l'intérieur et l'extérieur, la différenciation et la différenciation, l'enveloppement et l'explication, la dramatisation et la schématisation, etc., — se finit cette section, qui compte pratiquer l'immanence de façon radicale, par

¹⁵⁸ *DR*, p. 267, dans les propres termes de Deleuze : « Nous “appelons différenciation la détermination du contenu virtuel de l'Idée ; nous appelons différenciation l'actualisation de cette virtualité dans des espèces et des parties distinguées ». De fait, je critiquerai cette dichotomie entre différenciation et différenciation dans le troisième chapitre, mais sur un nouveau plan conceptuellement plus délicat et subtil.

une citation assez dense de Sauvagnargues à propos de « la dramatisation deleuzienne de l'Idée kantienne »,

« Le schème kantien convertissait la possibilité logique en réalité transcendante et assurait la compatibilité de la structure catégorielle avec les dynamismes spatiotemporels de l'intuition. Deleuze substitue la réalité virtuelle de l'Idée au possible seulement logique de l'analytique et conçoit le dynamisme non plus comme extérieur au concept, comme chez Kant, mais comme intérieur à l'Idée, déterminant réellement le surgissement du concept, la genèse de la pensée »¹⁵⁹.

Ce qui importe le plus ici, c'est la tactique qui consiste à interioriser 'les dynamismes spatiotemporels de l'intuition' à l'Idée, au concept, car c'est *via* cette interiorisation qu'un plan immanent se dévoile, et sur ce plan immanent, l'intuition comme synthèse passive n'est plus soumise à l'Idée transcendante. Pourquoi n'y a-t-il plus ici de soumission à la transcendance ? Parce que la transcendance, par définition, exige l'extériorité, ou elle se rend nécessairement à l'extérieur ce à l'égard de quoi elle est transcendante. Toutefois quand tout est interiorisé au sens immanent, la distance extérieure ou l'écart définitionnel que présuppose la transcendance disparaît, ainsi la transcendance elle-même devient impossible. Qui plus est, sans cette coloration transcendante, l'Idée n'est plus l'Idée universelle et éternellement fixe, mais devient « flexible » et même « fluide », sensible aux termes des expressions précaires. Chez Kant, elle est « régulatrice » au-dessus de tout et elle n'est pas « constitutive » du tout, en revanche, ici au sens de la dramatisation chez Deleuze, elle partage le plan immanent avec l'intuition constructive. De cette manière, elle devient plus proche du monde du chaos des forces qui ne cesse de produire et de se produire, qui donne la naissance et l'avortement presque au même temps, ce que l'on caractérise l'image d'apparition-disparition, ou il faut dire exactement qu'elle est déjà une partie

¹⁵⁹ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, op. cit., p. 216.

immanente du chaos et qu'elle ne sort plus le moindre de ce chaos pour être même le moindre transcendante.

2.5 La relation entre les deux synthèses du temps

Après toute cette discussion ci-dessus à la suite de l'analyse du concept de la 'mémoire' de Bergson en tant que la deuxième synthèse du passé pur dans notre contexte des synthèses du temps de Deleuze, on réalise que dissiper le psychologisme reviendra nécessairement à éliminer la transcendance. Dans mon propre texte, on a soutiré une dimension du « problème » de Bergson et de Deleuze, et ensuite on a essayé de concevoir le processus de la problématisation à partir d'une perspective pragmatique, ce qui nous facilite le fait d'entrevoir la logique immanente à propos de la relation entre les deux synthèses du temps. Concrètement dit, c'est seulement en distinguant les deux genres de présents catégoriellement différents, l'un transcendantal, virtuel et productif, l'autre empirique, psychologique et actuel, et en mettant le présent transcendantal/virtuel et le passé pur de compagnie sur le même plan immanent de l'expression que l'on échappe au caractère d'obstacle sans fin du psychologisme impliqué par le présent psychologique. De la sorte, se rectifie la logique génétique des synthèses du temps. En bref, après avoir arraché le voile indésirable du présent psychologique (actuel ou actualisé), on voit plus clairement la véritable relation immanente entre les deux synthèses du temps.

Avant d'entrer concrètement dans les différences entre les deux synthèses du temps, on conclut sommairement, en s'appuyant sur notre discussion, sur ce que sont finalement ces deux synthèses. En réalité, les deux synthèses du temps sont toutes les deux des opérations, par lesquelles, naît le temps. Au niveau de ces opérations, ou d'un point de vue de l'opération en général, la première synthèse contracte et ainsi naît le présent vivant, auquel parviennent le passé et le futur nés, alors que la deuxième synthèse est une opération inférée par le fait que l'on a l'expérience du passage du temps, et dans ce sens c'est une opération qui fait « passer » le présent

actuel, et ainsi entre en scène le passé immémorial¹⁶⁰, passé pur, et ce passé engloutit tous les présent en accueillant les nouveaux présents comme les futurs. Notons que, ici le présent vivant et le passé immémorial ne sont absolument pas le présent et le passé au sens commun comme ceux qui sont diachroniques, mais plutôt la condition transcendantale du temps diachronique et psychologique. Du même coup, ici le « passer » qui implique le passé pur n'est pas « passer » au sens commun, mais plutôt très proche à la « fatigue » que l'on a parlé dans la première synthèse, et le présent qui est fait « passer » au sens commun n'est que le présent psychologique.

Deleuze a inlassablement détaillé presque toutes les différences entre les deux synthèses du temps pour bien positionner l'une par rapport à l'autre, mais si l'on pouvait prendre bien garde au fait qu'il y a deux genres de présents conceptuellement et catégoriellement différents, et si de plus l'on pouvait aussi voir les deux synthèses du temps du point de vue de l'expression immanente, toutes les distinctions de nature entre ces deux synthèses iraient se dissoudre ou au moins pourraient être mieux comprises sur le plan immanent et s'éloigner de la dualité entrevue de ces deux répétitions. La différence de nature est celle entre le passé transcendantal et virtuel et le présent psychologique et actuel, alors que la différence de degré est celle entre le passé et le présent qui sont tous les deux à la fois transcendants et virtuels. En somme, la différence de nature est la différence trans-catégorielle, entre le virtuel et l'actuel, entre le transcendantal et l'empirique, entre la condition et le conditionné, tandis que la différence de degré est la différence intra-catégorielle, à savoir à l'intérieur de la catégorie du virtuel, du transcendantal et de la condition. Pour éclaircir et justifier vraiment cette idée, il nous faut examiner les différences détaillées par Deleuze, et tenter de les expliquer une par une :

« Il y a une grande différence entre les deux répétitions, la matérielle et la spirituelle. L'une est une répétition d'instant ou d'éléments successifs indépendants ; l'autre est une répétition du Tout, à des niveaux divers

¹⁶⁰ L'immémorial n'a rien à voir avec la capacité de mémoriser ou de se souvenir, au contraire, il s'agit du monde en soi qui tombe en dehors de la catégorie de la mémoire psychologique et du temps diachronique.

coexistants... La différence est soutirée à l'une, dans la mesure où les éléments ou instants se contractent dans un présent vivant. Elle est incluse dans l'autre, dans la mesure où le Tout comprend la différence entre ses niveaux. L'une est nue, l'autre est vêtue ; l'une est des parties, l'autre du tout ; l'une de succession, l'autre de coexistence ; l'une actuelle, l'autre virtuelle ; l'une horizontale, l'autre verticale »¹⁶¹.

(1) matérielle et spirituelle,

Si la première synthèse du présent, comme une synthèse organique, concerne globalement tous les genres et toutes les modes de vie, à partir de l'organisme unicellulaire jusqu'à l'être humain, ou même à quelque genre futur plus complexe et plus compliqué, — en ce sens cette synthèse est réellement matérielle, — alors que la deuxième synthèse, le passé pur, porte plus ou moins sur l'esprit de l'être humain, sur son expérience du passage du temps, sa représentation du présent passé, le problème de la mémoire psychologique, la perte, la recherche et l'accumulation de la mémoire — « la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage »¹⁶² — quelle nostalgie ! On est dans le « humain, trop humain », et en ce sens elle, la synthèse du passé, concerne le spirituel.

Pourtant c'est seulement dans un sens très général et même limité que l'on pourrait voir les deux répétitions comme telles, l'une matérielle et l'autre spirituelle, comme si l'on n'avait jamais tenu compte de *Matière et Mémoire*, où Bergson répudie cette dichotomie grâce au concept de l'image. En outre, dès que l'on a étendu et approfondi la structure des deux synthèses du temps, — en développant, comme le fait Bergson, l'implication ontologique du passé pur et en mettant les deux répétitions sur le même plan immanent, — la différence entre matériel et spirituel apparaît soit un peu artificielle, soit insignifiante.

(2) répétition des éléments et répétition du Tout

¹⁶¹ *DR*, p. 114.

¹⁶² *B*, p. 45.

Par cette différence, Deleuze entend certainement que le présent comme synthèse du temps revient à la répétition des éléments ou instants ou parties¹⁶³ alors que le passé pur revient à la répétition sans cesse de lui-même comme un Tout. En ce qui concerne le passé, ce n'est pas faux, mais n'oublions pas que c'est toujours au travers du présent que le passé se répète sans repos ni trêve, ou en d'autres termes, les autorépétitions du passé pur s'incarnent invariablement dans les synthèses du présent. Ainsi on aura à admettre que le présent ne fait pas vraiment, ou pas seulement, la répétition des instants en tant qu'ils sont des parties du Tout, mais toujours aussi celle du Tout en tant que le passé pur en soi. D'ailleurs, comme on l'a bien analysé, dans le premier chapitre, la relation inter-référentielle entre l'élément et le cas, il n'y a jamais d'élément simple au sens fondamental, tout élément est avant tout multiple en tant que processus génétique, et il se réfère inévitablement aux autres éléments et de ce fait l'élément revient toujours au cas, à l'ensemble des séries processuelles. Etant donné l'extension de cette inter-référence entre l'élément et le cas, la répétition des éléments revient toujours à celle du Tout, ainsi se dissout cette différence concernant l'élément, la partie et le Tout.

(3) différence soutirée à la répétition du présent mais incluse dans celle du passé

C'est toujours une description qui n'effleure que la surface du problème, comme si la première synthèse soutirait la différence du monde indifférencié et ensuite que cette différence tombe dans la deuxième synthèse. Au commencement, cette manière de comprendre la relation de ces deux synthèses nous était utile pour entrer dans la problématique des synthèses du temps, mais une fois que l'on y est déjà entré, on ne peut rester toujours à l'entrée et on devrait vraiment y pénétrer, car « soutirer » la différence de l'indifférencié et « tomber » dans le passé sont encore tous les deux des énoncés impliquant l'idée du sujet et de la transcendance : le sujet qui soutire et le monde transcendant qui inclut les différences. Suivant notre pénétration qui est dirigée par l'esprit d'immanence, le panorama se transforme : c'est l'indifférencié, ou

¹⁶³ Les 'parties' nous rappellent la première synthèse partielle dans *L'Anti-Edipe*. C'était sans doute une période où Deleuze s'intéresse beaucoup au 'partiel' (objets partiels).

l'indifférence, lui-même qui engendre la différence en se différenciant et se différenciant¹⁶⁴, ainsi chaque présent différencié, à la suite de la première synthèse du temps, est juste une expression immanente de l'indifférencié comme le Tout, à savoir, au sens spinozien, la seule substance, Dieu ; en regard, la deuxième synthèse du passé pur joue le rôle exact de l'indifférencié lui-même comme le monde, la nature en soi, – ce passé pur est « inutile, inactif et impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l'être en soi »¹⁶⁵, — ainsi, ce n'est pas ce passé qui reçoit les différences, à savoir les présents différenciés, mais il est lui-même le monde indifférencié qui se transforme en donnant les présent différenciés. C'est dire que les deux synthèses du temps sont juste deux versions d'une même chose ou d'un même processus: l'expression immanente de la seule substance, de Dieu.

Une fois opérée cette modification du panorama des synthèses du temps, on aperçoit nettement comment le psychologisme et la transcendance, qui ont été impliqués, sont enfin défaits et dépassés. Bien que Deleuze puisse insister sur le fait que ce n'est pas un sujet psychologique qui « soutire » une différence, il n'empêche que cette image de « soutirer » implique plus ou moins la structure psychologique. Au moins, c'est une métaphore psychologique et dans cette métaphore le sujet transcendant apparaît toujours : l'image qu'une différence « tombe » dans le passé ou le passe « inclut » cette différence revient très facilement à la logique psychologique de 'capturer' une impression et de la 'mémoriser' et puis de l'inscrire' dans le passé – ainsi le monde/passé transcendant est également presque inéluctable. Cependant, l'idée de l'expression immanente nous fournit un cadre qui est immunisé tant au psychologisme qu'à la transcendance. En bref, on pourrait bien formuler la relation

¹⁶⁴ Dans le premier chapitre, on n'a dit que « se différenciant » mais pas « se différenciant », parce qu'à ce moment-là, on n'avait pas encore distingué la différenciation (C) et la différenciation (T), et cette distinction n'est pas clarifiée jusqu'à notre analyse du concept de la Mémoire chez Bergson. À mon avis, au niveau ontologique, cela ne vaut pas la peine de distinguer ces deux opérations de T et de C, et de plus, cette distinction importe plutôt au sens épistémologique. Parce que toute les deux relèvent du processus de production, de création, ce qui soutire (produit) la différence à partir de l'indifférence. Cette insistance de distinguer la création ou production de T et celle de C fait simplement partie des séquelles de la schématisation de Kant : d'un côté, l'entendement et les concepts schématisent les donnés, d'autre côté, l'idée virtuelle ou le point aléatoire dramatise les intensités en donnant l'actualité. En ce qui concerne le monde en soi, cette distinction entre T et C, entre virtuel et actuel, est vraiment insignifiante, ou au plus, importe au sens secondaire. Qui plus est, du point de vue de l'expression immanente et univoque, elles sont juste les modes différentes de l'auto-expression de Dieu – une mode de T ou de C ou une mode virtuelle ou actuelle. Si l'on reste toujours avec ces dualités, on reste toujours dans l'ombre de Kant, sans même compter le problème de l'équivocité. On reprendra ces discussions au troisième chapitre.

¹⁶⁵ B, p. 50.

entre les deux synthèses du temps comme cela : le présent exprime le passé alors que le passé s'exprime *via* le présent; le présent explique tandis que le passé implique — aucune subjectivité louche et aucune transcendance à l'extérieur.

(4) répétition nue et répétition vêtue

Cela est une différence bien décrite, même de façon un peu métaphorique dans la mesure où il s'agit de la chaîne de l'habillement. Le passé est impassible et on ne peut le pénétrer de l'extérieur parce qu'il, lui-même, s'enveloppe toujours et il est donc toujours enveloppé comme il est. C'est exactement dans ce sens que l'on pourrait dire qu'il est vêtu, tandis que le présent est l'expression immanente qui exprime le sens univoque du passé vêtu, et il explique le passé vêtu en le dévêtant, ou d'un point de vue immanent, le passé vêtu devient le présent nu en se dévêtant. De cette manière, ce à quoi l'on a accès actuellement est toujours le présent nu, et on n'arrive jamais à toucher directement le passé qui ne s'est pas encore dévêtu. Donc, ce qui importe ne sont pas les questions comme « qu'est-ce que le passé ou le présent ? » ou « quelle est l'essence d'être nu ou vêtu ? » au sens dichotomique, c'est néanmoins le 'dévêtable' (ce qui est susceptible d'être dévêtu), juste comme le 'déterminable', le 'différenciable' ou le 'problématisable', qui compte.

(5) le présent est la répétition des parties et le passé la répétition du tout

C'est une différence similaire à la deuxième différence ci-dessus, dont l'inter-référence entre l'élément et le cas fonctionne aussi bien ici entre les parties et le tout. Similaire au fait qu'il n'y a jamais d'élément simple, il n'y a jamais la partie simple qui ne se réfère pas aux autres parties et qui ne revient alors pas au tout et surtout chaque présent partiel revient déjà aux processus multiples. Au lieu de s'en tenir à cette dualité du tout et de la partie, on préfère la franchir et embrasser plutôt l'immanence omniprésente.

(6) succession et coexistence

En apparence, un présent synthétique suit nécessairement toujours un autre, ainsi

se forme la succession, tandis que tous les passés des différents niveaux coexistent virtuellement. Mais en réalité, si l'on conçoit le présent, comme Bergson et Deleuze ont proposé de le faire, simplement en tant que le passé en état le plus contracté, selon cette « équation » ou « convertibilité » du présent et du passé, la succession du présent se dissout dans la coexistence du passé avec lui-même.

(7) actuelle et virtuelle

Il s'agit ici d'une erreur que j'ai démontré à maintes reprises. Ce qui est actuel, c'est le présent psychologique bien construit en tant qu'effet ou résultat d'un processus génétique, alors que le présent comme synthèse du temps est tout à fait transcendantal car il fait partie du processus productif et constructif, et il problématise tout le passé en soi en tant que l'indifférencié, ainsi il est en effet virtuel. Donc si l'on tient toujours à catégoriser les synthèses du temps, les deux synthèses, tant du présent que du passé, sont virtuelles.

(8) horizontale et verticale

C'est aussi une comparaison un peu superficielle et périphérique que l'on pourrait dépasser en se rappelant de l'équation ou la convertibilité du présent et du passé que l'on a mentionné un peu plus haut.

De surcroît, l'adjectif « vertical » a un lien très intime à la métaphore du cône de Bergson. Cependant, ce n'est pas un modèle parfait pour le passé en soi dans la mesure où il implique l'image de la « profondeur » du monde s'accumulant au fur et à mesure du temps. Cette profondeur croissante du cône, du passé, du temps, du monde en soi, insinue toujours une perspective du sujet spirituel, qui subit l'expérience psychologique du temps s'accumulant et s'approfondissant. Ce sujet projette sa logique psychologique et épistémologique sur le monde/passé en soi, la profondeur du cône est alors justement l'ombre de cette projection. Il n'est donc pas surprenant que il s'y montre l'image transcendante du monde qui s'agrandit et s'accumule. C'est peut-être plus ou moins un problème de l'image de la pensée : une fois qu'elle devient structurellement trop figurée, elle glisse après à la pure représentation, à la

transcendance. C'est pourquoi j'ai tendance à croire que Bergson, avec ce modèle du cône, n'a pas parfaitement éliminé le psychologisme ni la transcendance. Et si Deleuze reste assez proche de ce modèle de la 'mémoire' de Bergson pour déployer sa propre deuxième synthèse du temps, il risque d'être toujours proche du côté du psychologisme, et de la transcendance du passé en soi. C'est aussi une raison capitale pour Deleuze de tenter de surmonter la deuxième synthèse sous l'ombre de l'intimité entre la Mémoire bergsonienne et la réminiscence de Platon¹⁶⁶. En regard, le modèle du 'rhizome'¹⁶⁷ de Deleuze et Guattari fourni dans *Mille Plateaux* est beaucoup plus immunisé contre la représentation et à la transcendance, en tant qu'il est beaucoup moins figuré ou imagé : on ne parvient pas à tracer la ligne de la démarcation des rhizomes, et on n'arrive pas à indiquer un plan ni une surface qui soutient, ou un espace qui contient les rhizomes. Sans même parler d'une structure possible, car ils traversent tous et ils se traversent eux-mêmes, ils plient et déplient tout, y compris eux-mêmes, ainsi le concept de l'espace transcendant lui-même est abîmé ici, voire détruit. De plus, dans ce modèle des rhizomes, la question de la différence entre l'horizontal et le vertical ne compte pas du tout.

(9) contraction des instants indifférents et celle d'un niveau différentiel du tout

Pour dissoudre cette différence, on pourrait mettre nos ressources conceptuelles ensemble : l'inter-référence de l'élément et du cas, à savoir celle de partie et de Tout d'un côté, et l'équation/convertibilité du présent et du passé d'un autre côté. De cette manière, le présent ne contracte pas simplement des instants indifférents mais il contracte plutôt l'indifférencié comme le Tout, qui revient tout à fait au passé pur. De plus, la relation entre plusieurs présents équivaut à celle entre plusieurs passés ou précisément dit entre le passé et lui-même – elle est donc aussi différentielle.

En effet, la relation immanente et univoque entre ces deux synthèses du temps a été déjà élaborée continûment dans toutes nos discussions ci-dessus. Ici ce n'est

¹⁶⁶ En effet, cette intimité entre la Mémoire et la réminiscence démontre bien que le modèle du cône garde encore une logique circulaire similaire à celle de la réminiscence, et ce cercle peut se libérer via le modèle de « rhizome » de Deleuze et Guattari.

¹⁶⁷ Deleuze & Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, chapitre 1.

qu'une pratique conceptuelle, avec l'esprit immanent, ou d'un point de vue de l'expression immanente, de réfuter cette dizaine de différences entre les deux synthèses pour souligner comment, en recourant au plan immanent, on pourrait dissiper le spectre du psychologisme et de la transcendance qui se dissimule derrière les énoncés à propos de la différence entre ces deux synthèses du temps. Si l'on tenait toujours, de manière analytique, à la différence entre ces deux processus, on laisserait passer l'occasion de concevoir, de manière synthétique, ces deux synthèses comme simplement un même processus, qui se présente sous différentes formes figurées dans différentes problématiques.

Quand Deleuze pose les questions suivantes : « Comment le souvenir pur va-t-il prendre une existence psychologique ? » — « Comment ce pur virtuel va-t-il s'actualiser ? »¹⁶⁸, on rejoint exactement le problème de l'expression immanente discuté déjà dans la problématique de la première synthèse du temps : Comment Dieu est exprimé *via* la différenciation et comment l'indifférencié enveloppé devient-il le différencié expliqué ? Comment le passé pur général en soi nous fournit les présents en se transformant sans cesse ? Voilà la méta-problématique¹⁶⁹ immanente de ces deux synthèses du temps : l'auto-expression du monde, de la seule substance, de Dieu. Pour formaliser un peu plus l'auto-expression du monde, il n'est pas inutile de tisser l'histoire de la « méta-expression » : la méta-problématique se méta-exprime dans les différentes problématiques. On pourrait bien concevoir la « méta-problématique » ici comme le Dieu spinozien, et les deux synthèses du temps comme deux problématiques temporelles qui expriment ce qui serait un attribut temporel de Dieu ou les modes différents d'expression de l'attribut temporel de Dieu. De la sorte, on pourra ainsi comprendre les synthèses du temps elles-mêmes aussi comme des expressions de Dieu. Puisque des synthèses du temps sont inférées au cours du travail de Deleuze, si elles comptent bien pour des expressions de Dieu, notre travail intellectuel le serait également. En d'autres termes, non seulement nos existences sont des expressions de Dieu, mais nos idées, par exemple celle des synthèses du temps, le

¹⁶⁸ B, p. 58.

¹⁶⁹ Dans le troisième chapitre, on verra que la relation ici, entre cette méta-problématique et la problématique des synthèses du temps, fera écho de loin à la relation entre l'univocité et l'équivocité.

sont aussi. Pourtant, cette structure ou logique de « méta-expression », créée artificiellement par moi, n'est ici que pour nous aider à voir comment tout est simplement expression univoque, y compris même les idées, les propositions, les connaissances,¹⁷⁰ et je ne voudrais pas ici m'immiscer directement dans le problème de la nature expressive de nos actions épistémologiques.

Il est vrai que quand nous ne problématisons pas en posant les questions, la problématique du monde reste elle même indifférenciée pour nous, ou elle ne s'exprime pas à travers nous comme si elle n'existe pas ; une fois que nous problématisons en posant les questions, la problématique du monde se différencie de telle ou telle façon, et elle s'exprime de telle ou telle façon en harmonie avec notre problématisation en question. Dans la première synthèse du temps, il s'agit de la question « comment un présent quelconque est possible ? », en accord avec la problématisation dans laquelle, la problématique du monde s'exprime au travers d'une contraction synthétique, y compris toute une série d'énoncés similaires comme la contemplation non-narcissique, la répétition nue et partielle, la succession incessante, la différence soutirée — en somme, la première synthèse ; dans la deuxième synthèse du temps, il s'agit de la question « pourquoi a-t-on l'expérience du passage du temps ou du présent ? », en accord avec la problématisation dans laquelle, la problématique du monde s'exprime au travers d'un passé pur qui reçoit et enveloppe les présents différenciés et actualisés, et qui est une répétition vêtue du Tout, et qui donc coexiste avec lui-même mais ne succède à rien — en somme, la deuxième synthèse du temps.

Cela est un très bon exemple pour comprendre comment la 'problématique' du monde s'exprime en répondant à nos différentes problématisations. Il s'agit des deux questions concernant le présent que j'ai posées plus haut à partir de ma lecture de Deleuze. Les deux synthèses sont données ou exprimées ainsi de cette façon par le monde lui-même comme les deux solutions aux questions que nous posons au milieu

¹⁷⁰ Je n'invente cette structure convenable que pour faciliter notre compréhension, et de ce fait, je ne me mêle pas ici du problème du préfixe du « méta » qui implique probablement un peu de sens transcendant.

de nos propres problématisations temporelles : « comment un présent est-il possible ? » et « pourquoi a-t-on l'expérience du passage du présent ? », en somme, les questions concernant la possibilité du présent et le passage du présent. Cela rend compte d'un fait d'une extrême importance, à savoir que l'on n'est jamais au véritable point du commencement purement vide, — sans rien, point zéro, — au contraire, on est depuis le début au milieu de telle et telle problématisation temporelle. Mais pourquoi 'temporelle' et pourquoi 'temporelle depuis le début' ? Temporelle parce que la problématisation est un processus, qui n'est autre que temporel ; depuis le début parce que l'on est depuis le début toujours déjà au milieu des problématisations. C'est vrai que les deux synthèses du temps nous font revenir d'une part à nos propres problématisations temporelles (nos modes d'existence temporelle), mais nous amènent d'autre part à la méta-problématisation du monde lui-même (Dieu) dont nos problématisations sont simplement les expressions ou les explications pragmatiques ou pragmatistes. En bref, les deux synthèses du temps sont juste deux facettes d'un même processus immanent du monde lui-même.

Rappelons nous le point de départ de notre discussion à l'égard de la première synthèse du temps, où l'on a dit que « l'on commence de toute façon avec un monde (un postulat), qui est discontinu », en effet, ceci n'est pas un véritable monde de départ, ni vraiment un postulat, mais un problème quelconque et sa problématisation relativement à laquelle on est toujours déjà au milieu.

Si cela est le cas, et puisqu'il n'y a pas seulement deux synthèses du temps chez Deleuze, on ne peut s'empêcher de se demander, à part les deux questions concernant le temps, — en réalité elles concernent toutes les deux le présent : « comment un présent quelconque est possible ? » et « pourquoi a-t-on l'expérience du passage du présent ? », — que sera la question qui provoque la troisième synthèse du temps et s'agira-t-elle cette question toujours du présent ? La réponse est positive, c'est une question concernant toujours le présent : « comment est-t-il possible que l'on est toujours, sans aucune exception, en bonne position de pressentir, de supposer, d'espérer que le présent qui va venir peut être complètement différent ? »

Chapitre III.- La Troisième Synthèse du Temps

3.1 Détour par Kant

3.1.1 La problématique épistémologiquement orientée

Au lieu de commencer en s'appuyant sur un point archimédien qui n'existe pas, Deleuze a tendance à commencer toujours 'au milieu', au milieu de tel ou tel problème, ce qui compte effectivement pour une caractéristique remarquable de la méthode de sa philosophie¹⁷¹. Les questions pertinentes pour la problématique deleuzienne sont souvent empiriques, tout en impliquant la thématique et l'inférence transcendantales. À mon avis, le problème ici, dont la troisième synthèse est la solution, s'incarne dans la question sur l'inexhaustibilité de la nouveauté du présent : pourquoi peut-on 'toujours' croire que le prochain présent sera 'complètement différent' ? Dans cette question, 'toujours' correspond à l'inexhaustibilité de la venue du prochain présent, et 'complètement différent' revient à la nouveauté du présent qui va sans cesse venir.

Néanmoins, dans le deuxième chapitre de *Différence & Répétition*, Deleuze n'a pas explicitement posé aussitôt la question que je viens de poser ou des questions similaires. Au contraire, il tenait tout d'abord aux questions tombant plus ou moins dans la problématique épistémologique déployée par Kant, ce qui n'est pas surprenant si l'on regarde *Différence & Répétition* comme une méta-critique de la critique

¹⁷¹ Certains autres philosophes partagent aussi cette méthode en commençant au milieu, par exemple, Wittgenstein et Leibniz.

transcendantale de la Raison Pure, qui vise des problèmes plus épistémologiques qu'ontologiques. N'oublions pas que les trois synthèses du temps de Deleuze proviennent en tout cas des trois synthèses de Kant dans la version A de la *Critique de la raison pure*. En effet, la discussion de Deleuze concernant la deuxième synthèse du temps a été déjà en partie reconduite aux questions épistémologiques, alors même que c'est de façon un peu « littéraire ». Par exemple, à la fin de la deuxième synthèse, il s'intéresse vraiment à ces questions : « comment pénétrer dans » le passé pur en soi et comment « sauver » la Mémoire « pour nous » ?¹⁷²

Même si Deleuze a essayé de bien distinguer cette opération *sui generis* de « pénétrer » ou de « sauver », – comme le « saut » *sui generis* de Bergson, – des facultés psychologiques et épistémologiques¹⁷³, ce qui revient à l'accent mis sur la nature ontologique de cette opération opposée aux activités épistémologiques au sens commun, cependant, ce « pénétrer » et ce « sauver », à mon avis, sont juste le « connaître » déguisé. Parce que, ici, c'est toujours « la direction » de la problématique qui révèle la nature de la véritable préoccupation intellectuelle : la problématique de 'pénétrer' et de 'sauver' le passé pur, juste comme celle du « saut » *sui generis*, impliquent littéralement la direction du présent au passé, du présent à la Mémoire, du présent au monde en soi, ce qui est compatible avec une perspective de connaissance, une attitude épistémologique ; tandis que la direction impliquée par la problématique ontologique va naturellement du monde en soi au présent, du passé pur en soi au présent synthétisé, de la Mémoire au présent contracté, ce qui revient à la direction expressive, c'est-à-dire la direction de l'auto-expression du Dieu spinozien.

C'est aussi pour cette raison que le concept et la problématique de l'expression immanente sont préférables à ceux de la synthèse du temps si notre véritable cible relève plutôt du processus ontologique. L'expression s'incarne naturellement dans le processus de l'indifférence du monde en soi à la différence du présent, et il s'agit ici simplement de ce qui se passe de façon absolument immanente – de la sorte, il n'y pas du tout de souci, d'ennui si cette expression est passive ou active, puisqu'elle n'est

¹⁷² DR, p. 115.

¹⁷³ Cf. DR. p. 117, Deleuze oppose l'oubli psychologique à l'Oubli comme l'immémorial.

qu'un processus immanent ; en regard, les synthèses s'enfoncent toujours dans la complication d'être passive ou active, ce qui est exactement le problème légué par Kant à propos de la passivité du moi réceptif qui ne synthétise pas et de l'activité de la synthèse de l'entendement. Deleuze a même critiqué explicitement cette caractérisation kantienne de la réceptivité du moi,¹⁷⁴ mais pour que la critique reste à l'intérieur du système de Kant, Deleuze en a gardé le cadre, ce qui engendre presque inévitablement l'entremêlement de la problématique de l'ontologie processuelle, qui soutient la critique de Deleuze, et celle de l'épistémologie kantienne. En plus, à mon avis, les paradoxes que Deleuze a hérités de Bergson, et que nous avons déjà déchiffrés dans le précédent chapitre, pourraient être ainsi conçus, comme produits par le mélange et peut-être même par la confusion de la problématique de l'épistémologie avec celle de l'ontologie.

Dans le texte de Deleuze, « pénétrer » et « sauver » impliquent plutôt le problème de la 'détermination' qui remonte exactement à Kant. Précisément, Deleuze regarde, ici à travers les yeux de Kant, le passé pur, l'immémorial, ou ce que je préfère dire, du point de vue de l'expression immanente, le monde en soi et le Dieu spinozien, tout cela en tant que l'existence indéterminée, et il tient à savoir comment tous ces indéterminés pourront être déterminés à travers le présent opérant, c'est-à-dire qui est en train d'opérer. En termes de synthèse du temps, la question devient « comment la deuxième synthèse en tant qu'indéterminée, impénétrable et impassible, devient déterminée *via* la première synthèse ? » Ainsi le problème de la relation entre les deux synthèses du temps refait surface ou bien elle n'avait jamais en effet été absente. C'est seulement avec cet enjeu de détermination que l'on arrive bien à comprendre l'implication et la connotation de l'exemple de la « Vierge » qui « ne fut jamais vécue, au-delà de l'amante et au-delà de la mère », et aussi celle de la relation de fiançailles entre « Érôs » et « Mnémósyne »¹⁷⁵. Ces choses convergent justement vers la possibilité de détermination, c'est-à-dire vers le *déterminable*, question centrale dans la discussion que Deleuze va maintenant entamer.

¹⁷⁴ DR, p. 117-118.

¹⁷⁵ DR, p. 115.

3.1.2 Quel temps est concerné ?

Ce qui importe le plus est que cette détermination est temporelle. Autrement dit, le temps est la forme de 'déterminabilité', ce pourquoi Deleuze reprend immédiatement, au début de la discussion de la troisième synthèse du temps, la critique de Kant envers Descartes sur la relation de détermination entre « je pense » et « je suis ». ¹⁷⁶ « La détermination « je pense » implique évidemment quelque chose d'indéterminé (« je suis »), mais rien ne nous dit encore comment cet indéterminé est déterminable par le *je pense*. » ¹⁷⁷

Cela mérite ici l'attention que la problématique de la détermination revient à une préoccupation épistémologique, mais pas vraiment ontologique. Pourquoi ? Parce que chez Kant, le point de départ de ce problème s'incarne déjà dans une dichotomie épistémologique : le « je pense » comme activité transcendante et le « je suis » comme existence empirique, en plus, le « je pense » transcendantal détermine le « je suis » empirique et finit par nous apporter la connaissance du « je suis » en disant que « je suis une chose qui pense » (*res cogitans*). De cette manière, le processus ontologique de la naissance du « je suis » est découpé comme une tâche épistémologique : de déterminer la propriété ou l'attribut de ce « je suis ». Dans cette tâche épistémologique, ce qui manque exactement est « la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps. » ¹⁷⁸ C'est dire que la pensée transcendante, à savoir ici le « je pense », ne détermine pas directement ce qui est empirique, ici le « je suis », mais nous en donne l'expérience possible en unifiant et organisant les contenus de l'intuition, ce pourquoi Deleuze dit qu' « au « Je pense » et au « Je suis », il faut ajouter le moi, c'est-à-dire la position passive (ce que Kant appelle la réceptivité d'intuition) ». ¹⁷⁹

De plus, cette relation autoréférentielle entre le « je » de l'intuition et le « je » de la pensée n'est effectuée que dans le temps. Pourquoi est-ce nécessairement au travers

¹⁷⁶ DR, p. 116.

¹⁷⁷ DR, p. 116.

¹⁷⁸ DR, p. 116.

¹⁷⁹ DR, p. 117.

du temps que mon existence (je suis) devient déterminée et qu'est-ce que le temps ici ? Chez Kant, il y a deux genres de temps, la forme de l'intuition interne et la forme pure et vide. Le premier temps est le temps, avec l'espace, qui parvient à la faculté passive de l'intuition : l'espace comme la forme pure de l'intuition externe qui s'occupe des objets hors de nous et le temps comme la forme pure de l'intuition interne qui s'occupe de nos propres modifications de l'âme ou du sujet.¹⁸⁰ Ici, quand il s'agit de « je suis », de mon existence indéterminée et qui pourrait être déterminé, c'est un peu comme si le sujet ou l'âme tourne son regard, originalement à l'objet en dehors de lui, vers lui-même, vers l'état purement intérieur de lui, donc c'est le sens interne, à savoir le temps comme la forme de l'intuition interne, qui le concerne. Cela pourrait être le cas, mais ce n'est pas sûr du tout, car pour ce qui nous concerne, la faculté de l'intuition chez Kant ne donne que ce qui est inorganisé et non-unifié. Cela demande toujours l'organisation et l'unification de la pensée. En ce qui concerne cette pensée comme une fonction de l'entendement, elle n'a aucun contenu empirique et elle implique une activité transcendantale qui ne fonctionne que formellement. De la sorte, la relation entre ce « je » de l'intuition et le « je » de la pensée n'implique pas du tout les modes du temps comme succession, simultanément ou permanence en tant que la forme du sens interne, ou « les trois modes du temps »¹⁸¹, qui se mêlent toujours avec les contenus empiriques¹⁸². C'est pourquoi le temps ici ne peut qu'être la forme pure et vide.

3.1.3 Qu'est-ce que le temps pur et vide ?

C'est dire qu'il ne s'agit pas d'une détermination logique dont les lois pré-données déterminent les contenus ultérieurs, mais effectivement de la détermination elle-même comme un processus réel qui ne peut qu'être réalisée et effectuée dans le temps, le temps comme forme pure et vide. Mais qu'est-ce

¹⁸⁰ Kant, *Critique de la Raison Pure*, Esthétique Transcendantale, *Œuvres de Kant*, Paris, Gallimard, 1968, p. 784 (cf. Edition de l'Académie, III, p. 52).

¹⁸¹ Deleuze, *Cours sur Kant*, Le 14 mars 1978, *Synthèse et temps*.

¹⁸² CC, p. 42. « Permanence, succession et simultanément sont des modes ou des rapports de temps (*durée, série, ensemble*)

qu'exactement ce temps particulier comme forme pure et vide ? Effectivement, le concept du temps ici comme la forme pure et vide est à première vue très contre-intuitif. Ce que l'on comprend en tant que le temps du sens commun, comme la forme de succession, de simultanéité ou de permanence, est inévitablement très lié et même imprégné des choses qui se passent dans notre vie ordinaire — en tant que tel, on le comprend naturellement. Quand on dit que « après que le soleil se lève, la pierre devient chaude », on constate la forme « succession » du temps bien impliquée; dans le cas où on revient à la maison exactement quand il commence à pleuvoir, on comprend la forme « simultanéité » du temps (l'espace); quand la pluie n'a pas du tout l'air de cesser, on pourrait avoir l'impression qu'il va pleuvoir sans arrêt, et ici la forme « permanence » devient compréhensible. Toutefois, toutes ces expériences des formes du temps comme telles ne sont pas pertinentes pour comprendre la détermination entre « je pense » et « je suis », car les formes du temps comme succession, simultanéité et permanence ont toujours des contenus empiriques, comme dans les trois exemples ci-dessus. De ce fait, la présence du temps comme telle dépend toujours des choses ou des mouvements qui se passent dans ce temps. De la sorte, le temps ici ne compte que secondairement, et il n'est en effet que la forme ou le mode des choses ou des mouvements qui ont lieu, similaire au concept du temps antique et classique comme la mesure du mouvement. On ne sait cependant rien pour l'instant sur le temps lui-même¹⁸³. Les trois modes du temps ne sont pas isolables des contenus empiriques, alors que l'activité en question du « je pense » n'en a aucun et elle est complètement indépendante, parce que quoique « je » pense, ça ne compte pas ici ; du même coup, les objets possibles de la pensée et les relations externes possibles entre cette pensée et ses objets ne comptent point ici. Et il n'y a que cette activité, le « penser » dans « je pense » de façon tout simplement autoréférentielle, qui est purement et surtout catégoriellement indépendante de l'empirique. Donc « je pense » est une activité transcendantale et la détermination entre le « je pense » et le « je suis » ne concerne aucun contenu empirique mais revient à une relation purement à

¹⁸³ Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012, p. 133 : « ...le temps ne peut se réduire ni à ses modes, ni à ce qui se passe (ses contenus) dans le temps. »

priori. Ainsi, on est obligé de quitter les modes variés du temps troublés ou infectés par les contenus empiriques, et pénétrer le temps lui-même comme la forme pure et vide, ou plus exactement dit, une forme sans forme, parce que tant que l'on peut former une forme précise, cela implique nécessairement un contenu empirique.

Je n'ai, dans la discussion un peu plus haut, fait intervenir ni ma préoccupation pour la problématique de l'expression comme processus ontologique, ni celle des synthèses du temps. C'était pour éviter des complications inutiles et mieux déployer l'arrière-plan de ce temps pur et vide. Mais avant que l'on avance davantage dans cette déterminabilité concernant « je pense » et « je suis » et ce temps comme forme pure et vide, je voudrais mettre l'accent sur le fait que la relation entre « je pense » et « je suis » est en réalité parallèle à la relation entre la deuxième synthèse comme passé pur, le monde en soi, Dieu et la première synthèse qui produit sans cesse le présent actuel¹⁸⁴. Cette première synthèse revient à une expression immanente du passé pur, du monde en soi, du Dieu spinozien. Deleuze croit que le véritable sens concernant la relation entre les deux synthèses du temps ne réside ni dans la première synthèse ni dans la deuxième, de ce fait, il manque une troisième synthèse du temps pour rendre complète cette logique du temps. Parallèlement, entre « je pense » et « je suis » il manque un moi passif, entre la détermination et l'indéterminé il manque une troisième dimension, à savoir le déterminable, le temps comme la forme pure et vide. Ainsi comprend-t-on que c'est précisément en ce sens parallèle que la discussion de ce fameux « *cogito ergo sum* » entre en ligne de compte.

Pour bien comprendre ce qui est le temps pur et vide, on commence avec la citation fameuse de Shakespeare, mise en relief par Deleuze, à travers Hölderlin, « le temps est hors de ses gonds ». Cette image du temps hors de ses gonds ne joue pas simplement un rôle littéraire pour nous donner une impression de ce qu'est ce temps pur et vide, mais surtout décrit littéralement un moment tournant où le temps

¹⁸⁴ En fait, Deleuze pense ici toujours à la relation entre le passé pur et le présent *actuel*, mais pas exactement la relation entre les deux synthèses en tant que deux processus virtuels et transcendants. C'est-à-dire dans cette relation, Deleuze ne regarde partialement que le *résultat provisoire* (présent actuel) de la première synthèse en tant que le présent actuel, mais pas la synthèse elle-même comme le processus génétique. On va voir que cette partialité jouera toujours un rôle problématique dans la discussion ultérieure.

« circulaire » se déroule en « une pure ligne droite », ce qui est « une rectification du temps »¹⁸⁵.

3.1.4 Le temps circulaire ou le mouvement circulaire ? Un récit anthropomorphe

Que veut dire temps circulaire ? En effet ce temps circulaire remonte plus ou moins à une perspective anthropologique. Auparavant, ce sont les mouvements célestes qui nous subjuguent par leur répétition circulaire et exacte, et du côté de la terre, on organise la vie terrestre en suivant les mouvements circulaires répétitifs. Ces mouvements célestes nous donnent la forme du temps le plus primitif, un jour, un mois, un saison, et un an, etc., et toutes ces formes reviennent donc à la mode du mouvement astral. Parce que, pour les hommes, la répétition de ces mouvements astraux a l'air tellement immuable, comme si elle est éternellement comme telle et de ce fait, ils peuvent bien compter sur elle. Ainsi, les hommes adoptent naturellement cette mode du temps, extrait, ou 'soutiré' (Deleuze, 1^{ème} synthèse du temps) de la répétition du mouvement circulaire des astres, pour mesurer les mouvements terrestres ainsi que leur vie sur la terre. Par exemple, on construit la météorologie en mesurant les changements climatiques avec les modes du temps circulaire en tant que journalier, mensuel, saisonnier ou annuel. On dit que le soleil se lève de nouveau, donc c'est l'heure de travailler, et que la neige est fondue et le temps redevient chaud donc c'est la saison des semailles, etc., ainsi s'engendre le calendrier. Graduellement, on divise ce mode du temps de plus en plus finement, et on obtient l'heure, la minute et la seconde, etc., qui nous aident dans des aspects de plus en plus subtils.

En apparence, c'est comme si l'on mesure les mouvements avec le temps de plus en plus finement divisé, mais dans le fond, la réalité est que l'on mesure un mouvement justement avec un autre mouvement que l'on croit éternel et standard. Comme tel, la mesure du mouvement n'est pas vraiment le temps, mais simplement

¹⁸⁵ CC, p. 41.

un genre de mouvement standard, à savoir celui du céleste¹⁸⁶. Autrement dit, on présuppose que le mouvement céleste est parfaitement circulaire et répétitif, et chaque cercle recouvre parfaitement l'orbite idéale sans aucune exception, et pour autant on voudrait bien considérer la répétition homogène de chaque cercle comme l'unité standard du temps pour mesurer les autres mouvements qui ne sont pas parfaits ni homogènes comme les mouvements célestes. Donc, ce n'est pas vraiment tel ou tel temps qui est circulaire, car le temps ne peut pas avoir une trajectoire, sauf au sens métaphorique¹⁸⁷ ; en réalité, c'est le mouvement lui-même parfait et répétitif des célestes qui est circulaire. Le temps circulaire, cette expression un peu métaphorique, se réfère effectivement à un postulat que le mouvement céleste est parfaitement homogène et de ce fait tous les autres mouvements peuvent bien être réduits à ce mouvement parfait et ainsi conçus comme les répétitions irrégulières de ce mouvement. Donc, ce n'est pas du tout la figure ou la trajectoire circulaire qui compte ici ; ce qui importe toutefois, c'est la présupposition de la réduction homogène de tous les mouvements à un mouvement en tant qu'une unité qui sert de critère ou de norme. Le mouvement du pendule d'une horloge, par exemple, qui ne prend pas la forme circulaire mais une partie de la courbe, sert à donner cette unité comme la mesure ; la fréquence du cristal de quartz d'une montre aussi, même si elle revient seulement à la vibration répétitive qui ne donne aucune forme visible. C'est pourquoi le rôle du temps ici est en fait secondaire et même fictif par rapport au mouvement du critère qui passe pour l'unité de la mesure ; la forme du temps est juste une abstraction imaginaire du mouvement standard au travers de laquelle tous les autres mouvements se font mesurer et comprendre à l'égard de cette unité de la mesure.¹⁸⁸

Néanmoins, en vérité, le mouvement céleste n'est point circulaire. Qui plus est, il n'est pas rigoureusement elliptique, en raison de l'expansion du cosmos. En face de la cosmologie renouvelée, la circularité du mouvement céleste ou celle du temps

¹⁸⁶ Dans *Timée* 37c-39e, Platon définit le temps comme une « image mouvante de l'éternité ». Le temps a donc une relation avec le mouvement céleste. Dans *Physique* d'Aristote, IV, 14, le temps est défini comme une mesure du mouvement. Le temps a un rapport avec le mouvement terrestre.

¹⁸⁷ Même pour « la flèche du temps », il ne s'agit pas de la direction figurée du temps lui-même, mais de l'irréversibilité du mouvement ou du changement qui a lieu.

¹⁸⁸ CC, p. 41. « Le temps reste donc subordonné au mouvement dans ce qu'il a d'originaire *et* de dérivé. »

apparaît simplement comme une hypothèse trop fragile et naïve. Cette circularité implique simplement une trace, d'une projection du mouvement complexe du cosmos entier, laissée sur nôtres yeux humains, même trop humains. Après le dévoilement de ce conte anthropomorphe, la conséquence s'ensuit naturellement : notre compréhension du mouvement standard se défait, la forme circulaire du temps comme l'abstraction de ce mouvement se déforme. En somme, la circularité se défait, l'axe ou le gond est cassé. Et c'est juste à ce point que l'on parvient à comprendre ce que signifie vraiment « le temps est hors de ses gonds » et « le temps se déroule en ligne droite » que l'on a déjà mentionné auparavant.

En ce qui concerne la véritable trajectoire du mouvement céleste, je ne suis guère sûre qu'elle soit une ligne droite ou pas, mais peu importe. Toutefois, il vaudrait mieux prendre garde à ce que ce déroulement du cercle en ligne droite ne veut pas du tout dire que la forme du temps n'est plus circulaire mais rectiligne¹⁸⁹. On a tout essayé pour abandonner toutes les formes figurées du temps et purifier le temps des contenus empiriques, tant le mouvement externe et extensif que le mouvement interne et intensif. On s'en irait à vau-l'eau si l'on prenait toujours cette image bien figurée de la ligne droite comme la véritable forme du temps, puisque la forme pure et vide du temps est en fait paradoxalement une forme sans aucune forme figurée. Sachez que tant qu'une image est figurée, quoique ce soit une ligne ou un point, le temps est déjà impur et donc pas vraiment vide.

3.1.5 Que veut dire le temps rectiligne ?

Alors à part cette vigilance sévère envers la forme figurée du temps, que veut dire vraiment le temps rectiligne par rapport au temps circulaire ? Rappelons nous bien que ce qui compte c'est le postulat implicite concernant le mouvement lui-même mais pas la dispute superficielle sur la forme figurée du temps. Pour le temps circulaire, ce qui compte, c'est la répétition parfaite du mouvement standard, et le rythme répétitif de ce mouvement : si chaque cercle se répète parfaitement, tous les

¹⁸⁹ Évidemment, sur ce point, je ne suis pas vraiment d'accord avec Deleuze qui insiste sur la ligne droite comme la forme du temps pur et vide.

cercles s'accordent et peuvent être identifiés les uns aux autres. En découle ainsi l'identification et la continuité anthropologiques ou plutôt anthropomorphiques, car dans la forme circulaire, chaque point peut bien s'identifier en fonction de ce cercle éternellement répétitif : c'est le printemps (à ce point de ce cercle cette fois-ci), et c'est à nouveau le printemps (quand le mouvement nous amène encore une fois à ce point). Dans cette répétition très simple, on a en fait délibérément ignoré la complexité et l'irréductibilité du mouvement cosmologique en adoptant une perspective pragmatiquement anthropologique. C'est exactement comme si l'on filtre « la différence » pure du mouvement dans « l'identité du concept »¹⁹⁰ ; de la sorte, on perd la véritable différence et complexité du mouvement en lui-même et on stagne dans le mouvement découpé anthropomorphiquement « pour nous ». En revanche, quand un cercle est déroulé en ligne droite, du point de vue intuitif, chaque point dans la ligne droite ne peut plus revenir sur lui-même en suivant la trajectoire circulaire, car la courbe qui le courbe envers lui-même est déjà redressée¹⁹¹. Du même coup, ce n'est plus possible pour un mouvement quelconque de se mesurer en fonction du mouvement standard qui n'existe plus. « Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, un pur *ordre* du temps »¹⁹². Si le mouvement et le temps sont toujours cardinaux, on peut continuer à faire s'identifier les différents mouvements en les réduisant au nombre cardinal le plus petit, à savoir « 1 » comme l'unité la plus simple¹⁹³ ; alors que si tout devient ordinal, le mouvement devient incomparable l'un et l'autre, « début et fin ne coïncident plus »¹⁹⁴, on constate la singularité et la hétérogénéité pure.

Prenons garde toujours que l'accent de la dispute ne porte pas vraiment sur la forme figurée du temps, mais à mon avis, plutôt et avant tout sur la forme ou la nature du mouvement lui-même. Quand on vise le temps vide, on vise en fait le mouvement pur¹⁹⁵. Le temps circulaire (ou cardinal) correspond à un mouvement homogène qui se répète parfaitement et éternellement. Comme tel, on utilise ce mouvement en tant que

¹⁹⁰ *DRF*, p. 281.

¹⁹¹ *DRF*, p. 349. « ...un temps aberrant se défera pour devenir de plus en plus rectiligne, autonome... »

¹⁹² *DR*, p. 120. L'italique est de Deleuze.

¹⁹³ *DRF*, p. 348-349. « ...son mouvement plus ou moins réductible à des compositions circulaires. »

¹⁹⁴ *DR*, p. 120.

¹⁹⁵ Dans cette thèse, par « mouvement pur », on entend le mouvement singulier et hétérogène par rapport au mouvement régulier, circulaire, homogène qui est l'abstraction du mouvement pur.

l'unité de la mesure pour mesurer les autres mouvements comme si l'on les mesure avec le temps circulaire. Tandis que le temps rectiligne (ou ordinal) signifie le mouvement non-répétitif, qui ne peut jamais s'identifier avec quoique ce soit, qui est donc complètement singulier et hétérogène. Dans l'exemple de Hamlet, quand Shakespeare dit que « le temps est hors de ses gonds », il ne dit rien d'autre que le fait que : en ce moment sans précédent, Hamlet ne peut plus faire ce qu'il a déjà fait dans le passé ; il ne peut plus comporter de la même manière dont il s'est comporté autrefois ; il ne peut plus même comprendre le monde de même façon qu'il l'a compris auparavant ; qui plus est, il ne peut plus être ce qu'il a été ou ce qu'il était. Tous les cercles qui nous garantissent l'identité et la continuité sont maintenant déformés en forme de ligne droite. L'identité explose par la force inexhaustible de la différence¹⁹⁶, tant pour le mouvement externe que pour l'interne, tant pour le monde que pour le moi – voilà ce que veut dire Deleuze par « le temps affolé »¹⁹⁷.

C'est comme un abîme pur et absolu, qui nous coupe du passé entier et nous fait constater le futur sans aucun trésor d'expérience du passé. Il faut se garder de le comprendre comme l'échec du passé chronologique, mais plus généralement la défaite de l'identité, de l'unité, de la continuité et de l'homogénéité. Pour autant, on comprend le véritable sens du temps hors de ses gonds, du temps libéré des mouvements circulaires, du temps qui se purifie des contenus empirique ou du temps qui est ordinal mais pas cardinal¹⁹⁸. Tout cela ne veut que dire que l'on ne doit pas comprendre le temps de la manière dont l'on comprend l'espace, ou plus exactement dit, l'on ne doit pas voir le temps comme s'il est homogène, que ce soit comme le mouvement homogène (succession) ou comme l'espace homogène (simultanéité). Dans un sens plus profond, le temps pur et vide ne doit donc obéir à aucune loi de la causalité homogène ou identique.

¹⁹⁶ C'est en fait aussi la même force qui a redressé le cercle.

¹⁹⁷ *DR*, p. 119. « Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé »

¹⁹⁸ *DR*, p.119. Deleuze explique tout à fait qu'être cardinal revient à la subordination au mouvement périodique : « Le gond, *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde) ».

En somme, la dispute sur la forme du temps ne fait pas sens si elle ne revient pas à une recherche sur la véritable nature du mouvement, et le véritable enjeu est de comprendre le mouvement lui-même comme un changement pur qui n'est nullement homogène mais hétérogène. Si l'on s'arrête à la résistance de Bergson à la spatialisation du temps¹⁹⁹, cela ne suffit pas vraiment. Il faudrait aller jusqu'à comprendre que l'homogénéité du temps ne dérive pas simplement de celle de l'espace, toutefois, l'homogénéité du temps et celle de l'espace dérivent tout ensemble de celle du *mouvement homogène*. C'est pour cela que le véritable problème réside dans la nature du mouvement, et puisque l'on a déjà dévoilé l'illusion anthropologique ou anthropomorphique du mouvement circulaire et homogène, on voit clairement le sens du temps pur et vide qui revient au véritable mouvement pur, à savoir *mouvement hétérogène*.²⁰⁰

En ayant développé à ce point, le temps sous une forme pure et vide, comme la ligne droite, signifie effectivement le mouvement ou le changement pur, la singularité et la hétérogénéité absolues. Par conséquent, entre une singularité et une autre, entre un mouvement pur et un autre, il n'y a pas de rapport identique, semblable, opposé ou analogue²⁰¹, il n'y a qu'une rupture totale, une « césure »²⁰² radicale, sinon il n'y aurait pas de véritable singularité, et on reviendrait de nouveau au mouvement anthropomorphiquement circulaire et homogène.

3.1.6 Détermination comme le mouvement pur et l'auto-affection

N'oublions pas que toute cette discussion du temps circulaire et celle de la ligne droite n'est là que pour mieux comprendre ce qu'est exactement le temps pur et vide, ce au travers de quoi le « je suis » est déterminé par le « je pense ». Puisque le temps pur et vide signifie le mouvement ou changement pur et hétérogène, quand on dit que

¹⁹⁹ Sur le 'temps spatialisé', voir Bergson, '*La perception du changement*' in *La Pensée et le mouvant*, pp. 1365-91, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

²⁰⁰ On voit bien que je mets ici le temps et l'espace en position 'secondaire' vis-à-vis du mouvement et c'est exactement mon intention, à ceci près que ce mouvement est purement hétérogène.

²⁰¹ *DR*, p. 319.

²⁰² *DR*, p. 118. Deleuze emprunte ce mot « césure » de Hölderlin. En plus, cette rupture totale et cette « césure » intransigeante font bien écho à la grammaire de la linguistique transcendantale indiquée dans le premier chapitre, « infinitif + infinitif + jusqu'à l'infini », et chaque infinitif n'est qu'une fracture ou césure pure....

le « je suis » doit être déterminé par le « je pense » dans le temps pur et vide, on ne peut pas concevoir le « je pense » comme le mouvement céleste circulaire qui sert de l'unité de la mesure et le « je suis » comme le mouvement terrestre qui est déterminé en fonction de ce « je pense » en dehors de lui, ce qui revient au mouvement homogène que l'on a déjà mis en question. Au contraire, on devrait avant tout comprendre cette *détermination* elle-même en tant que *mouvement* ou *changement* pur, singulier et hétérogène. Mais qu'est-ce exactement qu'un mouvement ou un changement pur dans cette 'proposition' du « je pense donc je suis » ? Concrètement dit, le « je pense » ici n'est pas continu mais discret, à savoir il n'est pas homogène par la continuité et l'identité de lui-même qui ne préexiste à ce mouvement de détermination, mais plutôt hétérogène instantanément, car le mouvement homogène, impliquant le temps homogène, qui garantit l'identité et la continuité de ce Je est déjà démenti comme une fiction anthropologique. Figurativement dit, le mouvement de ce Je continu en forme circulaire est redressé en forme de ligne droite, ainsi le Je perd sa condition d'être un Je continu et il est fracturé instantanément par son propre mouvement singulier et hétérogène. C'est pourquoi Deleuze parle du « Je fêlé »²⁰³ comme si le Je était fracturé par la césure pure entre les mouvements purs. Deleuze a même explicitement rapporté ce Je fêlé au sujet larvaire que l'on a discuté dans la première synthèse du temps. « Encore n'y a-t-il pas d'autre cogito qu'avorté, ni d'autre sujet que larvaire »²⁰⁴.

Effectivement, il vaut mieux comprendre le « Je fêlé » lui-même en premier lieu comme un mouvement pur, une singularité pure, mais pas comme un résultat de la fracturation d'un Je continu qui n'existe qu'anthropologiquement²⁰⁵. Il n'y a pas tout d'abord un Je bien formé et après le temps pur le fêlé, au contraire, il n'y a que le Je « avorté »²⁰⁶. Alors que veut dire que le « Je fêlé » lui-même est un mouvement pur ? En fait, le Je en question revient invariablement à une auto-affection instantanée de ce « Je fêlé » envers lui-même : le « je » ne pense rien en dehors de lui, mais il ne

²⁰³ DR, p. 117.

²⁰⁴ DR, p. 146.

²⁰⁵ On ne se mêle pas dans la dispute du tournant ontologique de l'anthropologie ici.

²⁰⁶ DR, p. 146. Deleuze cite Ricoeur. A mon avis, « avorté » est meilleur que « fêlé » au point que « fêlé » présuppose le Je bien formé mais « avorté » ne l'implique pas.

contemple « narcissiquement » que lui-même, et cette auto-affection n'est pas autre chose qu'un mouvement pur intérieur de ce Je singulier. De la sorte, le « je suis » est simplement un effet engendré, ou une expression présente du mouvement pur comme cette auto-affection²⁰⁷. Dans ce cas, le temps pur et vide n'est que la forme de cette auto-affection, à savoir la manière dont le Je s'affecte lui-même²⁰⁸. Évidemment le temps pur et vide ici en tant que la forme d'une auto-affection n'a rien à voir avec la forme littéralement géométrique, qu'elle soit circulaire ou en ligne droite, mais ne concerne que le processus d'un changement pur, à savoir l'auto-affection de ce Je. Puisque chaque fois, l'auto-affection se fait de manière complètement singulière et hétérogène, cela ne donne donc aucune forme figurée — la figure même la plus simple exige au moins deux instants continuels pour la former. Pourtant ici il n'y a que la singularité ou la discontinuité, ainsi le temps pur et vide est sans forme. Tout ce que l'on dit, comme la césure, le fêlé ou la coupure, qui provoque plus ou moins la forme figurée, n'est juste qu'une trace, de la projection de ce mouvement pur et du temps sans forme, laissée sur notre âme humaine. On devrait comprendre la césure, la coupure ou le fêlé d'une part de manière négative comme la forme sans forme figurée géométriquement, d'autre part de façon positive comme « la pure forme d'intériorité »²⁰⁹ du mouvement ou du changement hétérogène.

3.1.7 Divergences avec Deleuze

Avant que l'on revienne sur le problème de la déterminabilité concernant le « *cogito ergo sum* », je voudrais bien clarifier deux petites divergences avec Deleuze sur la forme du temps pur et vide. Premièrement, à mon avis, dire que le temps est circulaire ou rectiligne reste plus ou moins métaphorique. Le temps n'a pas de forme

²⁰⁷ DR, p. 116. « ...mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence... », et p. 146. « en même temps que le moi passif devient narcissique, l'activité doit être *pensée*, et ne peut l'être que comme l'affection... »

²⁰⁸ Deleuze a dit la même chose dans un contexte similaire en CC, p. 44. Pour ne pas désenchaîner ma propre démarche argumentative, je l'indique dans cette note comme une explication complémentaire : « Si le Je détermine notre existence comme celle d'un moi passif et changeant dans le temps, le temps est cette relation formelle suivant laquelle l'esprit s'affecte lui-même, ou la manière dont nous sommes intérieurement affectés par nous-mêmes. Le temps pourra donc être défini comme l'Affect de soi par soi, ou du moins comme la possibilité formelle d'être affecté par soi-même. »

²⁰⁹ DRF, p. 350.

figurée littéralement de lui-même, car le temps n'est pas une chose, par exemple une planète, qui traverserait l'espace et laisserait une trajectoire de façon à obtenir une forme figurée de sa propre trajectoire. Même dans l'axe des coordonnées mathématiques où l'on peut bien arbitrairement désigner un axe du temps, cela ne nous dit néanmoins rien sur le temps lui-même mais ajoute simplement un cadre temporel pour décrire le mouvement ou le changement d'un objet ou d'un système. De même coup, la flèche du temps, qui a l'air d'une ligne droite vectorielle, ne nous dit rien d'autre que le changement continu de l'entropie d'un système, qui ne donne pas du tout une forme figurée du temps lui-même comme une ligne droite ou quoi que ce soit. « Circulaire » n'est pas un attribut figuré du temps, c'est peut-être intuitivement possible mais conceptuellement très bizarre de dire que le temps a une forme figurée. En effet, l'expression « le temps circulaire » n'implique pas le mouvement homogène, qui, au début, s'incarnait parfaitement dans le mouvement céleste. Celui-ci n'apparaît parfaitement circulaire que du point de vue d'une idéalisation anthropomorphe. En regard, « le temps rectiligne » ne signifie que le mouvement hétérogène et singulier, qui est en ce sens intact à l'égard des yeux humains. Deleuze lui-même a dit « le temps comme forme immuable »²¹⁰, mais si c'est exact, « la forme immuable du temps lui-même ne peut pas être perçue »²¹¹, donc le temps lui-même ne peut avoir aucune forme.

De ce fait, je préfère ne pas insister d'avantage sur les problèmes liés à la forme figurée du temps, quoique évidemment dans le texte de Deleuze la ligne droite est en fait préférée à la ligne circulaire. Au lieu de suivre Deleuze littéralement, je préfère plutôt faire attention à la nature du mouvement impliquée par la dispute de la forme du temps. Concrètement dit, je ne voudrais pas concevoir le « je suis » et le « je pense » comme deux termes extérieurs l'un et l'autre et le « je pense » comme déterminant le « je suis » au travers du temps en forme de la ligne droite — ce qui est toujours vague, parce que la forme figurée du temps ne nous aide point pour comprendre cette déterminabilité et elle même a besoin d'être expliqué en premier

²¹⁰ CC, p.44.

²¹¹ Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012, p. 133.

lieu. Toutefois, quand on se focalise sur la forme du mouvement et que l'on conçoit le « je suis » comme un effet d'un processus du mouvement ou changement singulier, hétérogène et immanent du Je qui contemple lui-même, on rejoint exactement Deleuze sur l'auto-affection de ce Je fêlé. Ainsi, on pourrait bien comprendre « *cogito ergo sum* » comme un mouvement ou changement pur qui est singulier, hétérogène mais pas homogène en fonction de tel et tel critère d'homogénéité.

De surcroît, Deleuze a mis l'accent sur la relation renversée, par le temps pur et vide de Kant, entre le mouvement et le temps, en disant que dans la philosophie aristotélicienne le temps n'est que le mode du mouvement et donc en dépend conceptuellement tandis que chez Kant le temps revendique sa propre indépendance et son privilège par rapport au mouvement. Il est vrai que ce renversement du rôle du temps est très significatif, si on considère la méthode transcendantale et critique de Kant. Ce renversement est aussi très pertinent à l'égard de la structure interne de deux volumes de Deleuze sur le cinéma, *L'image-mouvement* et *L'image-temps*. Mais dans cette thèse, surtout dans ce chapitre sur la troisième synthèse du temps, au moins pour l'instant, je préfère ne pas aller aussi loin que le fait d'affirmer le temps pur et vide rend le mouvement possible. Parce que d'un côté, mon propre but dans ce chapitre sur la troisième synthèse du temps est d'intégrer cette troisième synthèse, par une préoccupation ontologique, dans la problématique de l'expression immanente spinozienne, exactement comme ce que j'ai déjà fait pour les premières deux synthèses dans les chapitres précédents, ce qui ne concerne pas directement cette dispute sur la relation renversée entre le temps et le mouvement. D'un autre côté, j'ai déjà essayé de réfuter l'usage métaphorique de la forme circulaire et rectiligne du temps et proposé de concevoir le temps pur et vide justement comme le mouvement ou changement pur, singulier et hétérogène, et donc pour moi cela ne fait pas de sens de dire que le temps, qui revient déjà au mouvement pur, rend le mouvement possible, ce qui est tautologiquement ou réflexivement incompréhensible.

3.1.8 Détermination épistémologique ou processus ontologique ?

Revenons à la dimension du déterminable à propos de « je pense » et « je suis », discutée déjà plus haut. On remarque bien que, la détermination est en effet défaite par le temps pur et vide, ou plus précisément dit, par le renouvellement de la compréhension de la nature du mouvement pur de cette auto-affection du Je fêlé. C'est-à-dire que l'on ne voit pas la détermination en question comme une opération idéalement ponctuelle, qui ne dure pas vraiment « dans le temps », mais comme un processus temporel réel et génétique, qui en revanche n'a lieu que « dans le temps ». En effet, tant que c'est quelque chose qui se passe « dans le temps », ce quelque chose est avant tout un mouvement ou changement pur, qui revient à un processus pur : même pour l'acte pur de penser, avant qu'il soit conceptuellement et catégoriellement une pensée, il est en premier lieu un changement, un processus pur. Le véritable sens de « dans le temps » revient au changement pur. Ceci pourrait être effectivement mon explication la plus simple et directe de ce qu'est le temps pur et vide.

A propos du problème de la déterminabilité, la détermination classique implique conceptuellement toujours tel et tel critère ou telle et telle loi en dehors du champ de détermination, mais ici dans l'affaire de « *cogito ergo sum* » du point de vue de Kant, ou plutôt celui de Deleuze, il n'y a pas de loi transcendante à l'extérieur de champ de détermination. Au contraire, il s'agit en fait d'un processus qui ne suit nullement une loi quelconque, mais d'un processus singulier d'une auto-affection opérant de manière immanente. Ainsi la problématique de la détermination classique, qui fait presque inéluctablement recours à l'extérieur à l'élément transcendant, est remplacée par celle d'un processus génétique immanent. En bref, à la détermination abstraite s'est substituée la genèse concrète. En ce qui concerne concrètement ce « je suis », le véritable enjeu est donc le processus de la genèse immanente de chaque « je suis » singulier, et non la détermination abstraite donnée à l'extérieur de ce processus lui-même.

En fait, ce remplacement de la problématique du *cogito* signifie une distinction très importante. La version originale de « je pense donc je suis » de Descartes n'est

qu'une problématique ontologique, car il ne s'agit que de l'existence de « je » avant toute la possibilité d'une connaissance de ce « je », et, d'après notre discussion ci-dessus, de la genèse immanente de « je suis », qui est engendré au travers de l'auto-affection de l'acte « je pense » envers lui-même. Mais si l'on développe « je pense donc je suis » en ajoutant « je suis une chose qui pense », cela devient une problématique épistémologique, — on connaît le « je » comme une chose qui a la propriété de penser, — et c'est exactement après cette introduction de la préoccupation épistémologique que toute la discussion sur la détermination, l'indéterminé et la déterminabilité devient possible. C'est-à-dire que chez Kant, ce n'est plus la détermination ontologique mais plutôt celle de l'épistémologie qui importe: connaître le « je » en le déterminant. C'est juste après ce pas épistémique que la structure transcendantale épistémologique du sujet de Kant s'y laisse entremêler.

Quant au problème épistémologique, — comment l'existence singulière du « je suis » peut être conçue comme un « je » continué qui pense ?— Descartes « le [confie] à Dieu dans l'opération de la création continuée »²¹². De ce point de vue, on peut bien imaginer qu'en réalité Descartes pourrait avoir déjà aperçu cette dimension de la déterminabilité, seulement pour lui il ne s'agit pas de la déterminabilité ontologique d'un processus engendrant le « je suis » singulier, mais il s'agit épistémologiquement plutôt de la continuité et de l'identité ou de l'unité de ce « je suis » qui est néanmoins né singulier et hétérogène. En fait, Descartes remarque bien que s'il n'y pas la continuité de « je », on ne peut que répéter « je pense donc je suis » instantanément et éternellement (comme l'éternel retour de cette auto-affection), et on ne peut dire rien d'autre, ce qui rend la connaissance complètement impossible. C'est pour cela qu'il se tourne vers Dieu, une transcendance externe, pour rendre ce « je », singulier né instantanément, un « je » continué, alors que chez Kant, cela reste effectivement très ambivalent. D'une part, il insiste sur le temps pur et vide, qui rendrait le « je » nécessairement fêlé, et de ce fait impossible à connaître, catastrophe pour fonder la

²¹² *DR*, p. 117.

connaissance ; d'autre part, il tourne à l'intérieur et insiste sur l'harmonie des facultés du sujet, qui porte le titre 'transcendental', mais joue un rôle quasiment transcendant. Cette stratégie de Kant, qui se prétend immanente et transcendantale, n'est en fait pas très différente de la confiance sublime de Descartes en Dieu. Deleuze lui-même a aussi déclaré : « Kant ne poursuit pas l'initiative : le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique »²¹³ (dans la deuxième Critique).

3.1.9 Parallèle ou pas ? Détour ou non ? Inférence de l'existence de la troisième synthèse valide ou pas ?

Il semble vraiment que l'on ait fait un grand détour : de la déterminabilité concernant « *cogito ergo sum* » au temps pur et vide, y compris l'opposition entre le temps circulaire et le temps rectiligne, et également le renversement de la relation dépendante entre le mouvement et le temps. Tout cela pour arriver à comprendre comment le « je pense » détermine le « je suis » exactement dans le temps pur et vide, parce que cette détermination, qui manque la dimension du déterminable qui est juste le temps pur et vide, est, selon Deleuze, parallèle à celle, entre la deuxième synthèse et la première synthèse, qui manque aussi une troisième synthèse comme le temps pur et vide. Voilà la véritable intention de Deleuze : justifier la nécessité de la troisième synthèse du temps par rapport aux deux premières synthèses, précisément comme la nécessité du temps pur et vide qui a été impliquée par rapport à « je pense donc je suis »²¹⁴.

Ce parallèle explique bien l'enjeu de ce détour tellement épineux par Descartes et Kant. Néanmoins, à mon avis, ces deux relations, l'une entre « je pense » et « je suis » l'autre entre les premières deux synthèses du temps, ne sont pas vraiment parallèles. Le « je pense » correspond peut-être bien à la deuxième synthèse du temps, mais le « je suis » ne correspond pas à la première synthèse. Pourquoi ? Parce que le

²¹³ *DR*, p. 117.

²¹⁴ *DR*, p. 116. Au début de la section sur la troisième synthèses, Deleuze a dit explicitement que « Rien de plus instructif temporellement, c'est-à-dire du point de vue de la théorie du temps, que la différence entre le cogito kantien et le cogito cartésien. »

« je suis » implique toujours un présent bien *actualisé* — ce n'est pas « j'étais », ni « j'ai été », ni « je fus », mais *actuellement* « je suis », tandis que la première synthèse du temps est bel et bien *transcendantale* et *virtuelle* en tant qu'un processus génétique, ce qui est un point important que sur lequel j'ai déjà mis l'accent dans les deux chapitres précédents. Le nœud de la question réside exactement en la différence entre deux genres de présent catégoriquement distincts : le présent psychologique bien actualisé et le présent en tant que la synthèse virtuelle et transcendantale. La véritable relation à laquelle l'on vise est la relation entre les deux synthèses du temps, toutes les deux transcendantales et virtuelles ; ce qui compte c'est la relation à l'intérieur du virtuel et du transcendantal, et il s'agit donc indiscutablement d'une question ontologique (la genèse ontologique). En regard, la relation entre « je pense » et « je suis » est quasiment parallèle à celle qui est entre la deuxième synthèse et le présent actualisé comme un effet ou un résultat de la première synthèse. De ce fait, la relation entre ces deux synthèses du temps n'est pas vraiment parallèle à (la même que) celle qui est entre « je pense » et « je suis », et ce détour par Descartes et Kant n'est donc pas directement pertinent, sans même mentionner le fait qu'il nous a entraîné dans une problématique épistémique alors que l'on tient en effet au processus de la synthèse du temps et de l'expression ontologique. Voici un schéma un peu formalisé pour montrer plus intuitivement ce décalage entre ces deux relations :

Notons « A » pour le présent en tant que 1^{ème} synthèse du temps transcendantale et virtuelle-fondation

Notons « A* » pour le présent psychologique et actualisé comme un effet de « A »

Notons « B » pour le passé pur en tant que 2^{ème} synthèse transcendantale et virtuelle-fondement

Puisque $A \neq A^*$,

$R(A, B) \neq R(A^*, B)$ ('R' désigne 'relation')

Mais il est aussi très possible que Deleuze mette l'aspect transcendantal et virtuel de la première synthèse de côté et veuille de ce fait viser la relation générale entre le virtuel en tant que la deuxième synthèse du passé pur et l'actuel en tant que le présent actualisé. Cette recherche de la détermination entre le virtuel et l'actuel pourrait aussi

bien revenir à une recherche ontologique, toutefois Deleuze a en tout cas adopté la structure épistémologique (même cognitive) de Kant, ce qui rendrait les trois synthèses de Deleuze structurellement plus proches aux celles de Kant dans la version A, à savoir l'appréhension, la reproduction et la recognition, qui sont les trois facultés de l'épistème du sujet. Parmi ces trois synthèses de faculté, c'est la recognition qui réunit harmonieusement l'appréhension et la reproduction et les rend unifiées – ainsi l'objet de la connaissance se fait naître au travers de l'harmonie des facultés.

Même si Deleuze a très élégamment déconstruit cette harmonie en s'aidant de Kant, c'est-à-dire du temps pur et vide, qui défait non seulement la continuité de l'objet mais surtout aussi la subjectivité continuelle, en ne laissant rien que le Je avorté, on reste ainsi toujours, même si elle est défaite, dans une structure épistémologique. C'est pourquoi, à mon avis, cette vicissitude, à partir de la « fondation » vers le « fondement » et après l'« effondement »²¹⁵ qui correspondent respectivement aux trois synthèses du temps de Deleuze, est épistémologiquement assez kantienne, alors même que dans la troisième étape tout s'« effonde ». Sauvagnargues pense aussi que les trois synthèses de Deleuze dans *Différence et Répétition* sont « sans doute trop dialectiques dans leur structure ternaire, trop proches des trinités heideggériennes et kantiennes »²¹⁶. C'est exactement pourquoi j'ai essayé d'introduire le concept de l'expression immanente de Spinoza pour réorganiser ces trois synthèses du temps, les dépêtrer du cadre de l'épistémè kantienne et les faire converger dans la problématique ontologique du processus différentiel.

Quelques spécialistes anglo-saxons²¹⁷ de Deleuze ont parlé de ce détour par Descartes et Kant, ou même par Platon, Descartes et Kant, et l'ont approuvé comme

²¹⁵ Cf. DR, p. 123, et Sauvagnargues, *Deleuze L'empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 97, « Deleuze crée le néologisme de l'effondement, entre l'effondrement et l'absence de fondement, pour définir le caractère non originaire du temps, et indiquer son hostilité polémique à l'égard des phénoménologies du fondement et des origines... » ; DR, p. 92, « Car, affirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement: au contraire il détruit, engloutit tout fondement comme instance qui mettrait la différence entre l'originaire et le dérivé, la chose et les simulacres. Il nous fait assister à l'effondement universel. Par « effondement », il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour ».

²¹⁶ Sauvagnargues, *Deleuze L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 98.

²¹⁷ James Williams, *Gilles Deleuze's philosophy of time, a critical introduction and guide*, Edinburgh University Press, 2011, Keith Ansell Pearson, *Germinal life, the difference and repetition of Deleuze*, Routledge, 1999, Joe Hughes, *Deleuze's difference and repetition*, Bloomsbury Academic, 2009, Levi R. Bryant, *Difference and*

très significatif à l'égard de diverses questions importantes, par exemple, la relation entre la subjectivité et le temps, et la relation entre le mouvement et le temps, etc. Pourtant, après toute notre analyse et discussion ci-dessus, je ne suis pas vraiment convaincue de ce détour, et il m'apparaît même comme une digression. Car à mon avis, c'est toujours un embrouillement dans la structure épistémologique qui nous amène à la fin inévitablement à telle ou telle transcendance, Dieu cartésien ou sujet transcendantal kantien, tant qu'il s'agit d'une épistémologie qui tient à la continuité donnée, à la reconnaissance harmonisée, à la corrélation entre la détermination et le déterminé.

Mais j'ai pratiqué quand même ce détour pour deux raisons. Premièrement, il y a des concepts très importants qui sont bien introduits dans ce détour, par exemple, le temps sous une forme pure et vide, le Je fêlé, la césure, la distinction entre le cardinal et l'ordinal et enfin l'*effondement*, etc. Donc c'est un détour en tous cas assez significatif²¹⁸, sans même mentionner ma volonté de bien respecter la démarche de Deleuze. Deuxièmement, dans les deux premières synthèses de Deleuze, on ne voit pas nettement le lien structurellement très fort avec Kant, à travers les allusions fécondes à divers philosophes comme Hume, Plotin, Bergson, etc., mais dans la transition entre la deuxième et la troisième synthèse, l'héritage kantien se dévoile pour ainsi dire entièrement, alors même que Deleuze, de façon apparemment assez fidèle à Kant, l'a déconstruit en l'héritant. Donc en ce qui me concerne, c'est en me basant sur ma problématique de l'expression immanente introduite déjà dans les première deux synthèses, que je voudrais essayer d'intégrer de manière similaire la troisième synthèse, pour d'une part souligner l'enjeu de l'ontologie processuelle de Deleuze déjà impliquée dans les synthèses du temps, et d'autre part montrer à quel point l'idée de l'expression immanente s'articule parfaitement avec les synthèses du temps.

givenness, Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence, Evanston, Northwestern University Press, 2008, pour n'en nommer que quelques-uns.

²¹⁸ Il est aussi presque incontournable pour Deleuze lui-même à propos de l'enjeu psychanalytique qu'il poursuit dans sa discussion sur les *synthèses* de Freud. Cf. *DR*, pp. 128-53.

Avant que d'intégrer la troisième synthèse dans notre problématique de l'expression immanente, je voudrais vraiment souligner encore une fois un point crucial qui a trait étroitement à notre analyse de toutes les trois synthèses du temps. C'est la différence entre les deux genres de présent : le présent actualisé et le présent en tant que synthèse du temps qui est équivalent au processus génétique du présent actualisé. Deleuze pense souvent au présent actualisé quand il parle effectivement de la synthèse du présent qui compte une production, un processus génétique. Cette confusion ou cette négligence délibérée de l'aspect virtuel et transcendantal de la première synthèse a certaines conséquences. Il a tendance à mettre la première synthèse du côté de l'actuel et la deuxième synthèse du côté du virtuel²¹⁹, ce qui engendre le pseudo-problème que la deuxième synthèse virtuelle est toujours « relative » au présent actuel et surtout qu'elle se prouve par lui, ce qui signifie l'insuffisance du virtuel comme fondement, et donc nécessite le véritable fondement qui est en fait le fond sans fond (*Ungrund*), à savoir l'*effondement*, qui revient à la troisième synthèse du temps. Ceci est la véritable logique à l'arrière-plan du détour de Descartes et Kant par la dispute sur le « *cogito* », et le temps sous sa forme pure et vide. Je ne suis nullement opposée à la nécessité de la troisième synthèse du temps par rapport aux deux premières, mais je ne suis pas complètement convaincue par la façon dont Deleuze l'a justifiée. Tout simplement, la nécessité de la troisième synthèse se rapporte plutôt à la relation exacte entre la 2^{ème} et la 1^{ème} synthèse, mais pas directement à la relation entre la 2^{ème} synthèse et l'effet ou résultat de la 1^{ème} synthèse. On peut reconstruire notre argument en forme plus simple et directe, un peu formalisée, ci-dessous :

²¹⁹ *DR*, p. 114. « ...l'une actuelle, l'autre virtuelle... », pourtant, nous l'avons déjà réfuté dans le deuxième chapitre.

Notons « A » pour le présent en tant que 1^{ème} synthèse du temps transcendantale et virtuelle-fondation, et notons « A* » pour le présent psychologique et actualisé comme un effet ou résultat de « A », et notons « B » pour le passé pur en tant que 2^{ème} synthèse transcendantale et virtuelle-fondement, et notons « C » pour la 3^{ème} synthèse du temps-*effondement*, et notons « E » pour ‘existence’ et « R » pour ‘relation’.

Puisque pour Deleuze l’existence nécessaire de C doit être inférée de la relation entre A et B,

à savoir, $R(A, B) \vdash E(C)$,

et puisque $A \neq A^*$,

donc $R(A, B) \neq R(A^*, B)$,

donc $R(A^*, B) \nrightarrow \vdash E(C)$,

c’est-à-dire que l’on ne peut pas inférer de façon justifiée l’existence de la 3^{ème} synthèse du temps à partir de la relation entre le présent actualisé et la 2^{ème} synthèse du temps.

On remarque bien que, la relation entre les premières deux synthèses du temps est de fait une relation à l’intérieur du virtuel, car les deux synthèses elles-mêmes sont toutes deux virtuelles et transcendantales, alors que Deleuze glisse un peu de la première synthèse virtuelle au résultat, comme le présent actuel, de cette synthèse même et arrive de ce fait à la relation entre le virtuel et l’actuel. Ce glissement, provenant de la confusion des deux genres de présent, rend invalide son inférence de la nécessité de la troisième synthèse.

En plus, si l’on tient compte de mon effort pour faire comprendre ces deux synthèses univoquement comme deux versions d’un même processus ontologique, ou deux modes de l’expression du même processus de différenciation de l’indifférence à la différence, on verra qu’il n’y a guère de problème du fondement qui soit relatif à ce qu’il fonde et se prouve par lui, puisque les deux synthèses sont univoques et la seule relation entre elles est une relation univoque à l’égard du processus de l’expression immanente du Dieu spinozien. Ainsi, dans la perspective de l’expression immanente, cette insuffisance du fondement qui entend le temps pur et vide, en tant que l’effondement, n’est qu’une pseudo-problématique. Peut-être que la véritable raison de ce glissement légèrement inconscient du présent virtuel au présent actuel réside

toujours dans le désir chez Deleuze de dialoguer avec Kant. Toutefois, même en ce qui concerne la relation entre le virtuel et l'actuel, on pourrait bien la traiter dans la problématique ontologique, par exemple, celle de l'expression immanente et celle de l'individuation, mais Deleuze, à ce moment-là, la met dans la structure épistémologique de Kant, quitte à transférer le virtuel ontologique dans la structure transcendantale de l'épistémè du sujet kantien.

Alors, si je n'accepte pas cette façon dont Deleuze introduit la troisième synthèse du temps mais en même temps en accepte tout à fait la nécessité de son existence, je dois moi-même l'introduire de ma propre manière, et de plus, il me faut aussi justifier cette manière propre.

3.2 Thèse personnelle : Alternative à l'introduction de la troisième synthèse du temps.

À part la préoccupation tenace face à la structure de l'épistémè de Kant, Deleuze a effectivement déjà bien impliqué la troisième synthèse du temps dans la discussion des deux autres synthèses, surtout de la première synthèse quand il s'agit de la « fatigue » qui va de pair avec la contraction synthétique. C'est un concept extraordinairement fécond²²⁰ et à mon avis il nous donne déjà le présage de la troisième synthèse du temps.

Souvenons nous que cette fatigue ne définit pas seulement la portée de la capacité de la contraction, elle nous invite aussi et surtout à penser l'*intervalle* entre les deux fois de la contraction, l'*interstice* entre les deux fois de la synthèse, ou, si l'on la met dans le cadre de la deuxième synthèse du temps, entre deux auto-transformations du passé pur lui-même, ou, du point de vue de l'expression immanente, l'*alternance* entre deux auto-expressions de Dieu. Cet intervalle, cet interstice et cette alternance, qui sont bien les incarnations de la « fatigue », ne rappellent-ils pas exactement de ce que l'on a discuté sur la 'césure', la 'fêlure', la

²²⁰ Cf. *DRF*, préface américaine de *Logique du sens*, « ...ce n'est pas pour autant que je n'aime pas... ...la fatigue... ». Merci à Jean-Benoît Birck pour le rappel de cette référence.

‘fracturation’ du temps dans le débat deleuzien sur Descartes et Kant ? Le temps pur et vide, qui fêle le « Je », n’est-il pas précisément cette fatigue qui est elle-même la fêlure entre les (la genèse incessante des) « Je »s dissous ou les moi larvaires ? Si, à mon avis, la fatigue apparaissant dans la première synthèse joue le même rôle du temps pur et vide, que Kant n’a pas vraiment poursuivi jusqu’au bout, mais qui est repris et poursuivi de nouveau par Deleuze. C’est-à-dire que l’on n’aurait pas vraiment besoin de s’extraire (de sortir) du virtuel des deux synthèses du temps pour introduire la troisième dont le problème est déjà bien impliqué dedans. On pourrait bien, et c’est même mieux, s’arrêter au présent né singulier comme un effet provisoire et éphémère de la synthèse du temps ou de l’expression du monde, et ne pas le dépasser jusqu’au présent actuel, continu et psychologique dans la catégorie de « pour nous »²²¹. Cela est un peu similaire à l’opération qui consiste à limiter le sens de « *cogito ergo sum* » de Descartes au domaine purement ontologique, à la naissance instantanée et spontanée de « je suis » singulier, sans chercher donc ni la transcendance extrinsèque de Dieu ni la transcendance intrinsèque du sujet pour le rendre artificiellement continu et unifié²²².

Alors, après être sortis de ce détour du Descartes et Kant et s’être arrachés au problème de l’insuffisance du fondement et au beau paradoxe de l’*effondement*, comment pourrions nous, *via* la « fatigue », réintroduire ou plutôt dévoiler le rôle déjà bien omniprésent de la troisième synthèse dans les premières deux synthèses ? L’enjeu est de comprendre la « fatigue » comme l’intervalle, l’interstice et l’alternance entre les présents — mais prenons garde, c’est entre les présents transcendants et virtuels, mais pas entre les présents actuels. Car entre les présents actuels, réside en fait le « besoin », plutôt le « manque » psychologique, tandis qu’entre les présents virtuels, c’est la « fatigue », non la fatigue psychologique mais la « fatigue » qui fait une partie définitionnelle de la contraction, de la contemplation, de la synthèse passive, et aussi de l’expression immanente du monde, comme un extrême

²²¹ Ce dépassement ou glissement peut être très intéressant dans beaucoup d’aspects, mais pas pour introduire la troisième synthèse.

²²² Ici, on regarde la structure transcendantale du sujet en un sens transcendant.

« rassasiement »²²³ qui nourrit et alimente sans cesse les nouvelles synthèses et ou les expressions.

Cette fatigue est en effet la dynamique inexhaustible de la synthèse ou de l'expression : elle ne s'occupe pas directement chaque fois de la synthèse ou de l'expression, mais en garantit l'inexhaustibilité. Cette inexhaustibilité est cruciale, car les synthèses et les expressions sont effectivement toujours en train de fonctionner et elles n'ont point l'air de s'être arrêté pour un seul instant, donc il doit y avoir une raison pour cet état intarissable et inépuisable. Comme telle on revient exactement à la question soigneusement posée par moi au début de ce chapitre sur l'inexhaustibilité du présent dans l'empirique pour introduire la troisième synthèse : pourquoi peut-on '*toujours*' croire que le prochain présent sera '*complètement différent*' ? Mais pourquoi cette question peut-elle converger avec la fatigue en inférant la nécessité de la troisième synthèse ? L'enjeu de cette question est double : l'un concerne le fait que chaque présent est lui-même une *différence née*, l'autre est que l'on peut *toujours* croire en la venue d'un prochain présent. Dans la question, '*complètement différent*' revient à la *nouveauté* du présent qui va venir sans cesse, et '*toujours*' correspond bien à l'*inexhaustibilité* de la venue du prochain présent.

Pourquoi chaque présent doit être lui-même une différence ? Parce que si un présent n'était pas lui-même une différence, rien ne serait distingué dans l'actuel, il n'y aurait pas du tout le présent actuellement distingué et ce présent en question n'existerait pas. C'est-à-dire que le présent est lui-même par définition une différence distincte. On se rappelle bien que la première synthèse nous a déjà révélé que dès qu'une différence est soutirée un présent est né, donc s'il y a un prochain présent, il est nécessaire qu'il soit une différence complète. Cette nature définitionnelle du présent est déjà mainte et mainte fois exposée par notre discussion sur les premières deux synthèses, notamment du point de vue du processus immanent de la différenciation de l'indifférence à la différence : les présents ne sont pas autre chose que la différence différenciée *via* ce processus de la différenciation. Alors que la

²²³ DR, p. 105.

troisième synthèse concerne le fait qu'une différence complète en tant que le prochain présent va « toujours » venir, sans aucune exception, précisément dit, l'éternel retour de la différence. Il ne s'agit donc pas simplement de la genèse d'un présent quelconque et du passage de celui-ci, qui ont affaire déjà respectivement aux premières deux synthèses, mais d'une dynamique qui relance éternellement la genèse et le passage du nouveau présent. Comme tel, on voit exactement comment la nécessité de l'existence²²⁴ de la troisième synthèse peut être inférée à l'intérieur de la problématique des synthèses virtuelles et transcendantales.

3.3 Une version discutable de la méthode de l'empirisme transcendantal

Je voudrais profiter de ce moment, où je viens de douter de l'inférence de Deleuze sur la nécessité de l'existence de la troisième synthèse du temps pour en proposer ma propre version, pour éclaircir ma démarche, qui consiste à inférer non seulement la troisième synthèse, mais toutes les trois synthèses du temps.

La nécessité et la structure des trois synthèses du temps ne dérivent pas d'assertions autoritaires ou arbitraires. En revanche, on les a inférées d'une part *via* les trois questions concernant le présent empirique « le plus immédiat » et d'autre part, selon Deleuze, *via* les déductions ou analyses transcendantales. Celles-ci correspondraient bien aux problématiques temporelles impliquées, ce qui passe peut-être aussi pour une autre version de la méthode de l'*empirisme transcendantal*. D'un côté, ce sont les trois questions concernant, au sens empirique, le présent le plus immédiat ; d'un autre côté, la déduction et analyse transcendantale. Traitons avant tout de trois questions sur le présent: (1) Comment un présent est possible ? (2) Pourquoi et comment le présent passe ? (3) Pourquoi peut-on toujours croire que le prochain présent sera complètement différent ? Ces trois questions concernent, il est vrai, toutes le présent empirique, mais quel est le sens de l'expression « le présent le

²²⁴ On ne dit « l'existence » ici que provisoirement pour poser la question sur la troisième synthèse à l'intérieur des premières deux, et au fur et à mesure de notre déploiement des problèmes pertinents, on va voir que chez Deleuze le virtuel n'*existe* pas mais il *insiste* plutôt.

plus immédiat » ? Très concrètement dit, par ce « présent », j'entends la notion voisine du sens commun, qui désigne exactement le moment présent, juste ce moment où vous êtes en train de lire ce mot « présent » à cette page exacte, mais pas le moment immédiatement après où vous vous souvenez d'avoir tout juste été en train de le lire. C'est précisément le moment présent où vous déchiffrez ces sept lettres sans même le moindre temps pour réfléchir sur ce moment du déchiffrement de ces quelques lettres, car dès que vous réfléchissez sur ce moment présent, ce présent exact est déjà passé automatiquement dans votre mémoire et il a donc perdu l'identité précieuse d'être présent. C'est pourquoi il est à la fois le présent totalement empirique et le présent le plus urgent, le plus immédiat, le présent éphémère et disparaissant.

Être empirique et en même temps être le plus immédiat sont, à mon avis, deux caractères cruciaux de ce présent, qui rendent nos trois questions à la fois empiriques et immédiates. Cela reviendrait à la méthode caractéristique de Deleuze de commencer toujours *in medias res*, « au milieu ». En ce qui concerne le problème du temps, « commencer par le milieu » veut exactement dire commencer par le présent empirique, le plus immédiat possible. Pourquoi ?

Parce que, premièrement, on est toujours et on n'est qu'au milieu d'un présent — précisément le présent le plus vivant, le plus urgent, même plus qu'urgent, le plus immédiat, où la force de la genèse du présent nous contraint à agir de façon la plus directe et immédiate que possible. De plus, en réalité, quoi que l'on fasse, quoi que l'on pense, on le fait et on le pense au milieu de ce présent, sans aucune exception : on ne respire ni dans le passé, même le passé le plus récent, ni dans le futur, même le futur le plus immédiat, en revanche, on ne respire qu'en ce moment présent même. L'expression de « on respirait » ou de « on respira » n'est que le *reflet* atténué, vague et dérivé de « on respire ». Cela ne veut pas dire qu'en effet l'on n'a pas respiré dans le passé et que l'on ne va pas respirer dans le futur, mais que l'on a respiré tout d'abord en un présent, où la respiration était en train de se passer, et que l'on va respirer aussi tout d'abord en un présent où la respiration va être en train de se passer. Si l'on veut méditer sur le temps, on est d'emblée au milieu de ce moment présent où l'on commence à réfléchir.

Deuxièmement, le présent, par rapport au passé et au futur, est empiriquement sans aucun doute le plus proche, le plus immédiat de notre optique du problème du temps. Selon moi, le concept d'immédiateté a une filiation très intime avec le concept d'immanence ; cette proximité est même absolue. L'immédiateté ne cherche pas, et elle n'a pas le moindre temps de chercher la garantie à l'extérieur d'elle-même pour s'unifier et se rendre ainsi connaissable intermédiairement. Cette recherche vers l'extérieur exige que l'immédiateté *sorte* d'elle-même pour trouver un point d'appui transcendant en dehors d'elle et qu'en s'y appuyant elle revienne illusoirement vers elle-même avec une connaissance. Ce « sortir » et ce « revenir » relèvent aussi tout à fait d'une *distance* fictive et intermédiaire à l'égard de l'expérience immédiate. C'est-à-dire que si l'on veut vraiment se soustraire au concept du temps au sens transcendant et viser plutôt la problématique immanente du temps, on devrait commencer avec les questions sur le présent le plus immédiat. On ne devrait pas commencer avec la conscience ou un sujet introspectif et représentatif, qui ne sont pas assez immédiats, et qui ne nous rendent pas le plus immédiat quand un signe émerge comme un présent né de manière tellement prise au dépourvu, de sorte que nous ne pouvons que l'affronter sans aucune préparation au préalable. Voilà ce que j'entend par le présent le plus immédiat.

En effet, nos trois questions sur le présent sont exactement des questions aussi immédiates que possible. Elles ne se focalisent que sur le présent le plus immédiat, et ne permettent pas même la *distance* intermédiaire la moindre possible, ni le passé le plus récent, ni le futur le plus proche. Exactement le moment où un signe émerge avec la force qui vient brutalement à la rencontre : immédiateté absolue, démarche présentiste absolue !

Ces trois questions sur le présent trouvent leur source dans notre expérience, du champ empirique, mais en même temps elles excluent autant que possible le contenu reconnu ou confirmé, car l'immédiateté absolue rend la reconnaissance et la confirmation impossibles. Dans la première question, on ne tient pas vraiment la nature du contenu empirique – par exemple telle ou telle impression empirique, de ce présent – mais on se centre sur la possibilité générale d'une impression présente – la genèse de ce

présent. Une question sur l'immédiateté surgit alors : comment un présent est possible ? Ce présent est empirique, il est le plus immédiat, cependant la possibilité, la genèse de ce présent dépasse la frontière de notre expérience dans l'actualité, et on ne connaît pas empiriquement le processus de surgissement ou d'émergence de ce présent. En ce qui concerne Deleuze, il ne s'agit donc pas d'une question empirique, mais d'un problème transcendantal ; il exige, selon lui, le recours à l'inférence déductive. Comme tel, l'empirique le plus immédiat rencontre le transcendantal.

Le même cas se présente pour la deuxième question – il s'agit toujours d'une expérience immédiate de ce présent : le remplacement de l'impression de ce présent. Pourtant, du point de vue de la distribution des trois synthèses du temps de Deleuze dans le deuxième chapitre de *Différence et Répétition*, le véritable sens du passage pur en général du présent concerne une recherche plutôt transcendantale qui concerne le passé pur en général. Également pour la troisième question, comme on vient tout juste de le dire, il s'agit du caractère inépuisable de la genèse du présent, ce qui introduit la troisième synthèse du temps en tant que l'éternel retour de la différence.

De cette manière, avec ces trois questions tout à fait présentistes, qui ne concernent, d'un point de vue purement empirique, que le présent le plus immédiat, on dégage les trois synthèses du temps qui sont entremêlées dans la problématique épistémologique de Kant. On les replace dans la problématique ontologique, d'un point de vue présentiste, celui de la genèse inexhaustible du présent. Dans ce champ absolument ontologique, on n'aurait peut-être même pas à mettre l'accent sur la « détermination » entre le virtuel et l'actuel. Car elle nous rappelle plus ou moins la détermination épistémologique kantienne et sa schématisation, même si l'on peut bien réitérer que le virtuel passe tout à fait pour le plan d'immanence, mais à mon avis, on devrait bien dépasser la logique de la détermination ou de la condition qui revient plus ou moins à la problématique épistémologique de Kant.

Finalement, pourquoi ai-je écrit « une version *discutable* » dans le titre de cette section, lorsqu'elle semble tout à fait s'inscrire dans la méthode de l'empirisme transcendantal ? Parce qu'effectivement, d'après moi, il est problématique d'insister sur la partie transcendantale et surtout je voudrais progressivement prouver que la

meilleure méthode ne serait pas la déduction ici mais plutôt l'abduction, comme on l'a déjà discuté dans le premier chapitre. Nous pouvons affirmer que l'abduction est plus empirique que transcendantale alors que la déduction est par définition plus transcendantale qu'empirique dans notre problématique. Autrement dit, l'abduction opère toujours dans l'empirique, « au milieu » de l'empirique, alors que la déduction opère sans toucher la moindre expérience dans l'empirique et elle fonctionne de façon soi-disant analytique. Je vais essayer quant à moi de montrer que ma propre méthode, qui vise à réorganiser les trois synthèses, s'oriente vers l'abduction empirique et synthétique et non vers la déduction transcendantale et analytique. De plus, je vais essayer de prouver ultérieurement à quel point exact la méthode de l'empirisme transcendantal renvoie de manière inévitable toujours à la dialectique et surtout à l'équivocité plus dissimulée encore. Ici dans cette section, j'ai introduit simplement, dans la discussion de la méthode, les questions empiriques concernant le présent le plus immédiat pour montrer la compatibilité de ma démarche (notamment l'amorce du recherche toujours « au milieu ») avec celle de Deleuze, mais graduellement, je vais mettre en relief à quel point exact et délicat vient la divergence possible, entre abduction et déduction, entre moi et Deleuze.

3.4 'Immanentiser' et 'univociser' les trois synthèses du temps

Si l'on tient compte de mon insistance à souligner, à travers tous ces chapitres sur la synthèse du temps, le sens univoque de l'expression immanente de Dieu et de la synthèse transcendantale du temps, on pourrait alors substituer sans aucune perte la problématique de l'expression à celle de la synthèse. Et puisque du point de vue de l'expression immanente, les premières deux synthèses ne sont que deux versions différentes (l'une de la perspective du présent et l'autre du passé pur) d'un même processus de l'auto-expression de Dieu, la problématique de l'expression paraît donc plus simple, plus claire, même élégante : l'auto-expression de Dieu et l'inexhaustibilité de cette auto-expression. Parallèlement du côté de la synthèse, la

problématique pourrait même être exprimée de façon plus directe et plus rigoureuse, en même temps que présentiste, si on dégagait à la fois la genèse du présent et son inexhaustibilité. Dans cette problématique plus concise et plus précise, on remarque que la genèse du présent se rapporte, à première vue, à la première synthèse et que l'inexhaustibilité provient de la troisième synthèse – mais où se trouve alors la deuxième synthèse, impliquée par le passage du présent ?²²⁵ Puisqu'au prisme de l'expression immanente, les deux premières synthèses sont univoques, elles doivent s'impliquer l'une et l'autre, et précisément dit, genèse du présent et passage du présent doivent s'impliquer mutuellement. Cette inférence a l'air tout à fait valide, je vais donc maintenant essayer de démontrer comment le « passage » du présent est déjà impliqué dans sa « genèse ».

Effectivement la clé du problème consiste en ce que le présent n'est pas éternel au sens statique. Supposons qu'il le soit, il n'y aurait alors aucun changement et rien ne se passerait, on ne sentirait rien ; on n'aurait donc pas du tout de concept du présent, et il n'y aurait aucun sens à désigner un présent, ce qui compterait pour une tâche impossible et dénuée de sens. Tout simplement, si le présent était éternel au sens statique, il n'y aurait pas de différence, et il n'y aurait donc paradoxalement pas de présent. De plus, si le présent est éternel, il ne doit pas avoir de naissance, de genèse, parce que s'il est né, il doit être né dans tous les cas à un certain moment précis, et donc ce présent n'existerait qu'après ce moment exact de la naissance mais n'existerait pas avant — mais comme tel il ne serait pas éternel. Donc le concept de genèse ne s'apparie pas avec celui du présent éternel. Toutefois, après toute notre recherche, on comprend bien que le présent est présent – par définition, au point qu'il est la différence qui naît instantanément. Donc le présent, par définition, n'est pas éternel. Puisque le présent n'est pas éternel, il doit avoir sa propre naissance ou genèse.

²²⁵ En effet, on pourrait bien comprendre la deuxième synthèse comme le passé pur qui se transforme en donnant le présent, ainsi la deuxième synthèse se rapporte tout à fait à la genèse du présent. Néanmoins, je ne vais pas simplement profiter de ce raccourci à propos de la synthèse du temps, je vais plutôt pénétrer dans la relation entre la *genèse* du présent et le *passage* du présent, ce qui revient à nos questions empiriques et immédiates qui provoquent notre inférence des synthèses du temps.

Mais est-il possible qu'il y ait la genèse du présent une fois pour toute ? Non, la raison est la même : s'il est né à un moment et après qu'il dure toujours, on va toujours verser dans un monde complètement statique où il n'y a pas de différence née, ce qui équivaut à l'effet de l'éternité statique du présent, et on reviendra à la contradiction empirique qui nie cette possibilité. Donc, il y a bien la genèse et cette genèse n'est pas faite une fois pour toute, de la sorte la genèse doit avoir lieu à tout instant. Le présent n'est donc pas seulement instantanément né en tant qu'une différence, mais cette différence disparaît aussi instantanément, comme tel, on rejoint aussi le présent « le plus immédiat » que l'on vient de discuter, et c'est aussi comme tel que l'on rejoint au fait que la genèse (naissance) et la mort avancent la main dans la main – le présent (ou le « Je ») naît et avorte, naît et avorte sans cesse, rien plus que le « chaos » que l'on a discuté déjà dans les chapitres précédents.

Arrivé à ce point, la relation entre la genèse et le passage du présent devient en effet évidente : ils sont inséparables, ou plus exactement par définition univoques. Si un présent né ne passe pas en même temps de sa naissance, il ne serait pas un présent, car le présent ne peut qu'être par définition le présent le plus immédiat, à savoir le présent instantanément né et instantanément passé. Le présent né doit en même temps (le plus immédiatement) passer pour que la genèse recommence ; la genèse sans le passage devient la genèse quasi-éternelle ou la genèse une fois pour toute qui contredit le recommencement (incessant) de la genèse, et donc contredit la genèse elle-même. Le présent se compose de son passage autant que de sa genèse, exactement comme « nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations »²²⁶. Le passage du présent est par définition impliqué déjà dans la genèse du présent, tant qu'il s'agit du présent le plus immédiat. Voici une récapitulation plus intuitive mais légèrement dense :

Puisque le présent = le présent le plus immédiat = le présent instantanément naît et passe,
la 'genèse' instantanée et le 'passage' instantané du présent sont, par définition du présent,
univoques.

²²⁶ DR, p. 105.

(N'oublions pas qu'ici le passage n'est pas seulement le passage au sens tout à fait psychologiquement empirique, mais aussi et surtout le passage virtuel : contraction - fatigue - contraction – fatigue...)

En tant que tel, on pourrait enfin, de manière tout à fait justifiée, accepter le parallélisme exact entre la problématique de la synthèse du temps et celle de l'expression immanente de Dieu : l'une concerne la genèse (qui implique déjà par définition le passage) du présent et l'inexhaustibilité de cette genèse, l'autre concerne l'auto-expression de Dieu et l'inexhaustibilité de cette auto-expression.

Une autre chose presque autant évidente est que l'inexhaustibilité est bien déjà impliquée dans l'instantanéité de la genèse du présent et celle du passage du présent. Instantanément, la genèse/passage d'un présent (ou d'un « je suis ») est déjà une césure absolue. L'inexhaustibilité de la genèse ou de l'expression signifie tout simplement l'inexhaustibilité de la césure, de la coupure, de la fêlure comme le temps pur et vide, l'intervalle, l'interstice et l'alternance entre les genèses du présent ou les auto-expressions de Dieu. Ainsi, la genèse du présent, le passage du présent et l'inexhaustibilité de la venue du présent, ces trois termes s'impliquent tous les trois mutuellement et tous les trois sont tout simplement immanents par rapport à l'un et l'autre.

Puisque ces trois enjeux se rapportent bien aux trois synthèses du temps, on verra parallèlement la relation entre ces trois synthèses. Toutefois, en ce qui concerne celles-ci, il faut vraiment se garder de concevoir les trois synthèses du temps comme trois opérations s'impliquant l'une l'autre mutuellement, parce qu'il ne doit y avoir pas réellement trois opérations ou processus ontologiquement différentes qui se combinent, en réalité, il n'y a qu'une seule opération, ou plus précisément dit, un seul processus. Parce qu'un monde, au sens strictement ontologique²²⁷, et par définition, ne peut pas avoir plusieurs genres de processus différents, sinon il deviendrait plusieurs mondes ou sub-mondes, il est évident que notre recherche ne

²²⁷ C'est en effet dans un sens de l'ontologique univoque que le monde, par définition, ne revient qu'à un seul processus. On reprendra ce thème ultérieurement quand il s'agira de l'opposition entre l'univocité et l'équivocité.

visent pas plusieurs mondes ou sub-mondes mais bien plutôt ce monde unique. Les enjeux et les questions dérivent de notre expérience, au niveau de l'empirique, donc ils peuvent avoir l'air tout à fait divers, (numériquement différents, équivoques,) mais au sens ontologique, le processus virtuel du monde que l'on vise ne peut nullement l'être.

Épistémologiquement, on a plusieurs facultés de l'esprit, plusieurs sensations corporelles, et le monde peut s'exprimer différemment sur ces surfaces diverses dans l'actuel, mais le monde lui-même, l'Être, dont nous sommes l'expression immanente, n'opère pas « différemment (équivoquement) » au même sens actuel, empirique ou anthropologique. En revanche, l'Être, au point qu'il n'est pas autre chose que son auto-expression, est tout à fait univoque, et presque 'indifférent' à l'égard de son effectuation (une fleur, une personne, une pierre ou une ironie) au sens actuel, car l'Être, en tant que la Différence absolument interne qui se tient en différenciant ou différenciant en elle-même, ne fait rien que l'auto-affirmation au travers de l'autodifférenciation²²⁸.

Le monde n'est pas équivoque mais par définition univoque, parce que tout simplement le monde ou *ce* monde est toujours nécessairement et exactement « un » tel et tel monde. Donc, si l'on reste toujours dans la diversité et l'équivocité des trois synthèses du temps, on reste toujours derrière l'écran épistémologique et on s'illusionne sur la connaissance ontologique du monde en soi. Les trois synthèses du temps se conjuguent en effet à un processus univoque de ce monde et elles servent ensemble en ce sens d'exposition du processus de la genèse incessante du présent, de l'auto-expression infatigable de Dieu, c'est-à-dire du devenir du monde, et de l'éternel retour de la différence.

Concluons brièvement afin de préciser notre degré d'avancement. En commençant avec les trois questions concernant toutes le présent le plus immédiat, relativement auxquelles nous sommes empiriquement toujours au milieu, et en analysant la problématique transcendantale des trois synthèses du temps impliquée

²²⁸ Je ne voudrais pas donner l'impression comme s'il y ait deux mondes, l'un empirique équivoque et l'autre univoque, ce qui reviendrait toujours plus ou moins à la transcendance à cause de la catégorisation des deux mondes. Il n'y a en réalité que ce monde unique, et c'est juste au sens ontologique que tout est univoque.

par ces questions parallèlement avec celle de l'expression immanente de Dieu spinozien, nous arrivons finalement à penser l'univocité de toutes les trois synthèses du temps. Les trois synthèses chez Kant, signifiant les trois facultés de la connaissance, suivent sans doute une séquence dialectique : l'appréhension se délivre dans la reproduction, et toutes les deux sont finalement intégrées harmonieusement dans la recognition²²⁹. Deleuze a défait l'harmonie de cette structure dialectique en invitant le temps pur et vide comme l'*effondement* par rapport à la fondation et au fondement²³⁰. Cependant, en suivant Kant tout au long d'un développement complexe, Deleuze a néanmoins gardé cette structure dialectique de l'épistémè, bien que finalement il la mette en cause. Il s'agit ici peu ou prou du sacrifice inévitable de la critique à l'intérieur de l'objet de cette critique. En ce qui me concerne, à propos de la structure de ces trois synthèses, avec toute ma recherche et analyse, l'univocité immanente est substituée à la dialectique, qu'elle soit correctement constituée (Kant) ou bien défaite (Deleuze). Dans la perspective ontologique à laquelle je tiens, il ne s'agit que du problème univoque de l'expression inexhaustible ou de la genèse inépuisable, alors que dans la perspective épistémologique de Kant et de Deleuze pour une part, c'est au plus le problème de la faillite du fondement de la connaissance.

3.5 Aiôn et chronos succèdent aux trois synthèses du temps

Deleuze a sans doute relevé ce problème du résidu dialectique dans la structure des trois synthèses du temps, car peu de temps après *Différence et Répétition*, dans *Logique du sens*, il adopte une nouvelle paire de concepts, à savoir « Aiôn » et « Chronos » qui correspondent respectivement à « virtuel » et à « actuel ». Ainsi la problématique de l'individuation ontologique est substituée à celle des facultés épistémologiques, la dualité Aiôn/Chronos ou virtuel/actuel est substituée à la trinité (ternarité) dialectique. De mon propre côté, en rendant univoques les trois synthèses du temps au prisme de l'expression immanente, je les ai déjà réorganisées et

²²⁹ D'après Deleuze, surtout dans *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, cette logique dialectique est défaite dans la troisième Critique de Kant sous l'angle de l'esthétique.

²³⁰ *LS*, p. 303. Deleuze a expliqué que, « loin d'être un nouveau fondement, il engloutit tout fondement, il assure un universel effondrement, mais comme événement positif et joyeux, comme *effondement*... ».

renouvelées au plan de l'immanence, afin de les soustraire à l'équivocité dialectique. Toutefois, que l'on puisse ou pas, dépasser la dialectique kantienne et heideggérienne des trois synthèses du temps cette fois-ci avec la dualité de l'Aiôn et du Chronos, reste toujours un problème.

Suivant la distinction que Deleuze a faite explicitement entre les premières deux synthèses, la deuxième virtuelle, comme le passé pur, et la première actuelle, comme le présent actualisé, — une idée que j'ai déjà réfutée dans le deuxième chapitre, — des spécialistes de la philosophie de Deleuze ont tendance à expulser la première synthèse du royaume du virtuel. Ils la rapportent alors à Chronos et les deux autres synthèses à Aiôn, ce qui, à mon avis, fait naître bel et bien le problème de l'équivocité entre les trois synthèses. Ainsi par exemple, Sauvagnargues déclare : « Chronos, le présent qui passe, reprend l'actualité de la première synthèse, tandis qu'Aiôn conjugue de manière disjonctive le passé pur et le devenir achronologique de la deuxième et de la troisième synthèse »²³¹. Zourabichvili soutient la même idée²³². Daniela Voss, dans sa thèse qui est devenue un livre²³³, a suivi précisément cette hypothèse de Sauvagnargues.

Cette répartition renouvelée de ces trois synthèses dans la dualité Aiôn/Chronos ou virtuel/actuel peut tamiser la structure génétique du temps pour éliminer le spectre dialectique, mais elle laisse malgré tout subsister des problèmes.

Tout d'abord insistons sur la distinction, à laquelle je tiens de manière constante, entre le présent actualisé, donc empirique et actuel, et le présent en tant que la première synthèse transcendantale et virtuelle. Si l'on confond toujours les deux ou plutôt si l'on ignore la virtualité de la première synthèse en tant qu'un processus génétique qui produit le présent actuel, on va rendre ces trois synthèses vraiment équivoques : la première actuelle et les autres deux virtuelles ; la première conditionnée et les autres deux comme la condition. Pour autant, on ne reste toujours pas loin de la dialectique, qui s'incarne chez Kant dans l'équivocité *triple* des trois

²³¹ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, op. cit., p. 98.

²³² Zourabichvili, *Deleuze, Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 91.

²³³ Daniela Voss, *Conditions of thought, Deleuze and transcendental ideas*, Edinburgh, Edingurgh university press, 2013, pp. 229-30.

synthèses comme trois facultés hiérarchiquement distribuées et ici dans cette répartition comme l'équivocité *duale* entre la première synthèse et les autres deux, entre l'actualité et la virtualité.

Effectivement, le véritable problème caché derrière celui de la dialectique consiste justement dans l'équivocité impliquée ou présupposée par la dialectique, ainsi on peut tout à fait s'en servir comme la « pierre de touche » : s'il y a toujours le résidu de l'équivocité, on ne serait donc pas trop loin de la dialectique. Dans ce sens, on pourrait même dire que l'identité est en effet catégoriellement l'amie de l'équivocité mais l'ennemie de l'univocité, car l'équivocité implique la différence externe entre des catégories qui s'identifient, tandis que l'univocité revient à l'expression immanente qui soutient la différence interne et processuelle en tant que hétérogénéité et multiplicité absolues. L'Être univoque ne s'identifie pas, mais s'univocise en tant que l'éternel retour, ce qui fait écho à ce que j'ai dit dans le premier chapitre que la substance s'homogénéise ou s'univocise au travers de l'expression immanente et différenciante. Ici pour faire remarquer le rôle problématique au sens ontologique de l'équivocité par rapport à l'univocité, je voudrais réitérer l'énonciation de Deleuze, « (i)l n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque »²³⁴. C'est-à-dire l'univocité est le seul thème de l'ontologique.

En effet, ces trois synthèses, à mon avis, sont toutes univoquement virtuelles et transcendantales, et c'est exactement pour cela que Deleuze les a nommées, comme le titre du deuxième chapitre de *Différence et Répétition*, « la répétition *pour elle-même* ». De ce fait, quand Deleuze catégorise la première synthèse dans l'actuel et quand des spécialistes la mettent dans le Chronos, cela équivaldrait à concevoir la première synthèse du temps comme « la répétition *pour nous* », ce qui n'est pas du tout le cas et même contradictoire. D'un point de vue plus concret, il est presque évident que la première synthèse n'est pas actuelle, car elle ne peut pas du tout être éprouvée directement par nous de façon empirique, en tant que processus génétique

²³⁴ DR, p. 52.

qui nous donne le présent actuel, et qui nous même produit. On ne l'éprouve pas empiriquement, au contraire, on en a simplement inféré l'existence, ou plutôt l'insistance d'après la distinction qu'a introduit Deleuze entre l'existence et l'insistance. Cette inférence, selon mon analyse, déjà conduite dans le premier chapitre, ressemble plus à une abduction qu'à une déduction transcendantale, mais malgré tout, on l'infère ; on ne l'éprouve pas empiriquement. Ainsi, on voit que la première synthèse est aussi virtuelle et transcendantale. Comme telles, toutes les trois servent univoquement de la répétition pour elle-même en tant que le processus virtuel, qui peut bien aboutir à l'actualisation, mais cela ne veut nullement dire qu'elles puissent être actuelles. Dans ce cas, à mon avis, toutes les trois synthèses du temps, y compris sûrement la première, tombent bel et bien dans le cadre de l'Aiôn.

En plus, quand on met la première synthèse dans l'actuel et le Chronos, cela donne l'impression que les autres deux synthèses virtuelles n'ont rien à avoir avec le présent actuel ou au moins qu'elles sont plus « éloignées » du présent empirique que la première synthèse.²³⁵ Notamment quand on accepte que « Aiôn comprend les dimensions virtuelles du passé et de l'avenir qui insistent dans le présent et qui évitent l'actualité »²³⁶, on conçoit presque intuitivement que le passé et l'avenir ne sont jamais présents, soit « pas-encore », soit « toujours-déjà »²³⁷, et donc catégoriellement différents que le présent.

Mais ce n'est pas le cas. Si c'était le cas et si on acceptait la description des synthèses du temps comme tel, on tomberait toujours dans la structure du temps diachronique, actuel et même représentatif. Car selon Deleuze, la condition ne ressemble point à ce qu'elle conditionne, et donc on ne doit pas concevoir la condition de même façon dont on regarde le conditionné. 'Présent', 'passé' et 'avenir' en tant que *synthèse du temps* (la condition) n'ont aucun sens partagé avec 'présent', 'passé'

²³⁵ Par exemple, James Williams, dans *Gilles Deleuze's Philosophy of Time a Critical Introduction and Guide*, p. 89-90, distingue aussi les trois synthèses de façon similaire ; d'autres spécialistes de Deleuze le pensent plus ou moins aussi. Ils ont sans doute suivi Deleuze qui lui-même les a distinguées de cette façon dans plusieurs contextes. Pourtant je suis en désaccord avec lui, car d'après moi, une équivocité est probablement impliquée par cette distinction catégorielle ou quasi-catégorielle. C'est pour cette raison que j'ai essayé de renouveler les trois synthèses en les rendant univoques sous l'angle de l'expression immanente de Spinoza.

²³⁶ Sauvagnargues, *Deleuze, Une philosophie de l'événement, op. cit.*, p. 98.

²³⁷ Sauvagnargues, *Deleuze, Une philosophie de l'événement, op. cit.*, p. 349.

et 'avenir' en tant que *temps chronologique et représentatif* (le conditionné). Ces-là veulent dire le processus génétique qui produit le présent actuel, tandis que ces-ci signifient le temps chronologique. Il est peut-être même relativement problématique de nommer le processus virtuel avec 'présent', 'passé' et 'avenir', ce qui évoque fortement le sens chronologique. De plus, il n'y a nullement de correspondance biunivoque entre ces deux « ensembles » : dans un sens large, on pourrait peut-être dire que le présent contractant en tant que la première synthèse du temps produit bien le présent actuel, mais, prenons garde, même en ce sens élargi, le passé pur comme la deuxième synthèse du temps ne produit pas vraiment le passé chronologique ou l'antérieur, et l'avenir comme la troisième synthèse du temps ne produit non plus l'avenir chronologique ou le postérieur. Le passé et l'avenir chronologiques, l'antérieur et le postérieur, ne sont en fait que le reflet du présent actuel, et ils n'ont nul rapport direct avec les synthèses virtuelles du temps. Donc quand on infère la relation ou la distinction entre les trois synthèses du temps en pensant « pas-encore » et « toujours-déjà », en croyant que la synthèse du présent équivaut au présent chronologique, on laisse réellement entrer l'image actuelle du temps chronologique et on laisse en cela entamée la recherche sur le processus univoque et immanent.

En fait, on l'a déjà exposé, toutes les trois synthèses reviennent univoquement à un processus immanent de la genèse inexhaustible du présent actuel. Il n'y a pas vraiment trois processus virtuels qui seraient réellement différents l'un et l'autre et qui donneraient respectivement les trois dimensions du temps chronologique, ce qui impliquerait toujours l'équivocité de l'Être, et la confusion de l'actuel et du virtuel, et surtout la projection irréfléchie de l'actuel équivoque sur le virtuel univoque. De plus, dans un sens strict, il est aussi inexact de dire que toutes les trois synthèses produisent le présent, car il n'y a ontologiquement qu'un processus génétique qui produise le présent, et les trois synthèses, à mon avis, ne sont que nos abductions concernant ce processus univoque. S'il m'était permis d'être un peu radicale, je dirais même que les trois synthèses du temps n'existent pas, n'insistent même pas. Ce qui insiste, c'est toujours le processus univoque de l'auto-expression du monde lui-même, ou du virtuel si on voulait, et les trois synthèses ne sont pour nous qu'une démarche

stratégique pour nous rapprocher de la compréhension de ce processus univoque de l'Être, du monde en soi et de Dieu. Ces trois synthèses sont dans ce sens comme l'échelle de Wittgenstein.²³⁸

Par rapport aux noms comme présent, passé ou avenir, Aiôn, emprunté aux Stoïciens, grâce à son caractère inhabituel à l'égard de notre discours quotidien et chronologique, est un très bon choix pour s'opposer au temps chronologique qui nous est habituel et familier. Cependant, si l'on comprend Aiôn de manière toujours contaminée par la forme du temps chronologique, « pas-encore » et « toujours-déjà », on reste toujours avec la forme de l'actualité équivoque. En réalité, « pas-encore » et « toujours-déjà » sont bien la description concernant le présent le plus immédiat, en tant que l'effet actuel et empirique de l'Aiôn, mais pas l'Aiôn lui-même : c'est toujours par rapport au présent le plus immédiat que l'on *affronte* le « pas-encore » du prochain présent le plus immédiat et le « toujours-déjà » de l'ancien présent le plus immédiat. Donc il ne faut pas immerger Aiôn, la forme virtuelle, dans le temps chronologique. En ce qui concerne Aiôn, l'accent ne porte pas du tout sur le passé et l'avenir jaillit sans cesse d'Aiôn, car ici le passé et l'avenir ne nous touchent que littérairement ou poétiquement, et ils nous entravent de nouveau dans le temps chronologique, en revanche, c'est la césure ou la coupure inépuisable qui compte vraiment pour Aiôn, et il n'est pas autre chose que cette césure ou coupure commencée et recommencée éternellement — disons que Aiôn est l'éternel retour de la césure.

Comme tel, Aiôn rejoint exactement notre problématique de l'expression immanente et inexhaustible du monde ou de la genèse inépuisable du présent actuel. Au début de cette section, il semble qu'il s'agisse d'une divergence concernant la virtualité qui revient ou pas à la première synthèse, et ma position est de comprendre toutes les trois synthèses dans le virtuel, à savoir dans Aiôn. Mais effectivement ce qui importe beaucoup plus, c'est d'expulser l'équivocité, soit l'équivocité à l'intérieur du virtuel, qui fait réifier les trois synthèses équivoquement comme trois insistances

²³⁸ Wittgenstein considère que le *Tractatus* est tout entier un échafaudage provisoire: une fois que l'on a atteint le sommet de la construction, on peut le retirer.

différentes, soit l'équivocité pénétrée de l'actuel, qui fait que l'actuel équivoque est projeté sur le virtuel univoque. Ces deux équivocités sont de fait la même.

Un dernier point que l'on peut résumer succinctement dans cette section porte sur le présentisme. En fait, c'est un thème qui a mûri tout au long de notre recherche sur la synthèse du temps et il émerge, devient explicite naturellement après cette discussion sur Aiôn et Chronos. Dans le processus virtuel, il ne fait pas de sens de dire 'passé' ou 'avenir', car il n'y a que le processus univoque qui produit sans cesse le présent ; alors que dans l'actuel, il n'y a que le présent qui existe, qui existe toujours de manière immédiate, qui naît et meurt immédiatement²³⁹. En regard, le passé et l'avenir ne sont que les *reflets* du présent. Le présent existe, tandis que le passé et l'avenir n'existent pas en ce sens strict²⁴⁰. En théorie, le présent peut exister sans le passé et l'avenir : imaginons un état extrême sans aucune mémoire. Mais le passé et l'avenir ne peuvent pas exister ni subsister s'il n'y a pas de présent. Pour autant, il n'y a que le présent, le présent le plus immédiat, qui existe ; le passé et l'avenir ne reviennent qu'au reflet du présent ; alors que le processus immanent, qui produit inépuisablement le présent, insiste. Voilà ce que je nomme le présentisme immanent.

En plus, il ne faudrait pas concevoir séparément la 'position' du présent et le 'contenu' du présent, comme si la position du présent est éternellement là et le contenu du présent vient et passe sans cesse. En effet, même s'il y a la position du présent, elle ne préexiste pas du tout au contenu du présent, et ce n'est pas possible de justifier la position vide et éternelle du présent, tout à l'extérieur de son contenu, qui revient simplement à la transcendance arbitraire, à propos de la position pré-donnée. La position du présent et le contenu du présent viendraient plutôt ensemble, où très probablement la position précise se fait après la venue du contenu. Car pour qu'un présent soit possible, il faudrait avant tout une différence différenciée (engendrée par un processus génétique) ; cette différence en tant qu'un signe distinct revient au

²³⁹ J'évite expressément le verbe « passer » pour ne pas impliquer le « passé » comme s'il y avait le passé qui existe de la même façon actuelle que celle du présent immédiat, car à mon avis il n'y a pas le « passé » actuel qui existe comme tel, même la combinaison de « passé actuel » ne donne aucun sens.

²⁴⁰ Après la discussion ultérieure sur l'univocité et l'équivocité, on verra plus clairement le sens de la seule existence du présent, à savoir le présentisme immanent.

contenu du présent, et le présent n'est pas autre chose que ce contenu né de manière différentielle. En ce qui concerne la position de ce présent, elle sera dérivée ultérieurement de la rétrospection, et si l'on insistait sur une préexistence inconditionnelle de la position du présent par rapport au processus génétique du présent, on s'enliserait dans la transcendance de cette position mystérieuse. Ainsi, on voit bien que l'éternité statique de la position du présent renvoie plutôt à un présentisme transcendant. En regard, le présentisme que je soutiens est tout à fait immanent.

3.6 Ordre, ensemble et série

Tout comme on a intégré le recours à la dualité de Aïôn/Chronos dans la problématique de l'expression immanente, en détectant et expulsant le résidu de l'équivocité, on va ensuite traverser, de même façon, au prisme de l'expression immanente, « l'ordre, l'ensemble et la série » du temps, qu'élabore Deleuze comme la strate subtile de la troisième synthèse du temps. En vérité, l'ordre, l'ensemble et la série du temps comptent exactement pour ce que Deleuze comprend en tant que la forme pure et vide du temps. De ce fait, on pourrait bien approfondir cette problématique en développant le thème de la césure.

L'ordre du temps dérive de la césure qui déforme, détruit le mouvement circulaire et cardinal. Selon Deleuze, la césure opère une distribution inégale du temps, « un passé plus ou moins long, un futur en proportion inverse »²⁴¹. Comme Deleuze a essayé de très soigneusement purifier ce passé et ce futur du sens empirique et chronologique, on ne doit pas comprendre cet ordre comme un ordre au sens commun, au contraire, cet ordre est paradoxalement un ordre sans aucun ordre, précisément comme la forme pure du temps est sans forme — « la forme du changement qui ne change pas »²⁴², sinon on retomberait toujours dans la forme circulaire, dialectique et homogène, que l'on s'est employé à défaire.

²⁴¹ *DR*, p. 120.

²⁴² *DR*, p. 120.

En fait, cet ordre du temps, vu comment Deleuze le décrit, tomberait toujours plus ou moins dans la forme figurée du temps, que l'on a analysée un peu plus tôt. Ce que Deleuze veut simplement dire par cet ordre, c'est que « début et fin ne coïncident plus », pas comme ce qui se passe dans la forme circulaire, ce qui est parfaitement exact. Toutefois il pense vraisemblablement à une ligne redressée qui avance comme une flèche, et chaque instant, en tant que la césure, coupe la ligne en deux parties, le passé plus 'long' et le futur plus 'court' en 'proportion', ce qui revient vraiment à une forme assez figurée. Être figuré n'a trait pas seulement à « l'image de la pensée » que critique Deleuze systématiquement dans le troisième chapitre de *Différence et Répétition*, mais s'oppose aussi à la multiplicité virtuelle. On va voir aussitôt qu'en fait, dès que c'est figuré, ce n'est pas virtuel. Bien que Deleuze souligne que c'est un ordre statique et *a priori*, l'implication de la forme figurée de la ligne droite (ordinal) contre celle du cercle (cardinal) nous fournit tout à fait le contenu empirique, au moins la forme imagée et figurée.

On remarque bien que, cette imperfection d'être figuré ne touche pas seulement cet ordre du temps, mais aussi se présente dans le concept de l'Aiôn. Le passé (toujours-déjà) et le futur (pas-encore) asymétriquement jaillis de l'Aiôn dans *Logique du Sens* comptent pour une version jumelle de cet ordre du temps fêlé dans *Différence et Répétition*. Le bel exemple très connu au commencement de *Logique du Sens*, le paradoxe du devenir d'Alice, s'incarne bien la structure de l'Aiôn :

« Quand je dis "Alice grandit", je veux dire qu'elle devient plus grande qu'elle n'était. Mais par là même aussi, elle devient plus petite qu'elle n'est maintenant. Bien sûr, ce n'est pas en même temps qu'elle est plus grande et plus petite. Mais c'est en même temps qu'elle le devient. Elle est plus grande maintenant, elle était plus petite auparavant. Mais c'est en même temps, du même coup, qu'on devient plus grand qu'on n'était, et qu'on se fait plus petit qu'on ne devient »²⁴³.

²⁴³ LS, p. 9.

Devenir plus grand et plus petit en même temps, l'esquive infatigable du présent actualisé, revient tout à fait à cet ordre du temps fêlé et celui de l'Aiôn. Ce n'est pas empiriquement être plus grand et plus petit en même temps, qui est tout simplement impossible, mais devenir virtuellement tous les deux en même temps. C'est un exemple parfait pour montrer la virtualité du temps pur et vide, l'insistance du virtuel par rapport au présent actuel et chronologique. Le seul problème est que cette insistance du virtuel n'est étendue que de manière bidirectionnelle, passé-orientée et futur-orientée, sur la ligne droite du temps pur. Même si c'est déjà beaucoup mieux que le sens unique de la flèche du temps chronologique, cependant seulement deux sens ne suffisent pas du tout pour le virtuel. Surtout ces deux sens reflètent bel et bien le passé et le futur, à savoir deux dimensions du temps chronologique, ce qui compterait pour une projection de l'actuel sur le virtuel, sinon pourquoi pas trois sens, quatre sens, ou même mille sens, mais justement deux sens²⁴⁴.

Une défense faible serait : il n'y a que deux sens du temps, soit vers le passé, soit vers le futur. Mais c'est simplement une confusion de l'actuel et du virtuel, du Chronos et de l'Aiôn : il est vrai que le temps chronologique n'a que deux sens au maximum, mais pour le temps pur et vide, il n'est pas raisonnable de lui assigner un sens, une orientation ou une direction. Il n'y a pas du tout le sens ou de direction à l'intérieur du virtuel, parce que dans le champ virtuel il n'y a pas de point de repère, ni de centre autorisé, ni de frontière démarquée, pour faire le sens d'une direction quelconque.²⁴⁵ Concrètement dit, dans cet exemple du devenir d'Alice, il vaut mieux ne pas s'en tenir à ces deux aspects de devenir grand et devenir petit, ce qui ferait quand même une relation d'opposition, en revanche, il faudrait tenir compte du devenir multiple. Par exemple, en même temps devenir fâché, devenir choqué,

²⁴⁴ Dans *Mille Plateaux*, p. 343, Deleuze et Guattari sont bien allés jusqu'à proposer « devenir-imperceptible » et « on devient tout le monde » qui reviennent au devenir multiple, mais ici le temps pur n'a été donné que le devenir dual dans deux sens, quoique l'on puisse souligner que ils sont deux sens *a priori*, quitte à donner l'image imagée et figurée.

²⁴⁵ À propos de ce problème du sens ou de la direction, je n'ai pas vraiment dit quelque chose très différent de ce que Deleuze dit dans d'autres occasions, par exemple, Deleuze dit, dans *Critique et Clinique*, p.34, que « ... choses et mots se dispersent dans tous les sens », et que « tout est horrible en profondeur, tout est *non-sens* », ce qui relève bien le devenir multiple. Mais ici, concernant l'avant et l'après comme l'ordre pur du temps, on discerne quand même le manque du devenir multiple qui est occulté par cette bidirectionnalité.

devenir la fleur à côté, devenir le nuage lointain, devenir les bactéries à l'intérieur du corps, devenir un nombre, etc. Sachons que tous ces devenirs sont ontologiquement à la fois singuliers et univoques, de la sorte, il ne fait pas de sens d'imaginer si un devenir est similaire à un autre (fâché et choqué) ou si l'un est opposé à un autre (petit et grand), ce qui reviendraient à l'équivocité de l'Être, et aussi à des préjugés et des discriminations des points de vue actuels souvent anthropologiques ou psychologiques. Bien qu'être fâché soit plus proche d'être agité que d'être calme, mais devenir fâché n'est pas plus proche de devenir agité que de devenir calme, car ceux-ci sont tous des processus virtuels, ou strictement dit, ceux-ci sont univoquement le même processus génétique, et on ne peut pas les comparer en fonction de leurs résultats effectués en tant que ceux-là.

Donc, de toute façon, l'avant et l'après, passé et futur (même *a priori*) ou toujours-déjà et pas-encore ne sont pas vraiment satisfaisants pour décrire l'ordre du temps pur et vide ou celui d'Aiôn, la ligne droite et la ligne étendue dans deux directions non plus. Ces figures sont assez imagés et figurés, et surtout on remarque bien qu'une projection de l'actuel sur le virtuel est déjà impliquée une fois que l'ordre du temps pur devient imagé ou figuré. De ce fait, on retomberait dans la même erreur de décrire le virtuel en fonction de l'actuel. Deleuze a lui-même signalé avec constance que la condition peut être complètement différente de ce qu'elle conditionne, mais dans ce problème exact du temps pur, on voit quand même un peu le contraire ou l'imperfection. Bien sûr, notre langue est toujours une langue actuelle en tant qu'elle s'appuie plus ou moins sur la structure stable de la forme de la vie collective et qu'elle produit donc les formes figurées. A l'exception de l'expression négative (ce n'est pas comme ceci, pas comme cela), tant que l'on s'engage dans la description positive (c'est comme ceci ou comme cela), on implique presque inévitablement la forme imagée et figurée. Oui, certes ! Toutefois, on peut toujours trouver des descriptions positives qui sont plus éclairantes que la ligne droite, l'avant et l'après, ou toujours-déjà et pas-encore.

Le « rhizome » dans *Mille Plateaux* est un très bon candidat : il donne facilement une image bien formée, mais la structure qu'il implique n'est pas définissable

positivement — pas de centre définitif, pas de frontière délinéable, mais un nombre infini de plans traversant les nœuds discrets des rhizomes. Par rapport au rhizome, je préfère pour cette raison l'image de *crystal de temps*²⁴⁶ que Deleuze a développée dans *L'image-temps*. Imaginons d'abord la forme du temps pur et vide comme un cristal qui a un nombre infini des facettes, ce cristal reflétant la lumière de façon parfaitement radiale. En tant que tel, le temps pur sort de son ordre du sens unique ou bidimensionnel, mais se plonge dans toutes les directions, dans un nombre infini des plans, dans l'infinité multiple. Qui plus est, continuons à imaginer qu'il y a un nombre infini de cristaux et que la vitesse de la lumière est illimitée, comme telles, toutes les réflexions se reflètent en même temps sans cesse jusqu'à l'infini, pour autant il n'y a même pas la différence/discrimination entre la réflexion soi-disant *originale* et la réflexion *dérivée*, il n'y a pas de frontière pour dire « où finit quelque chose, où commence autre chose »²⁴⁷, car la vitesse de la lumière est infinie²⁴⁸ et tout se passe et se dépasse en même temps. Dans ce cas, on ne devient pas seulement plus grand et plus petit en même temps comme Alice, mais on devient tout et tout infiniment en même temps, jusqu'à l'indifférence/l'indiscernabilité/l'imperceptible absolue.

Donc, à mon avis, s'il y a un ordre du temps pur, de la césure, ou de l'Aiôn, ce serait plutôt proche de l'ordre des *cristaux* avec la lumière de vitesse infinie. Je dit seulement que « ce serait plutôt proche » mais pas exactement « c'est » parce que de toute manière c'est toujours un essai d'approcher le virtuel à travers l'actuel, sauf que l'on se garde vraiment d'impliquer trop d'équivocité et de d'homogénéité actuelles. Et en fin de compte, le virtuel n'a ni forme, ni ordre. Dès qu'une forme ou un ordre se fait, le virtuel devient actuel et perd son 'identité' précieuse d'être virtuel. Ainsi on a développé l'ordre du temps pur, avec l'image plus parlante du rhizome et des cristaux créées par Deleuze ou Deleuze et Guattari dans les œuvres ultérieures.

Quant à moi, je m'en tiens avec insistance à la césure pure elle-même et à ne pas introduire de confusion en essayant de décrire l'ordre ou la forme de la césure, du

²⁴⁶ Cf. *IT*, chapitre IV.

²⁴⁷ *IT*, p. 201.

²⁴⁸ Bien sûr il ne s'agit pas de contredire la théorie physique qui assigne à la lumière une vitesse finie, 300 000 km/s, mais de la « vitesse absolue et non plus relative ». Cf. *CC*, p. 184.

virtuel²⁴⁹. Deleuze tient néanmoins à cet ordre *a priori* de l'avant et l'après plutôt pour déployer 'la série du temps' plus tard, ce qui concerne, à mon avis, la genèse du moi, ou en fait dans un sens un peu littéraire, l'odyssée du moi, alors que cet 'ordre du temps' pur concerne le Je fêlé. Mais dans ma problématique de l'expression immanente, la césure, ou le Je fêlé équivaut de fait à l'intervalle de l'auto-expression du monde en soi, de Dieu spinozien, tandis que l'odyssée du moi revient à la genèse incessante du présent. Ce lien parallèle est familier, car il est justement comme celui entre l'expression immanente et la synthèse pour elle-même, ce qui reflète mon intention systématique de réorganiser les trois synthèses du temps en fonction de la problématique de l'expression immanente. De plus, dans ma problématique univoque de l'expression, l'expression de Dieu et la genèse du présent ne sont pas ontologiquement deux choses, en sorte que le Je fêlé et l'odyssée du moi ne sont pas vraiment deux choses non plus comme ils apparaissent pour l'instant. Ici, au fur et à mesure de notre analyse sur la forme pure et vide du temps en tant que l'ordre, l'ensemble et la série du temps, je vais aussi essayer d'intégrer ceux-ci en les examinant au prisme de l'auto-expression du Dieu spinozien.

La césure, le temps pur et vide, d'après Deleuze, « ne se définit pas seulement par un ordre formel vide, mais aussi encore par un *ensemble* et une *série* »²⁵⁰. On continue donc tout d'abord avec cet ensemble, c'est-à-dire que la césure ne fait pas seulement la coupure *asymétrique* entre l'avant et l'après *a priori*, mais aussi fait tenir ensemble ces *inégalités*. Le début et la fin qui ne coïncident plus, se réunissent ensemble au travers de la césure, ce qui équivaut à la « *synthèse disjonctive* »²⁵¹. « La césure quelconque doit être déterminée dans l'image d'une action, d'un événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier »²⁵². Ici, je propose de concevoir

²⁴⁹ C'est plus ou moins, à mon avis, une tâche d'essayer de dire l'indicible virtuel. Puisque dire *positivement* va impliquer inévitablement la formation des images, ce qui rendrait le virtuel actualisé, cet essai de décrire le virtuel reviendrait donc à une contradiction.

²⁵⁰ DR, p. 120.

²⁵¹ De fait, « *synthèse disjonctive* » revient simplement à une autre manière de dire la genèse ou la création hétérogène. L'essentiel n'est pas la 'synthèse' au sens commun comme unification identique, mais la hétérogénéité qui, en excédant la limite d'identité, crée sans cesse. Cf. Sauvagnargues, *Deleuze L'Empirisme transcendantal*, p. 191, « Deux séries hétérogènes étant données, la série signifiante présente un excès naturel sur la série signifiée, grâce au différenciant, signifiant flottant, *truc* ou *machin*, *aliquid*, *skindapsos*, valeur en elle-même vide de sens, place sans occupant qui se déplace toujours et assure l'articulation des deux séries » – *synthèse disjonctive*.

²⁵² DR, p. 120.

l'action et l'événement formidables en question simplement comme la genèse du présent, ou l'expression immanente qui produit le présent. De ce fait, chaque genèse du présent est un événement formidable, qui coupe le monde et le temps, selon Deleuze, en deux parties inégales, l'avant et l'après. En ce qui concerne le « temps tout entier », il s'agit ici de l'ensemble de l'avant, de l'après et la césure qui produit l'avant et l'après. Alors pourquoi la genèse du présent peut être un symbole ou une expression adéquate²⁵³ du temps tout entier ? Rappelons nous tout d'abord l'équation ou la convertibilité du présent et du passé pur tout entier : le présent équivaut au passé tout entier en état le plus contracté. Ici, le présent, comme un signe, un symbole ou une image, exprime de façon adéquate ce passé pur en tant que le monde dans sa totalité ou Dieu spinozien. En tant que tel, l'*avant* reviendrait au monde, ou au Dieu spinozien, qui n'est pas encore prêt pour engendrer tel et tel présent ; tandis que l'*après* reviendrait à la fin de la genèse de tel et tel présent ; et la genèse même du présent se trouve au milieu et synthétise l'avant et l'après de façon disjonctive.

Deleuze a donné des exemples pour l'action ou l'événement formidable : « sortir le temps de ses gonds, faire éclater le soleil, se précipiter dans le volcan, tuer Dieu ou le père »²⁵⁴, et à mon avis, ils reviennent tous à la genèse du présent. S'il n'y a pas la sortie du temps de ses gonds, il n'y aurait pas la *genèse* d'un présent quelconque mais seulement la répétition identique, de ce fait, il n'y aurait pas le véritable présent, comme une différence née, mais seulement l'éternité qui se répète identiquement. L'éclatement du soleil, le suicide d'Empédocle, le meurtre de Jésus ou du père, tous ces actions ou événements se passent avant tout comme une genèse du présent et dans ce présent né, qui rend ensemble le temps entier.

Ainsi avec la réorganisation du point de vue de la genèse du présent, avant la genèse et après la genèse, on comprend bien pourquoi une série du temps est corrélativement possible, ce qui nous amène exactement à cette série du temps pur et vide. En effet, Deleuze a bien profité de ce moment pour réélaborer toutes les trois

²⁵³ Ici « adéquat » se ramènerait plutôt à la discussion sur l'idée adéquate et l'idée inadéquate chez Spinoza. Cf. *SPE*, chapitre IX.

²⁵⁴ *DR*, p. 120. Prenons garde au fait que Dieu ici dans cette citation est le Dieu chrétien mais pas le Dieu spinozien.

synthèses du temps ensemble d'après la série pure du temps. Cette série se compose de trois parties, le passé, le présent et l'avenir, et Deleuze l'a illustré *via* l'histoire, la dramatisation d'Hamlet. Pendant le premier temps, l'image de l'action de « tuer le père » paraît pour Hamlet « trop grande pour moi »²⁵⁵, c'est-à-dire qu'il n'est pas encore capable d'actualiser cette tâche, ou à mon avis, sous un autre angle, le monde n'est pas encore prêt pour donner un présent où le meurtre du père a lieu. C'est un peu comme si le passé pur restait lui-même intact, ou le monde, le Dieu spinozien restait inexpressible. En bref, Hamlet est incapable de se changer lui-même en une expression et donc tout reste toujours inexpressif. Ceci concerne en général la deuxième synthèse du passé pur impassable, impénétrable.

« Le seconde temps, qui renvoie à la césure elle-même, est donc le présent de la métamorphose, le devenir-égal à l'action »²⁵⁶ : après le voyage en mer, Hamlet devient capable d'affronter cette tâche et même de l'actualiser, c'est-à-dire Hamlet devient vraiment Hamlet, un moi est né. Ou sous l'angle de l'expression immanente, le monde s'exprime *via* ce présent où Hamlet devient capable de se rendre purement expressif du monde qui était inexpressif (trop grand) pour lui. Ceci revient à la première synthèse de la genèse du présent.

Mais après ce moment héroïque du meurtre, que devient Hamlet (et que devient Œdipe) ? Bien sûr, il ne va pas rester un héros dorénavant, ce qui serait d'ailleurs esthétiquement banal. Le troisième temps nous donne néanmoins quelque chose de surréel : loin de rester toujours un héros, Hamlet devient un individu quelconque – « l'homme sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je, le “ plébéen ” »²⁵⁷. C'est un peu comme si Hamlet revient ou retourne tout à fait vers le premier temps, précisément dit, juste vers le point de déclencher le premier temps. Dans le premier temps, même si le monde était inexpressif mais il y avait quand même, en certain sens, un nom propre d'Hamlet impliqué dans l'image de l'action trop grande, trop grand pour quelqu'un qui va devenir Hamlet, tandis que dans le troisième temps, Hamlet

²⁵⁵ DR, p. 120.

²⁵⁶ DR, p. 121.

²⁵⁷ DR, p. 121.

lui-même devient dissous « en mille morceaux »²⁵⁸. Autrement dit, Hamlet n'existe que pour le présent de la métamorphose, du devenir-égal à l'action, du devenir expressif : Hamlet n'existe que dans l'expression d'un tel présent où Hamlet devient Hamlet, Hamlet n'a un sens d'Hamlet que dans l'actualisation de ce meurtre particulier. Avant, ce n'était pas Hamlet, c'était n'importe qui (individu quelconque), après, c'est de nouveau n'importe qui (individu quelconque). Comme un spectateur, on ne s'empêche pas de se demander ce qui va avoir lieu après. C'est très simple : une autre histoire va avoir lieu. Le monde va s'exprimer *via* un autre présent où une autre métamorphose devient possible et un autre héros, un nouveau présent deviendra expressif. Ensuite, ce présent passe, pour qu'un autre présent advienne : une expression parvient à son terme et une autre expression vient ; une différence née se plonge dans l'indifférence pour que une autre différence soit née. Ce retour éternel de la naissance intarissable du moi, de la genèse inexhaustible du présent, de la genèse incessante de la différence, est juste la « cohérence secrète »²⁵⁹ qui dissipe l'identité du moi dès que la formation/actualisation. Ainsi il est évident que le troisième temps revient à la troisième synthèse du temps, l'éternel retour.

3.7 L'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité, et la solution.

3.7.1 Hésitation de Deleuze entre l'équivocité et l'univocité

Par le truchement de la forme pure et vide du temps, l'ordre, l'ensemble et la série du temps, Deleuze redistribue le Je et le Moi : « le Je fêlé suivant l'ordre du temps et le Moi divisé suivant la série du temps »²⁶⁰. Le Je est sans cesse fêlé par la césure, et l'odyssée du Moi n'est que de naître et de se dissoudre. Mais ce qu'ils partagent en commun, c'est le « surhomme » déjà là qui fait venir et revenir intarissablement la nouvelle césure fêlant le Je en ordre de l'avant et l'après et

²⁵⁸ DR, p. 121.

²⁵⁹ DR, p. 121.

²⁶⁰ DR, p. 121.

dissipant le Moi en série du temps. En tant que tel, on constate bien la distance radicale prise par Deleuze envers la psychanalyse freudienne et le présage de la schizo-analyse. De plus, Deleuze défait le cercle homogène du temps en reformant un nouveau cercle hétérogène à travers ce déploiement de l'ordre, l'ensemble et la série du temps. L'ordre du temps, à savoir la césure, brise le cercle en avant et après, et correspond à cet ordre, la série du temps fait naître et dissoudre sans cesse le Moi. Ce nouveau cercle est juste l'éternel retour qui s'incarne ici dans la césure revenant éternellement. Ainsi nous avons délinéé la forme pure et vide du temps en suivant l'exposé sur l'ordre, l'ensemble et la série du temps, et surtout aussi révisé les trois synthèses du temps au travers de l'odyssée du Moi dans le panorama de la série du temps.

Cependant, je préfère toujours incorporer tout cela dans ma problématique de l'expression immanente, car on voit encore plus ou moins persister la lueur de l'équivocité dans cette cartographie de la forme du temps. Par exemple, dans la série du temps, il semble vraiment que les trois temps sont séquentiellement différents l'un et l'autre et que pendant chaque temps les choses différentes se passent : au premier temps, l'image de l'action est trop grande et le Moi est incapable de se tenir pour une tâche semblable ; au second temps, quelque chose formidable se passe et le Moi devient capable d'agir, pour autant qu'il est bien formé ; au troisième temps, le Moi bien formé se dissout et devient n'importe qui (individu quelconque). Les trois synthèses qui correspondent aux trois temps sont donc rendues équivoques aussi par cette série. Deleuze, pour bien accentuer la troisième synthèse, l'a distinguée des deux premières : il regarde le passé lui-même comme « répétition par défaut », le présent comme « répétition constituée par la métamorphose » et l'avenir comme « répétition par excès » et « éternel retour ». Qui plus est, il les a mis dans une relation quasi-dialectique : « L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la condition ni l'agent ; au contraire il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge. ... Il est la répétition par excès qui ne laisse rien subsister du

défaut ni du devenir-égal »²⁶¹. En tant que tel, Deleuze distingue (même oppose) vraiment la troisième synthèse du temps aux autres deux, comme si les autres deux synthèses produisent l'identité ou l'homogénéité et comme s'il n'y avait que la troisième qui « est lui-même le nouveau, toute la nouveauté »²⁶². C'est encore la logique quasi-dialectique d'effondrement qui déforme la fondation et le fondement en donnant « un sans-fond »²⁶³.

Mais en effet, comme j'ai déjà fait pénétrer l'idée de l'expression de Dieu dans l'analyse de l'odyssée du Moi dans la série du temps, on pourrait bien concevoir ces trois temps, trois phases, en tant que trois facettes d'un seul processus univoque. Ce processus univoque est juste l'auto-expression intarissable de Dieu ou la genèse incessante du présent ou la différenciation éternelle de l'indifférence à la différence. Puisque j'ai déjà bien prouvé un peu plus haut que la genèse du présent, le passage du présent et le retour éternel de la nouvelle genèse du présent, tous trois s'impliquent en effet univoquement l'un et l'autre, au lieu de répéter encore une fois l'argument, je préfère souligner directement ici la relation entre expression et synthèse. L'expression, l'expression du monde lui-même, ou de Dieu, est univoque, qu'elle soit exprimée *via* un présent de la germination d'un arbre ou un présent d'un meurtre, c'est toujours avant tout *via* la genèse d'un présent que l'expression arrive à tel et tel terme actuel, et c'est exactement dans ce sens que l'on comprend l'univocité de l'expression : tout ce qui se passe (numériquement différent) se passe à un présent, et tous les présents sont univoquement l'expression immanente de Dieu. Les trois synthèses du temps sont effectivement, à mon avis, comme trois représentations (facettes) équivoques de l'expression univoque de Dieu. Dans *Différence et Répétition*, et notamment dans le deuxième chapitre, Deleuze n'a pas paru vraiment résolu à l'égard de l'univocité des trois synthèses — il vacille. À certain moment, il implique deux ou trois synthèses l'une et l'autre ensemble, même de façon pas assez explicite²⁶⁴, mais à d'autres

²⁶¹ *DR*, p. 122.

²⁶² *DR*, p. 122.

²⁶³ *DR*, p. 123.

²⁶⁴ Par exemple, Deleuze intègre dans la première synthèse du temps la discussion sur la « fatigue », qui implique tout à fait la troisième synthèse, avec la « contraction » et rend les deux définitionnellement indispensables l'une et l'autre. Dans la partie sur la deuxième synthèse, il souligne, inspiré par Bergson, le présent comme l'état le plus contracté du passé tout entier.

moments, il essaie de distinguer les trois synthèses de manière très systématique, il a énuméré à peu près dix différences entre les premières deux synthèses et construit une logique quasi-dialectique de fondation-fondement-*effondement* pour rendre saillante la troisième synthèse par rapport aux autres deux.

Cette équivocité cachée dans la distribution des trois synthèses, a d'après moi deux origines : l'une concerne toujours les trois facultés, du sujet transcendantal, hiérarchiquement et dialectiquement distribuées par Kant, l'autre concerne l'éternalisme en tant que point de vue sur le temps. La lutte ambivalente de Deleuze contre Kant a fait garder quand même une partie de la structure problématique de Kant, ce qui aboutit bien à la distribution quasi-dialectique des synthèses du temps : Deleuze n'a brisé que la troisième étape, synthèse de reconnaissance identique de Kant, en y substituant sa propre troisième synthèse du temps, l'éternel retour (le pur avenir, le sans-fond), mais il n'a pas vraiment effacé la trajectoire dialectique de ce progrès vers le fondement épistémique, parce qu'il a lui-même emprunté la même trajectoire pendant les deux premières étapes avec ses deux premières synthèses, à savoir celle de l'habitude (du présent vivant) et celle de la mémoire (du passé pur). Alors que l'éternalisme est relativement beaucoup plus dissimulé — ou peut-être pourrait-on dire aussi que Deleuze vacille entre l'éternalisme et le présentisme.

Selon Deleuze, le présent existe en tant qu'actuel tandis que le passé et le futur insistent en tant que virtuel. Mais l'accent mis sur cette division de l'actuel et le virtuel n'efface pas du tout le rôle réel du passé et du futur, pour autant, c'est de toute façon l'éternalisme, seulement une version figurativement repliée : le passé et le futur sont repliés comme deux flancs sur le virtuel, alors que le présent se tient dans l'actuel comme la ligne d'un pli. Et c'est précisément à cause de cet éternalisme particulier que les trois synthèses du temps deviennent équivoques en correspondant respectivement tout à fait au présent actuel et aux passé et futur virtuels. C'est exactement pourquoi j'ai essayé de développer et d'insister sur le présentisme immanent à travers tout mon déploiement des trois synthèses. Dans l'actuel, j'ai insisté sur la seule existence actuelle en tant que le présent le plus immédiat, le présent instantanément naît et instantanément meurt, et le passé et le futur seulement

en tant que le reflet du présent; dans le virtuel, j'ai essayé tout pour réfuter la démarcation, la hiérarchie entre les trois synthèses, qui les rendent comme si elles étaient trois fonctions ou opérations réellement différentes, et j'ai tenté de tordre ensemble, à maintes reprises, les trois synthèses par le truchement de la problématique univoque de l'expression immanente.

Une dernière question se pose : pourquoi l'équivocité renvoie-t-elle nécessairement à la dialectique ? C'est simple, l'équivocité présuppose au moins deux termes en dehors l'un de l'autre, et de les rendre distancié catégoriellement ; la relation entre ces deux termes catégoriellement différents nous amène immédiatement au troisième terme synthétisé — ainsi surgit l'ébauche de la dialectique. C'est un peu comme le problème du *troisième homme* inversé : ceci est dans la direction d'analyse alors que cela est dans la direction de synthèse. Dans la direction d'analyse, on obtiendrait un nombre infini de termes de plus en plus subdivisés, tandis que dans la direction de synthèse, en première vue, on pourrait avoir aussi un nombre infini des termes, le 3^{ème} terme synthétise les deux premiers, le 4^{ème} synthétise le 3^{ème} et son opposé, le 5^{ème} synthétise le 4^{ème} et son opposé, jusqu'à l'infini. Mais on constate bien que la structure basique est formée depuis le 3^{ème} terme, donc la structure dialectique s'arrête parfaitement à une combinaison des trois termes. C'est aussi pourquoi il n'y a que trois synthèses du temps. De plus, la logique du dialectique se révèle en gros ainsi : équivocité + synthèse = dialectique.

Dans *Nietzsche et la philosophie*²⁶⁵, Deleuze a critiqué la dialectique en mettant l'accent sur son côté négatif, qui nous sépare de ce que nous pouvons. Cette critique envers la négation par rapport à l'affirmation est bien compatible avec notre accusation visant à l'équivocité, parce que pour qu'une négation soit possible, il faudrait avant tout rendre équivoques ce qui nie et ce qui est nié, à savoir le sujet et l'objet de négation — même une auto-négation exigerait cette procédure qui rend équivoque. Dans ce sens, l'équivocité précède même la négation au point qu'elle

²⁶⁵ Deleuze, *NP*, p. 9-11.

implique la différence externe qui rendrait possible une négation, alors que l'univocité affirme par définition la Différence absolument interne.

3.7.2 Problème de la dialectique

Selon moi, les trois fameuses transcendances, le Moi, le Monde et Dieu, s'incarnent aussi bien dans la structure dialectique : dès que l'on verse dans l'équivocité en se désengageant du Monde et en devenant le Moi, on invitera nécessairement le troisième terme qui joue le rôle de Dieu pour harmoniser la relation entre le Moi et le Monde. Kant n'a pas vraiment intégré le Monde à l'intérieur du Moi, il a bien divisé (rendu équivoques) la structure du sujet de la connaissance et l'objet de cette structure de la connaissance, et Dieu dissimulé dans le sujet le soutient et le justifie dans l'acte de connaître, sans compter que ce Dieu caché dans la première *Critique* se dévoile totalement dans la deuxième *Critique*. Ce n'est point surprenant du côté de Kant, parce que pour lui, c'est toujours la justification de la connaissance qui importe²⁶⁶, et dans cet enjeu, le cercle dialectique est déjà presque inévitablement esquissé : le sujet (Moi) et l'objet (Monde) de la connaissance doivent être synthétisés dans la justification (Dieu de tel et tel genre).

Les trois synthèses de Deleuze peuvent tout à fait aussi se déguiser en ces trois transcendances, le Moi, le Monde et Dieu : la première synthèse joue le rôle du Moi (la genèse du présent, l'odyssée du moi), la deuxième joue le rôle du Monde (le passé pur impassible) et la troisième revient tout à fait à Dieu (la césure, l'éternel retour), sauf que c'est un Dieu qui ne veut plus garantir la relation entre le Moi et le Monde, et ce Dieu *enfantin* ne veut que couper, couper sans cesse la relation possible entre le Moi et le Monde. Pour autant, on comprend bien pourquoi Deleuze insiste tellement sur la troisième synthèse, l'éternel retour : c'est justement pour sortir la dialectique. En tant que telle, on remarque aussi bien pourquoi la structure des trois synthèses du temps est ambivalente : d'un côté, elle met le véritable accent sur la troisième, l'éternel retour en tant qu'*effondement*, ce qui présente bel et bien l'intention de sortir la

²⁶⁶ Il y a bien l'opinion que la position principale de Kant est une position ontologique mais pas épistémologique, mais elle concerne plutôt le point de vue des phénoménologues.

dialectique ; d'autre côté, elle rend néanmoins le rôle des premières deux synthèses nécessaire pour la naissance de la troisième synthèse, juste comme il a dit que, « l'éternel retour (3^{ème} synthèse)...est produit sous la condition du défaut (2^{ème} synthèse) et par l'intermédiaire de la métamorphose (1^{ème} synthèse) »²⁶⁷. Autrement dit, d'une part, il veut défaire la dialectique, mais d'autre part, cette puissance de défaire vient justement des premiers deux termes de cette dialectique, ce qui la rend toujours dialectique.

Si l'on veut vraiment sortir du cercle dialectique, on ne peut pas briser ce cercle seulement au troisième coup, on doit aussi et surtout défaire la possibilité originale de la division, la formation ou plutôt la catégorisation de ces trois termes, c'est-à-dire dissiper l'équivocité, qui rend possible tout d'abord la séparation catégorielle (ou quasi-catégorielle) du moi et du monde, du présent actuel et du passé pur virtuel en tant que le monde tout entier. Car une fois qu'on accepte cette équivocité entre le monde et le moi, tout ce que l'on va faire après reviendrait plus ou moins à la théologie dialectique²⁶⁸, sauf qu'il peut y avoir des dieux de différents tempéraments. L'équivocité est presque la maladie congénitale de la dialectique et du concept de synthèse. Même la synthèse *disjonctive*, qui défait en effet la synthèse classique – ce qui compte vraiment pour un crédit précieux de Deleuze ne compte néanmoins que pour la stratégie de briser le cercle dialectique, mais pas vraiment pour dissiper l'équivocité à sa racine.

On pourrait donc être un peu hardi à propos de ces trois termes. Métaphoriquement dit, après le Dieu qui brise le cercle dialectique, il devrait ensuite se fondre avec le Moi et le Monde complètement jusqu'à ce qu'ils ne peuvent plus se distinguer. Ce n'est pas se confondre dans un élément de généralité, mais *via* l'esprit

²⁶⁷ DR, p. 122. Les trois parenthèses sont ajoutées par l'auteur de cette thèse. Mais en effet, il y aurait toujours une possibilité faible de défendre Deleuze contre l'accusation d'être dialectique ici si l'on faisait attention à la partie un tout petit peu ambiguë dans cette phrase citée: « L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose ». Si ce n'est pas *l'éternel retour* mais *le nouveau* qui est produit en dépendant les premières deux synthèses, à première vue, il semblerait toujours défendable pour Deleuze. Pourtant trois lignes plus bas, Deleuze dit que « il (*l'éternel retour*) est lui-même *le nouveau*, toute la nouveauté », comme tel, l'ambiguïté se dissipe elle-même, les trois synthèses restent malheureusement toujours dans une structure dialectique ou quasi-dialectique.

²⁶⁸ Il ne faut pas confondre « théologie dialectique » en ce sens avec la théologie dialectique, ou théologie de crise, théologie protestante de Karl Barth notamment, qui rejette la théologie naturelle, qui est une étape de la pensée thomiste, et se maintient loin de la théologie rationnelle, qui peut être accusée d'idolâtrie.

d'univocité. Littéralement dit, c'est rendre univoques les trois, non pas *via* la structure de synthèse, mais au travers, cette fois-ci, de l'expression immanente. De la sorte, ce Dieu enfantin qui avait ses pieds dans l'équivocité devient le Dieu spinozien univoque. La structure ontologique de Spinoza s'applique vraiment bien ici : Dieu est la seule substance du monde, Dieu est donc le monde entier lui-même ; tandis que le moi, que ce soit le moi humain ou non-humain, instantanément naît et instantanément meurt, n'est que l'expression immanente de Dieu. Comme tel, tout est univoque. Tout ce qui est né dans le présent est simplement un ensemble de modes en tant que les auto-expressions de Dieu, et Dieu n'existe que *via* les expressions immanentes des modes. Ainsi, voit on très clairement pourquoi le concept d'expression est préférable à celui de synthèse. L'expression est naturellement immanente : par exemple, soit *a* exprime *b*, et ce *a* ne peut jamais être complètement en dehors de *b*, et ce *b*, vice versa, en tant que l'exprimé ne peut jamais être en dehors de ce *a* qui l'exprime. Alors que les synthèses, quoique l'on souligne constamment qu'elles sont passives, productives, n'obéissant à aucune loi pré-donnée, la dialecticité et l'équivocité sont inéliminables.

3.7.3 Dialectique baroque

En réalité, cette substitution de l'expression à la synthèse ici est très significative, car c'est bel et bien comme intégrer les répétitions *pour elles-mêmes* dans la répétition *en-soi* en les rendant univoques. Qui plus est, on pourrait même ajouter la répétition active *pour nous* pour rendre cette univocisation complète. Nous pouvons donc maintenant rendre univoques les trois cadres de répétition : répétition *en-soi*, répétition *pour elle-même*, et répétition *pour nous*. Cependant avant de procéder à cette tâche de les rendre univoques, je voudrais achever de montrer la structure littéralement baroque des trois cercles dialectiques, concernant le problème du temps, qui s'impliquent l'un et l'autre. Le premier cercle dialectique se compose de trois genres de répétition, à savoir répétition *en-soi*, répétition *pour elle-même* et répétition *pour nous* ; à l'intérieur du cadre de répétition *pour elle-même*, se trouve le deuxième cercle dialectique, à savoir les trois synthèses du temps ; et à l'intérieur de la

troisième synthèse du temps, se trouve le troisième cercle dialectique, à savoir la série du temps pur — le passé comme « la condition du défaut », le présent comme « l'intermédiaire de la métamorphose » et l'avenir comme l'éternel retour. Ces trois trinités (ternarités) dialectiques se composent en suivant presque la même logique, à savoir l'équivocité se développe dans la direction de la synthèse. Puisque l'on a déjà rendu univoques les deux dernières trinités (ternarités) un peu plus haut, on revient maintenant sur la première qui est légèrement plus compliquée que les deux autres.

Rappelons nous la description de répétition en-soi au début de notre recherche : « la règle de discontinuité ou d'instantanéité », « l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu », et cette répétition « se défait à mesure qu'elle se fait »²⁶⁹. C'est un monde insondable où rien n'est différencié, inversement dit, tout est indifférent parce qu'il n'y a que le changement pur. Ce monde indifférent en tant que répétition *en-soi* peut bien se comparer avec la deuxième synthèse du temps, en tant que répétition *pour elle-même*, du passé pur impassable et impénétrable. La contrepartie dans la série du temps pur est le premier temps en tant que « la condition du défaut ». Concrètement dans l'histoire d'Hamlet il s'agit de la phase où l'image de l'action est « trop grande pour moi », et en mes propres termes, le moment où le monde n'est pas encore exprimable²⁷⁰. Ensuite, la répétition *pour elle-même* connote un processus, la genèse de la distinction ou différence qualitative pour que répétition *pour nous* soit possible. Ce processus, en tant que le deuxième cadre de répétition (*pour elle-même*), produire la différence, peut bien se comparer avec la première synthèse du présent, étant donné qu'une fois qu'un présent est né une différence est déjà soutirée. La contrepartie dans la série du temps pur est le deuxième temps comme « l'intermédiaire de la métamorphose », et concrètement dans l'histoire d'Hamlet c'est la phase où Hamlet devient capable d'agir, d'entreprendre l'action formidable. Finalement, la répétition *pour nous* ne correspond à ses contreparties dans les autres

²⁶⁹ DR, p. 96.

²⁷⁰ Ici, je ne met pas la version de mes propres termes, ou plutôt ce ces termes spinoziens, à côté de celle de Deleuze simplement pour les apparier comme si elles étaient parfaitement compatibles l'une et l'autre, mais aussi et surtout pour ultérieurement montrer à quel point exact elles divergent. En effet, d'après moi, ce n'est pas juste de dire que « le monde n'est pas encore exprimable », car le monde qui ne s'exprime pas n'existe pas. Mais je l'ai quand même dit pour bien établir ce parallélisme stratégique.

deux trinités (ternarité) qu'en vertu de leurs positions similaires, la troisième étape synthétique, dans la structure dialectique, mais ne leur ressemble pas quant à leur rôle. Car les deux autres sont en fait quasi-dialectiques, la troisième synthèse du temps comme répétition *pour elle-même* et la troisième temps dans la série du temps pur servent tous les deux l'*effondement* (synthèse disjonctive) qui brise le cercle du Même au troisième coup, tandis que répétition *pour nous* complète le cercle du Même en formant la représentation de la distinction ou différence produite qui est de fait un effet provisoire.

Cette disposition des trois cadres de répétition, *en-soi*, *pour elle-même* et *pour nous*, reviendrait en tout cas à une projection rétrospective du point de vue du sujet bien formé, ce qui implique exactement l'équivocité artificielle présupposée par ce sujet de la connaissance. Le désir de connaissance de l'être du monde est naturel et souvent la stratégie d'analyser l'objet de notre connaissance est irrépressible et presque innocente, alors pourtant que l'analyse fait inévitablement distinguer et même isoler catégoriellement l'objet de sa provenance ou de ses effets, ce qui pourrait avoir des conséquences liées à la présupposition de l'ontologie équivoque, si l'on n'est pas assez sensible à la nécessité de cette catégorisation (ou quasi-catégorisation), liée au désir de connaître.

3.7.4 Problème de l'équivocité (au fond de la dialectique)

Pour décrire l'opération du monde, on l'a rendu équivoque en trois cadres conceptuels, en-soi, pour-soi et pour-nous. Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'il y ait vraiment trois mondes ou sub-mondes ontologiquement différents, ni des champs ou cadres vraiment différents au sens ontologique²⁷¹. Juste comme ce sur quoi nous avons insisté, en citant Deleuze plusieurs fois, que « l'Être est univoque », le monde est tout bonnement univoque et il ne se divise pas en trois phases distinguées, et donc équivoques, pour évoluer. En revanche, c'est tout d'abord nous mêmes qui, dans le

²⁷¹ DR, p. 53. Deleuze a dit le similaire, « il n'y a pas deux « voies », comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule « voix » de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés ».

but de connaître et de décrire, nous distinguons nous mêmes donc dans un sens épistémologique du monde en supposant que le monde en soi est insondable, ce qui équivaut à la première équivocalisation. On croit pour cette raison qu'il faudrait peut-être quelque chose d'intermédiaire qui nous connecterait au monde — voilà la deuxième équivocalisation causée par une synthèse imaginaire, qui est censé chevaucher le moi et le monde. On arrive ainsi enfin à concevoir trois champs et trois modes de répétitions.

Il est complètement naturel de s'efforcer de connaître le monde au prisme de l'analyse équivoque, mais il faut toujours tenir compte qu'un monde est avant tout « un » monde – l'univocité est en effet immédiate et transparente²⁷². On peut analyser la composition d'un livre en analysant chaque page séparément, mais tous les pages lacérés et éparses ne font pas le livre, exactement comme les trois champs distincts de répétition ne font pas vraiment le processus univoque du monde, quoique leur image équivoque nous intéresse sans doute beaucoup psychologiquement. Sans même compter la discussion sur ce qu'est un livre dans le premier plateau de *Mille Plateaux*, où l'on constate qu'il n'y a en fait jamais « un » livre existant de façon isolée(équivoque) dans ce monde, puisque chaque livre est toujours déjà une cartographie traversant des plans hétérogènes, autrement dit, un livre est toujours déjà connecté avec un nombre infini de livres, un nombre infini de gens, d'institutions, de vies, connecté inséparablement et rhizomatiquement avec Tout. En tant que tel, un livre n'est pas autre chose qu'une expression univoque de Tout, du monde [*La Bibliothèque de Babel*, Borges], de Dieu. Dans cet exemple du livre, on remarque ainsi l'intimité nécessaire entre l'univocité et la multiplicité. En fait, l'équivocité est bel et bien inévitable dans le domaine de la connaissance générale, elle est même indispensable : l'acte d'objectiver rend équivoque l'objet. Mais cela n'est pas l'ontologie, car la seule proposition ontologique est que l'Être est univoque. C'est juste en insistant sur cet unique principe ontologique que l'on a réorganisé les trois

²⁷² Deleuze a écrit à la fin de l'article sur Spinoza et les trois « *Éthiques* » que « c'est un seul et même monde ». CC, p. 187.

synthèses du temps univoquement du point de vue de l'expression immanente de Dieu.

Revenons sur notre discussion à propos de la projection de l'équivocité subjective sur l'univocité dans l'activité de connaissance. Le fait que l'on ne puisse pas représenter le monde comme il est n'implique point qu'il puisse y avoir un tel monde intact qui ne nous atteigne jamais. Le monde s'exprime sans cesse en produisant la différence ou distinction et il ne s'arrête jamais; on n'a aucune raison de séparer le monde de son expression et de fabriquer ainsi un monde intact qui ne s'exprime pas *via* nous ou qui s'arrête de temps en temps de s'exprimer. Je ne dirais même pas que le monde devient momentanément *incapable* de s'exprimer, car le concept de capacité présuppose plus ou moins la relation séparable entre le monde comme un agent et telle et telle capacité de celui-ci, ce qui n'est pas exact.

En réalité, le monde n'est pas autre chose que son expression, c'est-à-dire que s'il ne s'exprime pas, il n'existe plus. Tant que les nouveaux présents ne cessent de venir, 'tic-tac', 'tic-tac', on peut bien dire que le monde, Dieu ne s'arrête pas de s'exprimer, ne cesse d'exister²⁷³. Bien sûr, quelqu'un peut nous demander pourquoi il ne peut pas y avoir un monde qui existe et qui en même temps ne s'exprime jamais à travers nous. D'après moi, on est tout à fait libre d'imaginer l'existence de ce genre de monde, mais s'il ne s'exprimait pas à travers nous, même de manière la plus indirecte ou la plus lointaine, il n'aurait rien à voir avec nous, et il ne serait donc pas notre monde.²⁷⁴ Le monde qui ne s'exprime pas à travers nous et qui reste intouchable, à mon avis, est un concept extravagant dont on peut bien se passer²⁷⁵. Car l'expression est le seul indice ou signe ontologique. Vous pouvez théoriquement imaginer ou même chanter son existence, ou 'a'xistence, ou 'z'xistence, comme vous voulez,

²⁷³ J'utilise ce mot « exister » expressément au sens spinozien juste comme l'existence de la seule substance, Dieu. Je n'utilise pas « insister » que Deleuze utilise pour le virtuel.

²⁷⁴ Il implique ici sans doute une possibilité d'entamer la discussion sur la relation entre solipsisme et univocité, ce qui dépasserait les limites de cette thèse.

²⁷⁵ Une réfutation possible pourrait se piquer d'être même spinozienne : s'appuyant sur les Axiomes I et II de *Éthique* I, « Toutes les chose qui sont, sont ou bien en soi, ou bien en autre chose. Ce qui ne peut être conçu par autre chose, doit être conçu par soi », on se croit dès lors être en bonne position de dire que le monde qui ne peut pas conçu par nous peut tout à fait exister car il peut être conçu par lui-même. Toutefois, il nous faut se garder de confondre « être conçu par » avec « s'exprimer *via* », le monde en tant que le *tout* en entier, ou Dieu peut ne pas être conçu directement par autre chose, mais c'est impossible qu'il ne s'exprime pas *via* nous et les autres choses, car par définition toutes les choses ne sont rien d'autre que l'expression univoque de Dieu. Donc, ce qui ne s'exprime pas n'existe pas, il n'y a aucune exception, même eu égard de Dieu.

puisque cela ne changera rien. Dans ce sens, le monde n'est que son expression par définition: un monde qui ne s'exprime pas ne compte pas pour un monde, et l'Être ou Dieu qui ne s'exprime pas au travers des étants (êtres) n'existe pas²⁷⁶. Qui plus est, n'oublions pas que l'on parle notamment toujours de notre monde, précisément ce monde, où nous ne sommes pas autre chose que l'expression immanente du monde. De ce fait, si le monde ne s'exprimait pas, même pour un seul instant, nous n'existerions pas non plus. Dans ce cas il ne serait même pas possible pour nous de dire si le monde s'exprime ou pas, existe ou pas. Un monde qui ne s'exprime pas est une mort absolue. Suivant cette logique, on pourrait sans doute aller jusqu'à dire que tout ce qui s'exprime existe et tout ce qui ne s'exprime pas n'existe pas.

Donc, on ne doit pas concevoir le cadre de répétition *en-soi*, présumé d'un point de vue épistémologique, comme le monde qui ne s'exprime pas et donc il faut une articulation intermédiaire. Non — en effet, quand on met répétition *en-soi* et répétition *pour elle-même* ensemble, on discerne bien le véritable profil originel : le monde expressif. C'est-à-dire originellement 'le monde' et 'être expressif' sont univoquement une chose, mais on l'a artificiellement ou tout bonnement syntaxiquement divisé en deux parts : d'une part le sujet en tant que monde intact, et d'autre part 'être expressif' comme prédicat. Ainsi le monde est séparé de son expression. Puisque l'on a déjà bien montré que les trois synthèses du temps en tant que répétition *pour elle-même* font justement l'expression inépuisable qui engendre sans cesse le présent, ainsi la répétition *en-soi* et la répétition *pour elle-même* ne sont pas deux choses mais univoquement la même : l'expression incessante de Dieu. Quant à la répétition *pour nous*, qui est en réalité la représentation du présent produit *via* l'expression du monde, elle peut compter après tout pour le résidu psychologique de l'expression du monde, ainsi elle n'est pas en dehors de ce monde et son expression. Trois cadres de répétition sont finalement rendus univoques. En tant que telle, on revient encore une fois à notre problématique univoque du monde : l'auto-expression

²⁷⁶ Ici, « exister » et « être » sont le même.

intarissable de Dieu ou la différenciation inépuisable de l'indifférence à la différence ou la genèse infatigable du présent.

3.7.5 Equivocité : chaos, virtuel, actuel

Étant donné que l'on a déjà rendu univoques ces trois cadres de répétition au prisme de l'expression immanente de Dieu, ce serait possible de continuer à faire encore un pas plus radical. Comme dans le premier chapitre, on a en fait déjà inféré que cette répétition *en-soi* n'est pas autre chose que le chaos, et puisque répétition *pour elle-même* et répétition *pour nous* sont respectivement virtuelle et actuelle. On pourrait même essayer de défaire aussi cette trinité (ou plutôt ternarité) sans doute quasi-dialectique composée du chaos, du virtuel et de l'actuel. Ce n'est peut-être pas une trinité (ternarité) tout à fait approuvée par Deleuze, mais elle est cependant assez présente chez Deleuze ou chez Deleuze et Guattari. Même s'il se peut s'avérer discutable qu'il s'agisse d'un cercle dialectique ou quasi-dialectique, il est de toute façon significatif d'essayer de discerner et de balayer l'équivocité qui est probablement impliquée.

Quant au chaos, « ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à la quelle elles s'ébauchent et s'évanouissent »²⁷⁷. Cette très belle description met en évidence le caractère dynamique plus que l'improductivité du chaos, qui n'est donc pas la mort absolue mais complètement vivant. Néanmoins, d'après moi, c'est en effet un peu problématique. Le chaos lui-même ici ne parvient pas vraiment à la détermination : son état presque follement dynamique, sa vitesse infinie, l'état de la détermination qui s'ébauche et s'évanouit en même temps, tout cela ne change pas le fait qu'en fin de compte il n'est pas déterminable du tout justement à cause de cette dynamique folle. Comme l'on a déjà analysé que seulement tout ce qui s'exprime existe et ce qui ne s'exprime pas n'existe pas, et vu que le chaos n'est pas déterminable, ce qui équivaut à dire qu'il ne s'exprime pas vraiment, on est donc conduit à dire que le chaos

²⁷⁷ *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 46.

n'existe pas. C'est un peu comme le concept du libre arbitre en tant que la fiction d'une force séparée de ce qu'elle peut. Quant au chaos, son état ontologique ne pose pas de problème grave, car Deleuze pourrait sans doute dire que le chaos n'existe pas mais insiste juste de façon dont le virtuel insiste. Ainsi vient la question suivante : qu'est-ce que la relation entre le chaos et le virtuel ?

Tout d'abord, selon cette citation sur le caractère du chaos, celui-ci n'est pas le même que le virtuel, car le chaos ne s'actualise pas étant donné que sa détermination ne se réalise pas effectivement tandis que « le virtuel est complètement déterminé »²⁷⁸ et s'actualise de manière certaine. Comme tel, l'opinion que le chaos et le virtuel sont la même chose ne tient pas dans ce contexte, et il est même ambigu de dire que le virtuel est chaotique car s'il est chaotique il ne se détermine pas réellement et il ne s'actualise donc pas. Mais est-il possible que le chaos soit une partie du virtuel qui ne s'actualise pas ? Non. Premièrement, dans le virtuel, il n'y a pas une partie qui ne s'actualise jamais, que cette partie se meut à une vitesse infinie ou pas, en revanche, le virtuel tout entier est soumis à l'actualisation. Deuxièmement, l'actualisation n'a pas de discrimination, et elle n'est pas discriminé non plus, car « l'Être univoque est neutre »²⁷⁹, il n'y a pas un sujet qui choisit partiellement ou partialement telle et telle partie à effectuer pour ce processus immanent, mais tout le virtuel qui y participe par définition : le virtuel n'est pas autre chose que son actualisation²⁸⁰. Donc, en s'appuyant sur cette citation concernant le caractère du chaos, le chaos n'est pas le virtuel, de la sorte, on ne peut pas dire que le chaos insiste comme le virtuel. Ainsi, le chaos n'existe pas, et il n'insiste non plus, ce qui revient ontologiquement à un concept faux ou vide.

²⁷⁸ *DR*, p. 270. Le sens de « complètement » ici est un peu particulier, il faut lire la partie toute après cette citation, où Deleuze a distingué l'objet comme 'complet' et l'objet comme 'entier', mais on n'y s'entremêle pas ici.

²⁷⁹ *LS*, p.211.

²⁸⁰ En fait, il s'agit plutôt ici de mon hypothèse. Il s'agit ici d'une vision personnelle, mais pas exactement celle de Deleuze, qui tient à la différenciation et à la différenciation (actualisation) en même temps. Néanmoins, il me semble que la facette de la différenciation du virtuel inviterait, sans doute, ontologiquement le problème de l'équivocité, et donc même de la transcendance, et je vais traiter cette difficulté bientôt. Ici j'accentue la facette de la différenciation (actualisation) pour rendre claire l'équivocité entre l'indétermination du chaos et la détermination du virtuel.

3.7.6 L'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité

En fait, je ne fais cette déduction que pour dévoiler l'oscillation très délicate de Deleuze entre l'équivocité et l'univocité dans cette opération conceptuelle concrète. En réalité, le chaos ne joue pas d'autre rôle que le virtuel²⁸¹, et « la vitesse infinie » ne nous montre pas autre chose qu'à quel point il est sensible à être tout actualisé entièrement puisque la vitesse infinie contient le chaos ou le virtuel entier en même temps. Même si ce n'est pas très économique d'avoir deux mots qui expriment le même concept, cela ne cause pas de grand problème. Mais il semble que Deleuze a sans doute voulu isoler un champ indéterminable par rapport au virtuel et à l'actuel, sinon ce n'est pas du tout la peine d'accentuer l'état indéterminable du chaos de façon même très remarquable. En d'autres termes, Deleuze a probablement cru à quelque rôle particulier du chaos différent de celui du virtuel²⁸². Et à mon avis, il n'est pas trop difficile de penser à l'éternel retour : le virtuel s'actualise en donnant l'actuel, et l'éternel retour donne la césure pure à chaque actualisation. Donc Deleuze peut simplement assigner cette tâche pure d'introduire une fêlure dans le chaos qui ne touche pas du tout le contenu empirique mais coupe et coupe éternellement, pas comme le virtuel qui reçoit quand même une influence de l'actuel empirique.

Dans la citation en question ci-dessus, « la vitesse infinie à laquelle elle (la détermination) s'ébauche et s'évanouisse » décrit tout à fait le rythme de la césure de l'éternel retour. Mais c'est juste dans ce sens que l'on entrevoit encore une fois la lueur de la dialectique : le chaos en tant que la pure synthèse disjonctive (*effondement*) par rapport au virtuel et à l'actuel. La lueur de la dialectique est voisine de la lueur de l'équivocité : cela ne vaut pas la peine effectivement de diviser ou d'isoler l'éternel retour/le chaos catégoriellement en dehors du champ de l'actualisation, car si l'éternel retour n'était pas impliqué déjà dans les définitions du virtuel et de l'actualisation, le virtuel deviendrait l'essence platonicienne et l'actualisation ne se ferait plus.

²⁸¹ *QLP*, p. 117 : « On définit le chaos...C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un *virtuel*... »

²⁸² Ou plutôt que Deleuze a cru sans doute qu'en dehors du déterminable, il doit y avoir le champs complètement indéterminable.

Juste comme j'ai prouvé plus haut l'univocité entre la genèse du présent, le passage du présent et l'inexhaustibilité de la genèse du présent, presque dans le même sens, ici le chaos, le virtuel et l'actualisation, qui forment une structure productive pour engendrer l'actuel, sont aussi univoquement impliqués l'un par l'autre. Deleuze peut bien garder cette univocité en fondant le chaos avec le virtuel ou simplement économiser le concept du chaos, mais il l'équivocalise de manière extérieure ce qui concorde avec l'esprit de la synthèse disjonctive et la logique de l'*effondement* que je trouve quasi-dialectique, mais contredit l'univocité qu'il a lui-même tellement souligné comme le seul sujet ontologique. Sans même mentionner le problème redoutable de la nature ontologique du chaos ou l'éternel retour équivoquement distingué du virtuel et de l'actuel et purement extrait par son 'excellence'. Puisque dans la problématique de l'expression immanente de Dieu (l'Être), le virtuel équivaut déjà à l'Être, et l'actuel l'étant, bien complet, d'où vient le déficit fonctionnel du chaos ? En effet, on n'a pas vraiment besoin du chaos, si l'on insiste sur le principe de l'univocité. Tant que Deleuze insiste toujours sur l'existence ou l'insistance d'un champ ou d'une catégorie indéterminable par rapport à ce qui est déterminable, cette oscillation entre l'équivocité et l'univocité devient inévitable, et elle s'acheminerait vers la trahison de l'univocité.

Après intégré univoquement le chaos et l'éternel retour dans le virtuel, c'est le moment d'examiner la nature ontologique du virtuel par rapport à celle de l'actuel : sont-ils catégoriellement différents donc équivoques en tant que deux catégories ontologiques, ou ils sont ontologiquement univoques ? La position de Deleuze est assez hésitante. Juste comme la différence entre l'indétermination du chaos et la détermination du virtuel laisse bien la porte ouverte à l'équivocité, la dualité du virtuel et de l'actuel se révèle aussi très épineuse et cela dans le même sens. Une citation de Zourabichvili nous introduit au problème délicat du virtuel :

« Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. *Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel...* Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel — comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y

plongeait comme dans une dimension objective »²⁸³.

Avec cette citation, on peut bien détecter un paradoxe préliminaire, préliminaire car il faudrait ultérieurement une discussion plus scrupuleuse. On commence avec la prémisse, ou la condition préalable, que Deleuze insiste sur l'ontologie univoque. Si l'objet réel a deux parties, dont une virtuelle autre actuelle, qui sont toutes deux réelles, on peut sans doute inférer que l'objet réel tombe plutôt du côté de l'étant mais pas de l'Être²⁸⁴, car l'étant est équivoque tandis que l'Être est univoque. Il ne doit pas *avoir des parties*²⁸⁵ à la fois réelles et ontologiquement différentes. Vu que l'objet réel qui a deux parties différentes est du côté de l'étant, et que l'étant est actuel et donné comme un tout dans l'actuel, l'objet réel doit donc actuellement être également donné comme un tout, ce qui finalement contredit la partie virtuelle, dans l'objet réel, qui n'est pas 'toute' donnée, que le virtuel soit lui-même en partie non-donné ou qu'il soit « l'insistance de ce qui n'est pas donné »²⁸⁶. Comme tel, la double réalité virtuel et actuel dans l'objet ne s'accorde pas parfaitement avec la prémisse de l'univocité ontologique en raison de cette partie virtuelle, ou concernant le virtuel, qui n'est pas donnée.

Donc, si l'on veut toujours insister sur l'univocité dans un sens cohérent dans cette problématique de Deleuze, soit que le virtuel n'est rien que l'actuel, ce qui rendrait le virtuel nominal et donc dispensable, et ce n'est pas le cas chez Deleuze; soit que le virtuel ait une relation mystérieuse qui le rende apparemment différent de l'actuel, mais en réalité il est une partie inséparable de l'actuel, ce qui gagnerait un peu d'espace pour défendre le virtuel de Deleuze, pourtant au fond ce n'est pas faisable, parce que chez Deleuze la différence entre le virtuel et l'actuel n'est pas une différence apparente ou superficielle, mais réelle et opérationnelle, et « le contresens

²⁸³ Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze, op. cit.*, p. 89, et cf. Deleuze, *DR*, p. 269.

²⁸⁴ Ou plus exactement dit, quand on parle de l'objet réel qui a deux parties différentes, on parle plutôt de l'étant mais pas l'Être. Car l'Être et l'étant ne sont pas deux catégories, l'Être s'exprime directement et immédiatement comme l'étant.

²⁸⁵ C'est même tout à fait absurde de dire que l'Être ait des parties, ce qui est déjà une syntaxe équivoque. On ne doit même pas dire que l'Être *ait*, parce que « avoir » comme un verbe/prédicat a déjà impliqué équivocité syntaxiquement en forme « A a B ». En regard, l'Être ne fait rien que s'exprimer au point que « exprimer » est inconditionnellement immanent et univoque.

²⁸⁶ Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze, op. cit.*, p. 89.

élémentaire sur le virtuel consiste en effet à y voir une actualité d'*un autre type* »²⁸⁷. Et surtout, le virtuel ne peut pas être complètement assimilé à l'actuel et il garde en tous cas, à part l'opération de l'actualisation (différenciation), aussi l'opération de la différenciation, ce qui, dans un sens large, rend sans doute le virtuel lui-même déjà équivoque à l'intérieur de lui-même.

Comme telle, la distribution duale du virtuel et de l'actuel dans l'objet réel n'est pas complètement compatible avec l'Être univoque et l'étant équivoque, car on ne peut pas dire qu'une partie de l'Être (Dieu) et une partie de l'étant fassent une réalité, ce qui n'est point la logique de l'expression immanente. Vu l'importance irrécusable du concept du virtuel chez Deleuze, on doit traiter ce problème de manière vraiment soigneuse. Alors pourquoi le *virtuel* est introduit de façon indispensable ? En fait, ce qui importe le plus, c'est que le *virtuel* nous soustrait à la transcendance en se servant du plan d'immanence, ce qui revient à un rôle presque suprême et irremplaçable. Pour répondre à cette question, Zourabichvili a distingué le virtuel du *possible* en faisant presque une topologie du *possible* qui aboutira inévitablement à la fin à la forme transcendante, ainsi le rôle du *virtuel* révélé comme « un outillage logique, doté à la philosophie, capable de donner à l'idée d'immanence »²⁸⁸.

Pourtant d'après moi, ce plan d'immanence du virtuel compte ici plutôt comme l'*immanence équivoque*, mais pas vraiment comme l'*immanence univoque*.²⁸⁹ Pourquoi ? Parce que le virtuel se définit avant tout par une distinction presque catégorielle, relative à l'actuel, comme on a déjà montré que dans le virtuel chez Deleuze, il n'y a pas seulement l'actualisation (différenciation) qui implique de façon immanente l'actuel, mais aussi la différenciation qui ne s'opère qu'à l'intérieur du virtuel (ou de la partie virtuelle de l'objet réel) et qui n'influence pas directement l'actuel. Même si « le processus d'actualisation (différenciation) est logiquement inséparable du mouvement inverse de *crystallisation* (différenciation) qui restitue au

²⁸⁷ Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze, op.cit.*, p. 90.

²⁸⁸ Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze, op.cit.*, p. 90.

²⁸⁹ Normalement la véritable immanence ne peut pas être équivoque, au contraire, l'immanence et l'univocité vont de pair, mais je n'oppose l'immanence équivoque et l'immanence univoque ici que pour montrer l'ambivalence possible de Deleuze entre l'équivocité et l'univocité.

donné sa part irréductible de virtualité »²⁹⁰, on ne peut pas nier que la structure duale de la différenciation et différenciation à l'intérieur du virtuel est tellement différente de celle de l'actuel. Deleuze a même exposé délicatement comment la réciprocité se fait entre les *deux aspects*²⁹¹ de la différenciation elle-même et ceux de la différenciation, ce qui rejoint tout à fait l'idée de Deleuze lui-même que la condition virtuelle, complètement différente de l'actuel comme le conditionné, conditionne quand même de manière immanente le conditionné. Même si cette condition détermine le conditionné sans faire aucun recours à l'extérieur de ce double processus et donc dans ce sens s'inscrit dans l'immanence, cette immanence concerne néanmoins déjà deux termes équivoques, à savoir la condition et le conditionné, ou plus précisément dit ce qui détermine et ce qui est déterminé. D'ailleurs, la réciprocité entre les deux termes ne change pas le caractère dual ici. En d'autres termes, cette immanence exacte présuppose déjà l'équivocité de la condition et le conditionné, et en effet cette équivocité est bien approuvée, même de manière parfois implicite, par Deleuze, sinon il serait absurde de constater l'accent que met Deleuze presque tout le temps sur la maxime que l'on ne peut pas confondre la condition avec le conditionné en pensant cela avec l'image de ceci. En somme, dans la dualité virtuel/actuel, le virtuel s'équivocalise tout d'abord en prenant ses distances à l'égard de l'actuel, et après détermine ou conditionne l'actuel de façon immanente, —l'équivocité précède l'immanence et elle se fait même la prémisse de cette immanence, —ainsi vient ce que je dis : l'immanence équivoque.

En regard, l'immanence univoque ne présuppose point l'équivocité. Sachons que l'Être n'est pas autre chose que son expression, à savoir, l'étant – l'Être s'exprime *via* l'étant ; Dieu n'est rien d'autre que son expression, à savoir le présent le plus immédiat – Dieu s'exprime *via* le présent. L'Être n'est pas partagé par l'étant ; l'Être ne détermine pas, ni conditionne l'étant ; l'Être ne supplémente ni complète l'étant ; l'Être ne fait rien que s'exprimer comme l'étant. Autrement dit, l'Être n'est pas plus

²⁹⁰ Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze, op.cit.*, p. 90.

²⁹¹ *DR*, p. 271. « La différenciation elle-même a déjà deux aspects pour son compte, qui correspondent aux variétés de rapports et aux points singuliers dépendant des valeurs de chaque variété. Mais la différenciation à son a deux aspects, l'un..., l'autre... ».

primitif que l'étant, et l'Être ne précède pas l'étant ni temporellement, ni logiquement, car l'Être ne précède pas son expression, et l'Être est l'Être, par définition, *via* son expression, et « l'expression est, en Dieu, la vie même de Dieu »²⁹².

On pourrait bien discerner que l'enjeu de l'immanence univoque réside ici plutôt dans le concept de l'expression complètement immanente, qui diffère catégoriellement de celui de la condition, de la détermination, de la participation et de la supplémentation, etc., ceux-ci présupposent presque inévitablement l'équivocité insérée entre la condition et le conditionné, la détermination et le déterminé, le partagé et le partageant, ce qui supplémente et ce qui est supplémenté (que ce soit réciproque ou pas), etc. Alors que dans l'expression, il n'y a pas vraiment la distance, la différence entre ce qui exprime et ce qui est exprimé, car ce qui exprime n'est rien d'autre que ce qui est exprimé, et « entre ce qui exprime et ce qui est exprimé, le rapport n'est plus signifiant, mais modal »²⁹³, ce pourquoi on dit plutôt « s'exprimer » ou « auto-expression ». Ici l'expression univoque, en tant qu'elle implique une relation purement autoréférentielle, est substituée à toutes les autres relations équivoques. C'est pourquoi j'ai insisté constamment à réorganiser les trois synthèses du temps sous l'angle de l'expression immanente, de plus, mon présentisme immanent s'intègre bien ici comme l'insistance sur l'existence du présent le plus immédiat en tant que l'expression immanente et univoque de l'Être, de Dieu.

Toutefois Deleuze pourrait sans doute toujours se défendre avec l'aide de Bergson en insistant sur l'*indiscernabilité* de la différence entre le virtuel et l'actuel. Pour bien préciser cette indiscernabilité ingénieuse, on devrait revenir sur la discussion à propos de la relation entre le passé pur virtuel et le présent actuel qui passe. « Il faut que le temps se scinde en même temps qu'il se pose ou se déroule : il se scinde en deux jets dissymétrique dont l'un fait passer tout le présent, et dont l'autre conserve tout le passé »²⁹⁴. Ces deux jets temporels, correspondent bien à la partie actuelle et virtuelle de l'objet réel et comme tel on verse très probablement dans l'équivocité. Pour surmonter cette dualité équivoque, Deleuze propose

²⁹² *SPE*, p.87.

²⁹³ Sauvagnargues, *Deleuze L'empirisme transcendantal*, *op.cit.*, p. 156.

²⁹⁴ *IT*, p. 109.

l'indiscernabilité, « l'image actuel du présent qui passe et l'image virtuelle du passé qui se conserve : distinctes et pourtant indiscernables, et d'autant plus indiscernables que distinctes, puisqu'on ne sait pas laquelle est l'une, laquelle est l'autre. C'est l'échange inégal, ou le point d'indiscernabilité, l'image mutuelle»²⁹⁵. En première vue, cela pourrait sans doute permettre de sauver cette dualité virtuel/actuel de l'accusation équivoque de manière paradoxale, car d'après Bergson, les deux sont intuitivement distinctes mais empiriquement indiscernables. Mais on ne s'empêche pas de demander pourquoi il faut être aussi ambivalent et paradoxal, et de toute façon l'image du Deux n'est pas vraiment effacée mais toujours assez apparente. Badiou a examiné systématiquement ce problème et finalement estimé aussi que « cet effort héroïque », pour se sauver de l'accusation d'équivocité, ne peut pas aboutir : « Même successivement pensé comme distinct du possible, absolument réel, complètement déterminé et partie stricte de l'objet actuel, le virtuel ne peut s'ajuster, comme fondement (*j'ajoute, 'ou même effondement'*), à l'univocité de l'Être-un »²⁹⁶. Et de plus, finalement, « pour sauver malgré tout l'Un, il faut en venir à un Deux impensable, à une indiscernabilité sans remède... »²⁹⁷.

3.7.7 Une solution possible

Il me semble un peu difficile d'arracher Deleuze (et éventuellement avec Bergson) à cette critique de l'équivocité, toutefois je voudrais bien fournir une autre perspective pour dévoiler un autre enjeu, qui pourrait sans doute nous aider à mieux comprendre cette ambivalence de Deleuze entre l'équivocité et l'univocité et finalement sous-entendre une solution possible.

Quand Deleuze scrute les processus de l'actualisation, de la cristallisation ou de la différenciation et de la différenciation, il semble que l'on est en train de s'engager dans le processus ontologique de ce monde qui se différencie sans cesse. Par exemple,

²⁹⁵ *IT*, p. 109.

²⁹⁶ Badiou, *Deleuze*, « *La clameur de l'Être* », Paris, Hachette, 1997, p. 80-81.

²⁹⁷ Badiou, *Deleuze*, « *La clameur de l'Être* », *op. cit.*, p. 81. On critique parfois Badiou en pensant toujours à 'Un' mais pas 'Multiple' sans savoir que l'Être est 'l'Être-Multiple' mais pas 'l'Être-Un', pourtant ici, cette critique ne diminue pas vraiment la validité de l'attaque de Badiou, parce on constate bien que par 'l'Être-Un' il entend l'«Être univoque».

on vise ce problème très précis « comment les deux aspects de la différenciation s'enchaînent-ils avec les deux aspects précédents de la différenciation »²⁹⁸ pour décrire (et inférer) exactement de quelle manière le processus ontologique a lieu et se développe. Mais d'après moi, au lieu d'être une description (et inférence) à propos du processus ontologique, tout cela revient toujours à une recherche plutôt orientée vers l'épistémologie. La division entre le virtuel et l'actuel, s'incarnant dans la 'dramatisation' de Deleuze, semble-elle s'être substituée à la 'schématisation' chez Kant en extériorisant la structure transcendantale du sujet dans le monde processuel et la remplaçant par un processus génétique. Il est vrai que la vision du problème est devenue ontologique *via* ce changement catégoriel et cette stratégie d'extériorisation : la hiérarchie statique des facultés du sujet de la connaissance se transforme en un processus ontologiquement productif. Mais la structure et la nature du problème n'ont pas vraiment changé, parce qu'il s'agit toujours de la détermination, de savoir comment la condition conditionne le conditionné. Mais dans la problématique de Kant c'est la structure transcendantale du sujet qui détermine et conditionne ; à l'inverse chez Deleuze, c'est le virtuel qui conditionne et détermine (même si il y a une réciprocity nécessaire avec l'actuel). De toute façon, le problème de la détermination et de la condition porte sur la connaissance, ou au moins sur le point de vue de la connaissance, alors que le seul problème de l'ontologie univoque porte sur l'expression immanente. Par conséquent, la problématique du virtuel et de l'actuel de Deleuze (ou aussi de Bergson dans un sens large), qui a l'air de viser au processus ontologique de la genèse immanente, compte en effet plutôt pour un essai de « regarder » ou de « décrire » le processus ontologique en une posture épistémologique. Ainsi surgit le *mélange* ou la *confusion* de la problématique univoque de l'ontologie, à savoir l'expression immanente et de la problématique équivoque de l'épistémè, à savoir la condition, la détermination, etc.

Comme on l'a déjà montré, pour obtenir la connaissance ou la description, il est naturel de diviser, de rendre l'Être ou le processus équivoque, en fournissant les

²⁹⁸ DR, p. 271.

catégories ou les quasi-catégories, ou dans le cas de Deleuze je préfère dire plutôt les catégories stratégiques, tandis que Deleuze lui-même nomme « les notions phantastiques ou nomades »²⁹⁹, ce qui est de toute façon un peu comme verser l'équivocité de l'étant inconsciemment dans l'univocité de l'Être. Souvent ce genre d'équivocité reversée dans l'Être univoque se manifeste comme la dualité, par exemple, du qualitatif et du quantitatif, de la matière et de la mémoire, du virtuel et de l'actuel, ou parfois la triplicité par exemple les trois synthèses du temps, les trois mondes de signes, les trois « *Éthiques* ». Cela ne veut guère dire que Deleuze soit aveugle à l'équivocité possible dans ce genre de tâche philosophique. En revanche, Deleuze et Bergson ne peuvent pas être plus sensibles à ce problème d'équivocité³⁰⁰, car ils ont essayé déjà constamment de souligner la relation particulièrement inséparable et immanente entre les termes qui ont l'air équivoques mais qui ne le sont pas réellement. Par exemple, à propos de ce que l'on a tout juste évoqué à propos de la différence entre le virtuel et l'actuel, ils soulignent qu'elle est distincte mais pourtant et d'autant plus indiscernable, de la sorte elle ne compte pas une différence catégorielle ou équivoque.

Quand il s'agit de trois termes, dans un triplet, le troisième terme joue un rôle souvent paradoxalement particulier, qui sert à défaire la relation équivoque entre les autres deux, ce qui est similaire à une procédure pour enlever l'équivocité originellement postulée par elle-même. Ce genre de concepts est exemplifié par « synthèse disjonctive », « effondement », « fond sans fond », etc. Cette ambivalence qui consiste tout d'abord à introduire l'équivocité suspecte et à l'effacer plus tard est très significative. Elle nous apporte des concepts souvent paradoxaux, et ces paradoxes sont néanmoins souvent pris, pour Deleuze, comme une stratégie nécessaire. Mais à mon avis, cette ambivalence entre l'équivocité et l'univocité,

²⁹⁹ *DR*, p.364-5. Deleuze a distingué ses propres 'catégories' particulières de celles de la représentation, et finalement nommé celles-ci comme « les notions phantastiques ou nomades ». Même si Deleuze a bien opposé ses propres 'catégories' à celles de la représentation en soulignant le caractère processuel et hétérogène, mais d'après moi, celles-là impliqueraient sans doute toujours l'équivocité car elles visent à la tâche de décrire (le processus différentiel), qui introduit inévitablement l'équivocité. Je compte en donner l'argument bientôt.

³⁰⁰ Deleuze n'arrête pas d'insister l'univocité au sens ontologique, par exemple, dans *DR*, p. 53. « Il n'y a pas deux « voies », comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule « voix » de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés ». Il y en a plein d'autres, donc on ne peut nullement accuser Deleuze d'être aveugle ou pas assez sensible au problème de l'univocité.

manifestée par exemple dans l'expression « distinct mais d'autant plus indiscernable », reflète tout à fait la position oscillante entre l'épistémologie équivoque et l'ontologie univoque. D'un côté, Deleuze compte sans doute décrire³⁰¹, inférer ou exposer pour nous le processus ontologique, mais cette tâche de la connaissance implique presque inévitablement des catégories différentes, même de manière stratégique, qui introduit ou implique par conséquent l'équivocité ; d'autre côté, il veut insister aussi sur l'univocité de l'Être au sens ontologique, même de façon radicale, ce qui demande fortement de liquider l'équivocité introduite à l'origine. Ainsi surgit l'ambivalence remarquable. Toutefois est-il possible d'intégrer le virtuel, qui implique sans doute le problème de l'équivocité, dans l'expression univoque, ou plus clairement d'égaliser le virtuel et Dieu ? C'est en fait exactement ce que j'ai compté faire à propos des synthèses du temps depuis le début de notre recherche ; j'ai essayé de réorganiser les trois synthèses virtuelles dans l'expression immanente de Dieu, de l'Être, ce qui revient bien à les rendre de nouveau univoques. Ou bien je préfère en effet égaliser le virtuel, Dieu et aussi l'éternel retour, ce qui permet de rendre vraiment univoque toute la recherche sur les synthèses du temps et sur le virtuel. C'est pour toutes ces raisons que l'on doit traiter très soigneusement cette oscillation entre l'équivoque et l'univoque.

Dans le fil de notre discussion sur cette ambivalence entre l'équivocité et l'univocité, on constate tout à fait la rigueur et l'inflexibilité presque absolues de l'ontologie univoque. En ce qui concerne une approche, dès qu'il y a la moindre possibilité ontologique d'une division catégorielle, la catégorisation équivoque trahirait l'univocité. C'est-à-dire que si l'on acceptait bien l'ontologie univoque, on resterait avec une simplicité excessive, face à un espace vierge. En tant que telle, l'ontologie univoque nous laisse, relativement peu de chose à faire au titre de l'ontologie. En regard, l'ontologie équivoque, avec ses catégories elles-mêmes équivoques, laisse apparemment pour ainsi dire plus de recherches concrètes à faire. Par exemple, dans l'ontologie équivoque d'Aristote, on pourrait étudier des

³⁰¹ DR, p. 364. Deleuze a bien mis l'accent sur le caractère *descriptif* de son travail : « Nous n'avons pas cessé de proposer des notions descriptives : celles qui décrivent les séries actuelles, ou bien les Idées virtuelles, ou bien le sans fond dont tout sort. »

substances différentes, les catégories en tant que la différence générique, les propriétés particulières, les relations de différent genre et même les connexions productives. Alors que pour l'ontologie univoque, il n'y a qu'une seule substance, à savoir l'Être lui-même, ou Dieu, et puisque l'Être n'est rien que son expression, ce ne fait pas beaucoup de sens de parler de la propriété³⁰² de l'Être, sauf son expression, ce qui revient à une tautologie. Et en ce qui concerne la relation, il ne s'agit sans doute que d'une relation autoréférentielle entre l'Être et lui-même et même la relation entre les êtres (étants) pourrait bien être conçue comme une expression de la relation autoréférentielle de l'Être et lui-même. Ici concernant la relation entre les êtres, la discussion sur le degré de puissance et sur l'idée adéquate ou inadéquate me semble déjà secondaire, au sens ontologique univoque, à l'égard du problème de l'expression immanente, parce que le degré de puissance impliquerait dans une certaine mesure la *hiérarchie* de degré ou de puissance, et alors l'idée adéquate ou inadéquate sous-entendrait l'équivocité. Pour la productivité, elle ne serait pas autre chose que l'expression immanente, ce qui revient encore une fois à une tautologie, car l'Être, par sa propre définition univoque, n'est pas autre chose que son expression productive s'incarnant dans l'étant.³⁰³

À part le contraste, entre la problématique de l'ontologie univoque et celle de l'ontologie équivoque, que l'on vient de mettre en valeur, on pourrait aussi examiner cette ambivalence en comparant encore une fois la nature de la problématique de la description et celle de l'expression. Il n'est guère difficile de comprendre que la description de l'Être, du monde processuel, en tant que son expression immanente, est en tous cas déjà secondaire par rapport à l'auto-expression de l'Être lui-même ou de Dieu, car la posture de description présuppose inévitablement une position plus ou moins distanciée, donc *indirecte et intermédiaire*, à l'égard de l'objet même de la description, pour qu'une description soit possible, tandis que le monde processuel, l'Être reste, par définition univoque, toujours dans son expression la plus *immédiate*.

³⁰² Dans *L'île déserte*, p. 214, on trouve des discussions sur l'ontologie univoque de Spinoza, la substance, l'attribut, la propriété, les modes, la généalogie des attributs, la genèse des modes, etc.

³⁰³ Dans *Logique du sens*, p. 211. Deleuze a parlé de l'univocité de l'Être de façon tout à fait définitive, « l'univocité de l'être a trois dimensions : un seul événement pour tous ; un seul et même aliquid pour ce qui se passe et ce qui se dit ; un seul et même être pour l'impossible, le possible et le réel ».

Ici, la distinction entre l'*immédiateté* de l'expression et l'*intermédiarité* de la description est extraordinairement significative : l'immédiateté est immunité à la description et la catégorisation, alors que l'intermédiarité ou la médiation s'y prête déjà — ainsi se manifeste la naissance de l'équivocité.

Donc, par rapport à l'expression de l'Être univoque lui-même, la description qui implique nécessairement la catégorisation équivoque, même s'il se croit viser cet Être, ne compte pas une tâche à propos de l'ontologie univoque. Sans même compter que la description, à part ce qu'elle décrit, est avant tout déjà une expression immanente de l'Être univoque, car si l'Être est vraiment univoque, il ne doit y avoir rien en dehors de l'Être, rien qui émane. Tout ce qui se passe, y compris le big bang lointain et notre recherche pour l'instant, par exemple toutes les descriptions et les inférences que nous faisons, ne sont pas autre chose que l'Être en tant que son expression. Dans ce sens strict, non seulement la connaissance, mais aussi les valeurs, les créations, tout est expression de l'Être, sans la moindre possibilité d'avoir la moindre indépendance catégorielle à son égard. Ontologiquement dit, dans un sens univoque, quand on se croit être en train d'essayer de connaître, de pénétrer et de décrire l'Être, de défendre des valeurs ou de se plonger dans l'acte de la création, etc., ce que l'on fait et se qui a lieu autour de nous, ne sont avant tout rien que l'expression immanente de l'Être. Un écho textuel et remarquablement univoque est ainsi produit : depuis 'tout est contemplation' et 'tout est contraction' dans le premier chapitre, on en est arrivé maintenant à 'tout est expression'.

Néanmoins, cela ne veut nullement dire que, sauf répéter dogmatiquement tout le temps 'tout est expression', nous ne puissions rien faire philosophiquement ou que la recherche qui implique inévitablement l'équivocité ne soit pas significative ou manque de sens. Nous pouvons bien mettre sur pieds plusieurs programmes : essayer d'inférer la cartographie productive de l'Être (auto-expression) ou faire la recherche sur la relation entre les êtres ou les étants (*synthèse disjonctive, degré de puissance*), etc. Mais simplement si nous tenons fidèlement à l'ontologie univoque, notre travail qui impliquerait l'équivocité ne pourrait plus mériter le titre de l'ontologie et il ne serait plus un travail ontologique au sens strictement univoque. Dans le cas de

Deleuze, tous les efforts pour *éclaircir* ou *décrire* le virtuel, le plan d'immanence, les synthèses du temps, Aïôn/Chronos, etc., ils ne seraient peut-être pas, d'après notre discussion, vraiment assez ontologiques dans ce sens strictement univoque. Même au regard de cette intransigeance, que je partage tout à fait, pour l'univocité absolue à propos de laquelle Deleuze lui-même a beaucoup insisté, je préfère de mon propre côté, nommer ces recherches, mentionnées ci-dessus, la *science métaphysique*. En effet, cette expression n'est pas vraiment très étonnante, Deleuze lui-même se revendique bien comme un métaphysicien pur et Bergson propose que la science moderne doit trouver sa propre métaphysique.³⁰⁴ Il ne s'agit pas du tout de la science positive, car on n'y fait pas d'expérience dans un laboratoire, néanmoins c'est toujours une recherche (radicalement importante) fondamentale et rationnelle sur la structure, le processus, de l'Être ou du monde processuel, le processus génétique de l'étant, la genèse du sens et des nouveaux concepts, etc. *Différence et Répétition* est justement « une expérience métaphysique dont le but est de fournir une description (transcendantale) du monde du point de vue d'un principe de différence à la place de celui d'identité »³⁰⁵. Ou il est peut-être plus cohérent de désigner ce type de recherche par le terme de *métaphysique pure*³⁰⁶, plutôt que 'ontologie', surtout l'ontologie univoque, ce sur quoi Deleuze a insisté constamment, dans la mesure où d'une part il existe un doute sérieux sur l'existence d'une ontologie au sens strict deleuzien³⁰⁷ et où d'autre part l'évolution de la pensée de Deleuze³⁰⁸, d'une méditation sur l'être à une percée sur la conjonction (« et ») rend difficile d'attribuer une ontologie au sens classique à Deleuze, que cette ontologie soit équivoque, ou univoque – et l'on sait l'ampleur de l'oscillation de la pensée de Deleuze sur ce point.

Peut-être qu'il faudrait comprendre ce genre de 'connaissance' particulière, de l'Être univoque, comme une connaissance pratique, qui est par définition indicible et

³⁰⁴ Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 130. « G. D. : Je me sens bergsonien, quand Bergson dit que la science moderne n'a pas trouvé sa métaphysique, la métaphysique dont elle aurait besoin. C'est cette métaphysique qui m'intéresse... je me sens pur métaphysicien. »

³⁰⁵ Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze, op.cit.*, p. 38. La parenthèse est faite par Smith.

³⁰⁶ Renouvier a utilisé ce terme dans *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Felix Alcan, 1901.

³⁰⁷ Par exemple, Zourabichivili a explicitement nié qu'il y ait une ontologie chez Deleuze.

³⁰⁸ Cf. Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze, op.cit.*, p. 42, la discussion sur la disparition abrupte du concept d'univocité.

indescriptible mais seulement expressive. En ce sens, ce que j'appelle '*métaphysique pure*' devrait équivaloir sans doute à une 'vertu' pratique : on ne peut guère apprendre une vertu par le truchement de la description ostensive, on n'obtient la vertu qu'en la rendant expressive chez nous. Ou au moins, cette métaphysique concourrait à l'apprentissage de la vertu pratique, ce qui nous amènera tout à fait au sujet spinozien de la relation entre l'éthique et la connaissance que l'on va déployer dans les chapitres suivants.

Finalement on arrive à un point où une discussion plus intense et concentrée sur la méthode devient pressante. À mon avis, elle est tout d'abord empirique. Par exemple, dans notre recherche sur les synthèses du temps, on commence, sans aucune exception, toujours avec le présent le plus immédiat, qui nous fournit des questions les plus immédiates que possible, et impliquent donc la problématique immanente, à savoir, la genèse du présent, le passage du présent, l'éternel retour du présent. Et ce présent immédiat est tout bonnement empirique, car son immédiateté, qui est compatible avec l'*intuition* comme la méthode bergsonienne³⁰⁹, ne nous laisse même pas la moindre possibilité de former la question/le problème en fonction des lois ou règles transcendantes et intermédiaires. Avec l'amorce de la méthode empirique, vient l'inférence, et concernant la nature de l'inférence, il reste une question un peu embarrassante. Chez Kant, il s'agit de la déduction transcendantale avec ses catégories nominalement transcendantes mais réellement transcendantes. Deleuze a poursuivi la tâche transcendantale de Kant mais il a poussé cependant cette tâche jusqu'au bout : en effet il a plutôt *inverse* cette tâche, avec une insistance extrême que Kant n'a jamais appliqué au fond. Mais dans quel sens est-ce une inversion radicale ? Le point d'appui du système de Kant réside dans la structure du sujet transcendantal, mais Deleuze vise justement à enlever ce point d'appui illusoire et à pratiquer la méthode transcendantale précisément sur ce sujet nominalement transcendantal mais réellement transcendant en donnant la genèse, la condition, la détermination et

³⁰⁹ B, chapitre I, *L'Intuition comme méthode*.

l'individuation concernant ce sujet. Ainsi le véritable transcendantal remplace la transcendance déguisée.

De plus, même si Deleuze parle lui-même des catégories, il insiste néanmoins en même temps que c'est dans un sens tout à fait particulier³¹⁰ qu'il en parle et que l'on ne doit pas les comprendre exactement comme celles de Kant. En tant que telle, même si l'on disait que Deleuze adopte aussi la déduction, cela ne serait pas du tout la même que celle de Kant, surtout Deleuze résiste à cette déduction kantienne. Mais d'après moi, chez Deleuze il y a quand même des catégories stratégiquement faites pour que la déduction soit possible, car de toute façon la méthode déductive ne peut pas se réaliser sans la structure des catégories.³¹¹

Dans le contexte spinozien et deleuzien, quand on dit qu'il y a une seule substance, à savoir Dieu ou l'Être, cela ne veut pas dire qu'il y ait une catégorie de la substance en tant que Dieu ou l'Être, au contraire, cela veut dire plutôt que l'Être ou Dieu refuse d'être catégorisé et qu'Il est immunisé contre n'importe quelle genre de catégorisation. Comme telle l'ontologie univoque n'est nullement compatible avec une philosophie de l'Un qui implique la catégorie transcendante de Lui-même, puisque une catégorie isolée n'existe pas, et dès qu'il y en a, il doit y en avoir au moins deux. Ici par exemple, la catégorie de la transcendance va de pair avec celle de la non-transcendance, et la transcendance ou la non-transcendance toute seule ne veut rien dire, ce qui ne fait qu'une version de l'équivocité.

3.8 Une brève conclusion

Après cet examen un peu dense sur le problème épineux de l'univocité à la fin de la partie concernant la troisième synthèse du temps, il nous faut démêler brièvement cette fois-ci la trajectoire complète de notre trajet argumentatif sur toutes les trois synthèses du temps et aussi revenir sur les problèmes considérablement pertinents que

³¹⁰ Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Paris: Belin, 1999, p. 130. « G. D. : La conclusion de *Mille plateaux* est dans mon esprit une table des catégories (mais incomplète, insuffisante). Non pas à la manière de Kant, mais à la manière de Whitehead. Catégorie prend donc un nouveau sens. »

³¹¹ Dans le cinquième chapitre, au fur et à mesure du déploiement des trois genres de connaissance et des trois éthiques, relativement à la méthode 'déductive', on va dévoiler plutôt la nature 'abductive' de la méthode (ou la manière) deleuzienne.

l'on a rencontrés au cours de notre recherche.

En réalité, le travail poursuivi ici ne consiste pas dans une considération successive et mécanique des trois synthèses du temps, mais au contraire à accepter une certaine dimension conceptuellement expérimentale de la réflexion pour s'engager dans une textualité plus subtile et plus complexe. Je n'ai pas compté fournir trois essais d'une manière respectueuse sur les trois synthèses du temps en visant indépendamment aux trois sujets dissociés, par contre, j'ai bien tenté d'intégrer toutes les trois synthèses ensemble en dévoilant et prouvant un processus univoque tout à fait impliqué par celles-là. D'un côté, j'ai suivi avec scrupule la démarche de Deleuze traversant les trois synthèses, mais d'autre côté, la promotion de ma propre problématique s'est avérée au fur et à mesure du déroulement de la thèse.

À part la structure très fine des synthèses du temps, ma propre préoccupation théorique réside dans deux aspects, l'un concerne l'expression immanente et l'autre porte sur le présentisme immanent. Ces deux enjeux sont en vérité très étroitement liés l'un et l'autre. Du côté du présentisme, avec trois questions soigneusement posées toutes à propos du présent, j'ai problématisé les trois synthèses à nouveau de ma propre façon, à savoir la genèse du présent, le passage du présent et l'éternel retour du présent, par suite les enjeux dispersés dans les trois synthèses du temps confluent ensemble vers le présent, le présent le plus immédiat. En même temps, ou plutôt synchroniquement, du côté de l'expression immanente de Dieu, la problématique de l'expression se fond de proche en proche avec celle de toutes les trois synthèses, en quoi il résulte que l'on constate l'univocité bien impliquée mais aussi dissimulée dans les formes superficielles des trois synthèses : l'auto-expression inépuisable de Dieu au travers des présents. Le centre de gravité se déplace encore une fois au présent. D'ailleurs, si l'on peut stratégiquement regarder les trois synthèses comme trois « essences » temporelles réellement distinctes du point de vue des « attributs » temporels, on voit que ces trois essences temporelles ne font qu'une essence « du point de vue de l'objet (en tant que l'auto-expression de Dieu) avec lequel elle (cette

essence même et seule) se réciproque »³¹². Durant cette procédure de la réorganisation des synthèses du temps, on déchiffre progressivement la dialectique dont on peut suspecter la délicatesse dans la structuration des synthèses du temps. La parenté indéniable entre les synthèses du temps de Deleuze et celles de Kant nous révèle l'origine de ce cercle dialectique. Deleuze l'a tout à fait aperçu et l'a même brisé avec la césure en tant que le temps pur et vide, mais une coupure seulement au troisième coup ne suffit pas pour l'éradiquer, ce pourquoi l'on trouve ensuite dans la problématique du temps plusieurs quasi-dialectiques similaires.

En creusant ce problème épineux, on a découvert que la véritable origine de la dialectique revient en fait à l'équivocité introduite par l'acte de catégorisation ontologique, ce qui nous amène à un problème encore plus périlleux, à savoir l'ambivalence de Deleuze entre l'équivocité et l'univocité. En fin du compte, j'ai mis l'opposition de l'univocité et de l'équivocité en parallèle à celle de la problématique entre l'expression de l'Être et la description ou l'entendement concernant l'Être, ce au travers de quoi je propose de comprendre cette ambivalence comme nécessaire. L'Être univoque n'est pas un objet de connaissance, nous sommes cet Être avant tout en l'exprimant. Mais nous pouvons être inspirés au travers de la tension nécessaire entre l'équivocité de la connaissance métaphysique et l'univocité de l'Être. C'est un peu comme la trajectoire aller-et-retour du boomerang : le retour est nécessaire, certes, mais si l'on ne le lance pas on ne saurait jamais ou on n'éprouverait jamais la nécessité du retour ; suivant une logique similaire, s'il n'y pas la tension (aller-et-retour du boomerang) entre l'équivocité ('aller' du boomerang) du savoir métaphysique et l'univocité ('retour' du boomerang) de l'Être, on ne saurait jamais imaginer même la moindre chose de ce qui est l'univocité, et il serait même alors incompréhensible de parler de l'univocité.

³¹² *SPE*, p. 34. Ici, j'ai distribué stratégiquement les synthèses du temps, l'expression immanente de Dieu et leur univocité dans une énonciation de Deleuze concernant l'équivocité des essences par rapport aux attributs qui les construisent et l'univocité des essences par rapport à la seule substance, Dieu : « Les essences sont réellement distinctes du point de vue des attributs, mais l'essence est une du point de vue de l'objet avec lequel elle se réciproque ». J'ai même 'inventé' audacieusement « attribut temporel » et « essence temporelle » en dehors des deux seuls attributs connus eu égard à nous, mais ce n'est que pour montrer la possibilité de rendre univoques les trois synthèses du temps qui ont l'air équivoque dans leur propre problématique en tant que « répétition pour elle-même ».

Chapitre IV. - L'Éthique dérivée de la problématique du temps

4.1 Le 'moment' éthique ou le 'présent' éthique

Dans les chapitres précédents, pour rendre les trois synthèses du temps vraiment univoques, on les a stratégiquement réorganisées à partir de l'expression immanente et du présentisme lui-même immanent. Derrière cette recherche, réside nonobstant ma constante préoccupation éthique. Mais quelle éthique peut-on dériver de la problématique du temps et comment réside cette préoccupation éthique en arrière-fond de cette problématique ou plus exactement dit de quelle manière domine cette préoccupation ?

L'enjeu prioritaire de cette éthique, dérivée de la problématique du temps, porte avant tout plus sur « le moment », où un problème éthique concret, c'est-à-dire un problème de la vie éthique est né, que sur des autres thèmes classiques comme par exemple, le sujet, le libre arbitre, la rationalité, l'utilité, des normes et des valeurs, etc. Tous ceux-ci présupposent ou impliquent bien la transcendance dans le domaine éthique qui ne compte donc pas pour un point de départ satisfaisant dans ma recherche ; alors que moi, inspirée par Deleuze et surtout par la problématique du temps, je tiens à la genèse concrète du moment exact où un problème, un dilemme ou même une crise éthique sont nés, ce qui revient à l'impératif méthodologique de toujours commencer « au milieu ». Toutefois, l'accent mis sur ce moment concret de la naissance d'un problème éthique ne m'empêche pas de m'éloigner pour l'instant stratégiquement des questions concrètes et ostensives concernant des valeurs, car

d'après moi, ce qui importe plus ici, est sans doute l'indiscernabilité entre la naissance d'un 'moment' lui-même et celle d'un problème éthique. Je ne voudrais donc pas en toute hâte me mêler des questions prescriptives qui demanderaient parfois une réponse ostensive, par exemple, 'qu'est-ce exactement qu'une valeur 'épaisse' comme le courage, la fidélité ?' ou les questions qui exigeraient en même temps encore des principes préexistants, soit utilitaristes, soit impératifs ou même téléologiques, par exemple, 'qu'est-ce que le bien en tant que valeur mince ?'³¹³ Je me consacre ici plutôt conceptuellement à ce qui est plus immédiat, à savoir : comment un problème éthique devient temporellement possible, comment naît un moment éthique ? Mais tout d'abord, que veut dire réellement le moment éthique ?

À mon avis, le moment éthique désigne le moment concret, immédiat et souvent urgent, d'où émerge un problème éthique singulier. Un véritable problème éthique n'a jamais de dimension purement prescriptive, c'est-à-dire il ne peut être prédéterminé en vertu d'aucune loi, d'aucune norme préexistante ou distribution préétablie des valeurs pertinentes. Si l'on pouvait définir un problème éthique avec toutes ces coordonnées préinstallées et bien acceptées, il ne serait pas vraiment un problème éthique, mais seulement un terme abstrait prescriptif ou une affaire routinière qui fait partie d'une convention et ne pose donc aucun problème éthique *a priori*. Et dans ce sens, celui d'une routine, il n'émergerait même pas vraiment à un moment concret dans le temps mais plutôt aurait lieu abstraitement dans la logique de la prescription. Donc, le moment éthique indique invariablement la naissance concrète d'un problème *nouveau*, comme une force coercitive qui nous saisit, ce face à quoi on n'a aucune ressource pré-fournie ou ce par rapport à quoi on n'est jamais assez équipé au préalable. De ce fait, ce nouveau problème éthique n'est pas du tout un problème qui peut être réglé localement ici ou là, ou de manière partielle, au contraire, il est par sa définition complètement radical et il exige une confrontation à la fois entière et holiste : avec ce problème vient un nouveau monde car sa naissance implique la naissance d'un nouveau monde tout entier, ou mieux d'un nouveau *tout* en entier. Un

³¹³ On adopte ici la division de Bernard Williams de la valeur mince et de la valeur épaisse. Cf. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Routledge, 1985, pp. 143-5.

problème ne peut pas survenir autrement. C'est exactement comme le fait que chaque naissance d'un présent engage la naissance du monde entièrement renouvelé, car chaque présent n'est rien d'autre qu'une auto-expression du Monde entier, de Dieu. Pour autant, dans ce contexte, le véritable problème ne consiste pas vraiment dans le règlement de tel ou tel problème éthique précis et local comme il pourrait sembler, mais réside dans le fait de savoir si l'on est prêt à faire venir un tout nouveau monde, si on mérite ce nouveau *tout* en entier proclamé par ce problème éthique. De plus, nous ne sommes jamais en dehors de ce *tout* en entier qui se renouvelle sans arrêt, juste comme un présent n'est jamais à l'extérieur de l'auto-expression du Dieu spinozien, ce qui obéit à une nécessité immanente absolue.

En fait, il y a une affinité très forte entre le holisme du présent (qui se trouve déjà dans la problématique de la naissance d'un problème éthique), et le holisme du « verbe » que l'on a indiqué dans le premier chapitre, puisque chaque verbe, chaque infinitif, du point de vue d'une 'linguistique transcendantale'³¹⁴, n'est rien d'autre qu'une manière singulière de réorganiser le monde entier, à savoir un ensemble de tous les rapports des forces. On pourrait alors comprendre aisément ce « verbe » comme notre action, une réponse ou une solution par rapport au défi et à l'exigence apportés par la naissance d'un véritable problème éthique. Cette action, réponse ou solution, juste comme un « verbe », est censée réorganiser toutes les relations du monde tout entier : après cette action, cette solution, nous ne sommes plus nous-même, et le monde, le *tout* en entier, sera un tout nouveau monde, car tous les rapports de forces seront renouvelés.

Cela nous amène à un niveau plus concret et opératif, en face de ce problème éthique, on est forcé et obligé presque catégoriquement de « réorganiser » le monde en entier de façon singulière, pour accueillir un nouveau monde, un nouveau *tout* en entier juste au travers ou plutôt à l'occasion de ce nouveau problème urgent et immédiat (ou dans l'immédiat), si bien que l'on puisse l'intégrer ou se faire intégrer avec le renouvellement de ce *tout*, le digérer ou se faire digérer³¹⁵. Cette obligation de

³¹⁴ Voir la section sur 'une linguistique transcendantale' dans le premier chapitre.

³¹⁵ Bien sûr, on pourrait étendre la discussion du *problème* et de la *solution* en étendant la scène du concept

réorganiser ou d'intégrer le tout en entier implique déjà un défi éthique radical, qui appelle *sur-le-champ* une solution créative singulière à la place de celle du conformisme moral, comme ce qui s'incarne en Bess, le personnage dans *Breaking the Waves*³¹⁶, et c'est juste cette urgence immédiate et inconciliable qui nous empoigne éthiquement. En d'autres termes, le moment éthique en question ne produit pas de façon automatique une répétition identique pré-coordonnée, qui reviendrait à une détermination prescriptive abstraite et transcendante, mais une différence purement concrète et hétérogène, qui n'est pas déterminable à l'avance et revient à la genèse singulière de ce moment précis. Ainsi on constate que ce moment éthique n'est pas seulement le moment où une crise éthique nous saisit, mais plus le moment où un « présent » singulier est né exactement en tant que cette crise éthique — la crise 'est' avant tout elle-même un moment présent, un présent singulier. L'importance de tout cela est que ce présent n'est rien d'autre que le présent le plus immédiat, discuté auparavant dans les chapitres précédents, qui naît (1^{ème} synthèse), meurt (2^{ème} synthèse) et fait venir sans cesse (3^{ème} synthèse) le prochain présent au même temps. Si ce présent n'était pas né, il n'y aurait, comme on le vient de le voir, aucun problème quel qu'il soit, sans même compter celui de l'éthique ; si ce présent ne passait pas, on serait dans le repos de l'éternité statique et identique, sans aucun souci de l'urgence immédiate où il n'y aurait aucun problème éthique ; et s'il n'y avait pas le prochain présent, de nouveau nul problème ne viendrait nous agripper.

Alors pourquoi est-ce toujours et avant tout le présent qui est éthiquement concerné et non le futur ou le passé ? Mon intégration des trois synthèses du temps dans l'expression immanente et mon insistance sur le présentisme immanent fournissent déjà une amorce de solution. En plus, même au niveau concret du problème éthique, c'est toujours le présent qui est concerné en premier : on pourrait bien sûr avoir du regret *pour* le passé, mais ce regret est toujours un regret présent, le *tout* entier s'exprime *via* ce présent du regret ; on pourrait aussi planifier une chose

d' « *image de la pensée* » de Deleuze, pourtant je préfère ici ne pas déborder de mon propos si l'on peut bien rendre claire la nature *singulière* du problème éthique concret à tel et tel présent singulièrement né, sans compliquer la contextualité en ayant recours aux autres ressources conceptuelles.

³¹⁶ Lars von Trier, *Breaking the Waves*, 1996.

pour le futur, mais cette planification se passe toujours au présent, le *tout* entier s'exprime *via* cette planification présente. Au prisme de l'expression immanente, ce présent ne revient qu'au processus incessant de la genèse du présent ou à l'auto-expression intarissable de *tout* en entier, du monde en tant que tout, de l'Être et de Dieu. C'est-à-dire un problème éthique qui se passe à un moment exact dans le temps est avant tout une expression immanente du monde tout entier en tant que ce présent est né concrètement. Ainsi, dans ce passage de la morale intemporelle au moment éthique, se dessine notre perspective : le discours prescriptif devient un discours temporel et enfin celui de l'expression immanente. « Le moment éthique » devient plutôt « le présent éthique ». Toute la réalité éthique réside donc en premier lieu dans ce présent le plus immédiat en tant que l'expression intarissable de Dieu, au sens spinozien. C'est exactement de cette manière que ma préoccupation éthique est à l'arrière-plan de toute ma recherche sur le problème du temps, et précisément le présent le plus immédiat au sens de ce que j'ai appelé présentisme immanent.

En tant que tel, un problème éthique, au lieu de s'en tenir au cadre de la morale prescriptive ou celui de la réflexion psychologique, devient justement, à travers « le moment éthique » et après « le présent éthique », un problème ontologiquement pertinent, celui précisément de la genèse de ce présent, de ce moment, au sens passif des trois synthèses, intégré dans l'expression immanente. En vérité, cette assimilation entre l'éthique et l'ontologie n'est pas surprenante, car si l'on insiste radicalement sur l'ontologie univoque, tous les problèmes, sans aucune exception, seraient les problèmes ontologiques ou ontologiquement impliqués, y compris sûrement ceux de l'éthique. Selon moi, cette ontologisation radicale qui va nous aider stratégiquement à surmonter l'éthique (ou plutôt la morale) prescriptive, nous posera également des problèmes. On se consacre donc tout d'abord au dépassement de l'éthique (la morale) prescriptive, et c'est au travers de ce dépassement que l'on remarquera en quoi consiste exactement l'éthique impliquée par la problématique du temps, par le présentisme immanent ainsi que par l'expression immanente de Dieu.

4.2 La morale prescriptive et l'éthique descriptive³¹⁷

En réalité, cette opposition entre la prescription et la description manifeste, du point de vue deleuzien, la ligne de démarcation entre ce qui ressort à la morale et ce qui ressort vraiment à l'éthique. La moralité s'incarne dans la prescription des principes et des lois qui ordonnent des devoirs et des obligations concrets. Comme telle la question morale pose la question sur le jugement : si un devoir est correctement accompli et donc le bien est réalisé ou si un devoir est manqué ou même violé et donc le mal est fait. Alors que, l'éthique, chez Deleuze (ou chez Spinoza également), tient avant tout à une description de ce qui se passe réellement en tant qu'événement ontologique et les expériences effectives avant que toutes les prescriptions du devoir arrivent comme un essaim d'abeilles. Sauvagnargues déclare, « ... l'Éthique remplace la morale et la prescription du devoir par la description des rapports immanents, et par l'intelligence de leur réalité »³¹⁸. Mais que sont les problèmes de la morale prescriptive que l'éthique descriptive (ou plutôt expressive que l'on va déployer plus tard) est censée dépasser ? Il s'agit de presque tout l'enjeu et l'intérêt de la philosophie spinozienne dans l'*Éthique*, surtout aux yeux de Deleuze. Au lieu de parcourir toute leur philosophie, ce qui dépasse notre préoccupation présente sur le temps et l'éthique, je voudrais scruter le franchissement et la rectification de l'éthique descriptive à l'égard de la morale prescriptive, au prisme de la synthèse du temps, intégrée par l'expression immanente et le présentisme immanent, ce sur quoi j'ai insisté sans épargner aucun effort.

Tout d'abord, la prescription morale présuppose déjà deux transcendances, l'une des principes, des valeurs et des normes transcendantes, l'autre du sujet ou de l'agent transcendant de la morale. La conséquence funeste de la transcendance est qu'elle ne découpe et segmente que l'expérience possible mais empêche l'expérience réelle

³¹⁷ Il se pourrait qu'il s'intitule comme 'l'éthique prescriptive et l'éthique descriptive' car souvent l'éthique prescriptive s'appelle aussi l'éthique normative, toutefois, on oppose l'éthique à la morale pour s'accorder au contexte deleuzien. L'éthique descriptive a une étendue normalement un peu plus large que la description éthique-ontologique concrète ce sur quoi l'on va discuter, mais l'opposition entre la prescription et la description se révèle toujours très significative à l'égard de notre discussion éthique.

³¹⁸ Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op.cit., p. 162.

d'avoir lieu : tout se passe dans l'espace du possible mais pas dans la réalité. En d'autres termes, dans le cadre de transcendance, rien n'a lieu vraiment dans le temps, y compris naturellement l'événement éthique. Ces deux genres de transcendance ne constituent qu'un espace du possible où on découpe ou réduit les véritables problèmes éthiques, qui sont réellement irréductibles, à des termes qui tombent dans des catégories préétablies, selon soit la structure transcendantales des normes et des valeurs, soit celle du sujet ou de l'agent. Par suite, le vrai problème éthique disparaît et subsiste seulement le jugement catégoriel. Ainsi c'est une question de vie et de mort pour la véritable éthique de résister à n'importe quelle sorte de transcendance.

En ce qui concerne le sujet en tant qu'agent moral, si l'on se souvient de toute la recherche sur les synthèses du temps, il est aisé de comprendre qu'il n'y a pas réellement de sujet neutre, indépendant et désengagé idéalement de son processus de la genèse incessante, qui le produit et le fracture en même temps, ce qui rend le « Je » de l'éthique³¹⁹ toujours avorté. À ce niveau de la genèse, un sujet éthique n'est avant tout rien d'autre que le présent le plus immédiat qui naît et meurt sans cesse : il est donc en réalité toujours le 'sujet larvaire' prêt et adapté aux toutes les individuations éthiques de manière instantanée, mais jamais inscrit ou prescrit déontiquement ou dativement à tel ou tel ordre prédéterminé de façon transcendante. Comme cela on résiste à la transcendance du sujet idéal de la morale par la genèse ontologique du sujet larvaire en tant que le présent le plus immédiat, ce qui est tout à fait normal car la transcendance comme l'éternité statique et identique ne tient aucun compte de la genèse dynamique, différentielle et immanente.

4.2.1 Problème de la conscience, du libre arbitre

En fait, dans la problématique de la prescription morale, à part le sujet moral concerné, similairement ou au sens plus concret, on parle aussi de la conscience : la conscience *libre* qui peut, ou qui est dotée de la 'liberté' et de la capacité de se faire prescrire aux valeurs ou principes transcendants en exerçant avec la domination

³¹⁹ Voir les sections touchant le 'Je fêlé' ou 'avorté' dans le troisième chapitre.

catégorielle une influence sur le corps. Sinon, si l'on n'avait pas la conscience libre ou le *libre arbitre* désengagé du processus matériel ou corporel, non seulement la prescription ne serait pas possible, mais le jugement moral serait même injuste, car si l'on n'était pas réellement libre, on ne serait donc pas responsable. Quand il s'agit de résister à cette conscience libre ou au libre arbitre qui joue un rôle déterminant pour la prescription morale, on rejoint la dévalorisation spinozienne de la conscience.

En premier lieu, d'après Spinoza, la conscience est loin d'être libre³²⁰. Qui plus est, en nous fournissant une description ontologique de l'ordre des causes par rapport à la conscience en tant qu'effet, il montre que « la conscience est naturellement le lieu d'une illusion »³²¹. Cet ordre des causes dans le commentaire de Deleuze est concis et clair : « chaque corps dans l'étendue, chaque idée ou chaque esprit dans la pensée sont constitués par des rapports caractéristiques qui subsument les parties de ce corps, les parties de cette idée. Quand un corps 'rencontre' un autre corps, une idée, une autre idée, il arrive tantôt que les deux rapports se composent pour former un tout plus puissant, tantôt que l'un décompose l'autre et détruit la cohésion de ses parties »³²². Par conséquent, dans l'ordre de l'effet, on éprouve, en tant qu'êtres conscients, la *joie* quand on rencontre un corps ou une idée qui convient à notre corps et à notre âme et nous épanouit, et la *tristesse* quand un corps ou une idée réalise l'opposé. Mais dans notre connaissance du corps et notre conscience de l'âme ou de la pensée, à l'exception de l'effet des autres corps externes sur le nôtre et celui des autres idées ou âmes sur la nôtre, on n'a aucun accès aux causes de notre état, à savoir la compatibilité et l'incompatibilité entre les corps et celles entre les âmes. Donc, la conscience ne fait elle-même qu'un avec l'effet de composition et de décomposition en tant que l'ordre des causes qui affecte à l'infini la nature entière, et ce faisant, elle n'implique nullement quelque chose de libre par rapport aux causes qui en résultent. Le soi-disant libre arbitre est simplement une illusion qui naît lorsque la conscience « se prend elle-même pour cause première et invoque son pouvoir sur le corps

³²⁰ Spinoza, *Éthique*, livre II, Proposition 35 Scolie.

³²¹ *SPP*, p. 29.

³²² *SPP*, p. 29-30.

(illusion des décrets libres) »³²³. De plus, selon Deleuze, le libre arbitre est un concept artificiel, car il se réduit à la fiction d'une force séparée de son pouvoir, mais en vérité, une force n'est rien d'autre que son pouvoir inséparable par définition de cette force elle-même³²⁴.

De surcroît, on remarque que dans l'ordre des causes, pas comme dans le dualisme de Descartes ou l'harmonie préétablie de Leibniz, la série du corps et celle de l'esprit fonctionnent de façon parallèle, et il n'y a pas de domination de l'esprit ou de l'idée à l'égard du corps, ni de domination inversée du corps, sans même parler de domination illusoire du libre arbitre ou de la conscience vis-à-vis du corps³²⁵. Voilà en quelques mots la thèse du parallélisme de Spinoza. Selon lui, corps et esprit correspondent de façon respective aux deux attributs de la substance infinie, l'étendue et la pensée, parmi une infinité d'attributs qui constituent l'essence de Dieu³²⁶. D'ailleurs, entre tous ces modes d'attributs, « il y a une *identité d'ordre* ou *correspondance* », qui « exclut donc tout rapport de causalité réelle active entre ces modes, comme entre ces attributs »³²⁷. Mais pourquoi peut-on conférer à ces deux séries parallèles, corps et esprit, comme tous les autres modes d'attributs, cette *identité* ou *correspondance* et qu'est-ce qui les justifie ? C'est simplement parce que les attributs sont univoques par rapport à l'essence de Dieu : « Dieu produit par et dans ces mêmes attributs qui constituent son essence »³²⁸. On peut donc même aller jusqu'à dire que, non seulement le corps (étendue) et l'esprit (pensée) sont parallèles et s'accordent l'un et l'autre, mais que tous les modes d'attributs le sont en raison de leur univocité. Dès lors, entre le corps et l'esprit, existe bien une correspondance en vertu de l'univocité des attributs à l'égard de l'essence de Dieu, « conséquemment que l'ordre des actions et des passions de notre corps va, par nature, de pair avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit »³²⁹. Justement pour cette raison là,

³²³ *SPP*, p. 31. D'après moi, si 'libre arbitre' équivaut à 'décret libre' il reste à peu près toujours une question, mais ils sont sans doute très proches dans notre contexte.

³²⁴ *NP*, p. 26. « Nous dédoublons la volonté, nous inventons un sujet neutre, doué de libre arbitre, auquel nous prêtons le pouvoir d'agir et de se retenir ».

³²⁵ *SPE*, p. 235.

³²⁶ Spinoza, *Éthique*, I, définition de Dieu.

³²⁷ *SPE*, p. 94.

³²⁸ *SPE*, p. 90.

³²⁹ Spinoza, *Éthique*, III, 2, scolie.

c'est-à-dire l'univocité des attributs, entre le corps et l'esprit, il n'existe pas réellement de causalité, ni de dominance, ni d'éminence, car un attribut quelconque ne peut pas être supérieur ni inférieur à un autre attribut quelconque, ce qui amène définitivement à l'équivocité des attributs et pour autant contredit l'univocité.

Alors quel est le rôle de la conscience sur cette scène de la mise en parallèle du corps et de l'esprit ? En fait, cette conscience, impliquant le libre arbitre qui est sur le devant de la scène de la morale prescriptive, ne joue ici presque aucun rôle positif dans l'ordre ontologique des causes, car le fonctionnement, la composition et la décomposition, des corps et des idées peut bien se passer de cette conscience qui est simplement comme un effet passivement engendré. La 'provocation'³³⁰ spinozienne, « On ne sait pas ce que peut le corps », ne nous dit pas seulement le dépassement des corps eu égard à notre connaissance limitée dans l'effet de leur rencontre, mais si on tient compte du parallélisme entre le corps et l'esprit, entre les attributs de l'étendue et de la pensée, elle nous dit aussi parallèlement le dépassement de l'esprit relativement à notre conscience limitée dans l'effet des rencontres entre les idées. Cela est toujours du côté négatif ou passif de la conscience d'être dépassé par l'esprit, et on ne voit pas du tout le rôle le moins du monde positif ou actif de la conscience pendant les changements ou les modifications de l'état des corps (quoiqu'on puisse penser de cette thèse spinoziste radicale quant à la pertinence psychologique). Ces affections déterminantes des rencontres entre les corps et sans doute aussi entre les idées, que ces rencontres soient composantes ou pas, « sont nécessairement cause de la conscience du conatus »³³¹. La conscience, d'après Deleuze, est dans ce cas « comme le passage, ou plutôt le sentiment du passage de ces totalités moins puissantes à des totalités plus puissantes, et inversement »³³². Deleuze poursuit en déclarant que la conscience n'a qu'une valeur d'information, « et encore d'une information nécessairement confuse et mutilée »³³³. Il en va de même pour le présent actuel qui est né d'un processus différentiel et qui, en tant qu'effet, ne connaît pas exactement ce

³³⁰ Interprétation de Deleuze

³³¹ *SPP*, p. 32. Spinoza, *Éthique*, livre III, définition du Désir.

³³² *SPP*, p. 33.

³³³ *SPP*, p. 33.

processus génétique de sa naissance, quoi que cela renvoie à une contraction passive ou à une auto-expression de Dieu. Le présent actuel est uniquement indicatif de telle ou telle affection ou signe qui revient à la genèse de ce présent en question, mais il est pour ainsi dire aveugle sur sa propre naissance, juste à cause de son état qui est celui d'un effet, même provisoire et passager. Ainsi on discerne de nouveau comment la description ontologique de l'ordre des causes révèle l'aveuglement de la conscience comme effet et du libre arbitre, en tant qu'illusion de la conscience, mais présumés bel et bien par la logique psychologique de la morale prescriptive.

4.2.2 À Adam, Dieu a-t-il donné un commandement ou simplement une « *description* » ?

Après avoir contesté la prééminence illusoire du sujet, de la conscience et du libre arbitre, qui relève, dans la logique prescriptive de la morale, de ce qui se fait prescrire, on va passer à la position de ce qui prescrit, à savoir celle des valeurs, des principes et des lois. Et lorsqu'il s'agit de la résistance aux valeurs transcendantes, on rejoint à nouveau Spinoza sur une autre dévalorisation, radicale, celle de toutes les valeurs, et surtout les valeurs du bien et du mal. Dans l'exemple d'Adam et du péché originel, Spinoza a montré très bien comment nous pouvons comprendre qu'il n'y pas vraiment de *bien* ni de *mal* en tant que le jugement moral mais il y a plutôt du *bon* et du *mauvais* comme évaluation éthique. Adam, immergé dans l'ordre des effets sans aucun accès à celui des causes, conçoit la parole de Dieu, « tu ne mangeras pas du fruit », comme un interdit. Il n'a aucune connaissance de la cause, c'est-à-dire l'incompatibilité de son corps et du fruit et de ce fait, « il croit que Dieu lui interdit moralement quelque chose, tandis que Dieu lui révèle seulement les conséquences naturelle de l'ingestion du fruit »³³⁴. Ici, l'interdit moral implique de façon prescriptive le bien et le mal, l'obéissance étant le bien et la désobéissance étant le mal ; alors que la révélation éthique revient à la description de l'ordre des causes, la composition qui augmente notre puissance d'agir compte pour une bonne rencontre,

³³⁴ SPP, p. 34.

et la décomposition qui diminue notre puissance la mauvaise. Autrement dit, l'évaluation du bon et du mauvais nous apporte la connaissance descriptive de la raison pour laquelle une chose est bonne ou mauvaise pour nous, ou même à la fois bonne, mauvaise et indifférente³³⁵, alors que le jugement moral du bien et du mal ne nous fait rien connaître sauf nous emprisonner dans le rapport prescriptif du commandement et de l'obéissance.

Ainsi on remarque bien que, c'est précisément de l'ignorance, partagée aussi par la conscience, mais pas de la véritable connaissance de l'ordre des causes, que résultent les valeurs moralement prescriptives en tant qu'illusion transcendante que l'on doit réfuter. Qui plus est, dans ce cadre de la description éthique de Spinoza, l'éthique, loin d'être proche des jugements prescriptifs de la morale, est plutôt proche de, et même se fond avec la connaissance de la rencontre (*ocursus*) des corps et celle des idées. Et cette connaissance porte pleinement des implications éthiques car « les genres des connaissance sont aussi les manières de vivre, des modes d'existence »³³⁶ : la connaissance inadéquate s'encroûtant dans le domaine de l'effet implique la manière de vivre qui est certainement différente de celle impliquée par la connaissance adéquate des causes. Pour cette raison, on est censé espérer que « l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes »³³⁷, ce qui compterait sans doute pour la substitution de la vérité descriptive de l'éthique aux valeurs illusoires et prescriptives de la morale.

4.2.3 La négativité du rapport prescriptif.

Après avoir examiné l'état des deux termes dans la logique de la prescription morale, à savoir ce qui prescrit (les valeurs ainsi que les normes ou principes) et ce qui se fait prescrire (les comportements du sujet moral/ les choix faits par la conscience dotée du libre arbitre), on doit continuer à analyser la relation prescriptive

³³⁵ Spinoza, *Éthique*, IV, Préface : « Par exemple, la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour celui qui est en deuil ; mais pour le sourd, elle n'est ni bonne ni mauvaise ».

³³⁶ *SPE*, p. 268.

³³⁷ *SPP*, p. 35.

elle-même. Inspiré de *Généalogie de la Morale* de Nietzsche, on voit que le problème plus sérieux de la morale prescriptive consiste également et notamment en sa nature négative. Entre ce qui prescrit et ce qui se fait prescrire se trouve une relation négative : ce qui se fait prescrire le fait en se niant. Mais qu'est-ce que l'on entend par la « négation » et que veut exactement dire que l'on se nie ou que l'on se fait nier ? Qu'est-ce que l'on nie alors ?

Tout simplement, l'objet de la négation, c'est notre pouvoir d'être affecté et notre puissance d'agir, à savoir ce que notre corps (et notre âme) peut, qui dépasse notre connaissance de notre corps et déborde notre conscience de notre esprit. Les valeurs, principes et préceptes prescriptifs fonctionnent de cette façon négative en s'imposant sur nous à partir d'un dehors et en nous produisant et en nous formant en vertu de leurs propres normes pré-données extérieures à nous, ainsi découlent les jugements moraux et aussi l'apprivoisement et la domestication. En sorte que notre pouvoir d'être affecté se présente « comme *puissance de pâtir* au point qu'il est rempli par les passions »³³⁸, au lieu des affections actives, lorsque notre existence est niée par les jugements et les interprétations externes. Dans ce cas, on ne se mesure pas de manière immanente à ce que l'on peut, à savoir notre propre puissance d'agir, mais à ce qui, à l'extérieur de nous, nous sépare de notre pouvoir. D'où il suit que notre puissance n'est plus conçue « comme volonté de puissance, mais comme représentation de la puissance, comme représentation de la supériorité, comme reconnaissance par 'l'un' de la supériorité de 'l'autre' »³³⁹, ainsi le pouvoir est séparé de son exercice, ce qui contredit le droit et la définition de ce pouvoir. La négativité de la prescription de la morale n'est rien d'autre que cette séparation de nous et notre pouvoir, l'apprivoisement et la domestication imposée à nous par la supériorité des normes et des valeurs, qui nient totalement l'activité de notre puissance ainsi que la vérité et « l'innocence de notre existence »³⁴⁰. Lorsque les valeurs et les préceptes externes viennent s'imposer à nous et si nous n'arrivions pas vraiment à les conquérir

³³⁸ *SPP*, p. 40-1.

³³⁹ *NP*, p. 11.

³⁴⁰ *NP*, p. 26. « Toute chose se rapporte à une force capable de l'interpréter ; toute force se rapporte à ce qu'elle peut, dont elle est inséparable. C'est cette manière de se rapporter, d'affirmer et d'être affirmé, qui est particulièrement innocente ».

en formant et remplissant des affections actives, nous pâtirions et souffririons de cette mauvaise rencontre. Si l'on s'accoutume même à se faire prescrire ces valeurs externes à notre existence, on renie, d'après Spinoza et Deleuze, notre propre pouvoir et existence. Dans ce contexte, on attribue souvent inconsciemment ces valeurs et préceptes à Dieu comme s'ils étaient des attributs de Dieu, mais en fait, ils ne sont rien d'autre qu'un genre particulier de « propres », au sens spinozien, ceux-ci, s'agissant de « dénominations extrinsèques » relativement à Dieu, n'appartiennent point à Dieu, ne nous disent nullement « le rapport de Dieu avec ses créatures », mais « indiquent seulement la façon dont les créatures imaginent Dieu »³⁴¹. Cette confusion des attributs avec les 'propres' nous entraîne toujours dans l'illusion d'une divinité fictive « d'avertissement, de commandements et de règles ou de modèle de vie » que nous projetons de manière imaginaire sur Dieu et ensuite imposons à l'inverse sur nous-mêmes. Donc cette négation n'a effectivement rien à avoir avec Dieu, mais elle ne revient qu'à une auto-négation de nous-même, à une aliénation.

Si l'on tient encore compte d'une autre dévalorisation spinozienne, celle des passions tristes, élaborée aussi par Deleuze dans *Spinoza Philosophie pratique*, on voit que tout « l'enchaînement des passions tristes »³⁴² accompagne l'acte négatif de la prescription morale. L'origine des passions tristes réside justement dans la négation de notre pouvoir et existence, à savoir la négation de la vie. Sachons qu'à la rencontre hasardeuse d'un corps qui ne nous convient pas, cette disconvenance entre ce corps et le nôtre peut tout à fait être conçu comme une négation qui nie notre propre existence et notre vie en empêchant notre puissance d'agir. En plus, en établissant une relation entre la rencontre des corps et la première synthèse du temps, on comprendrait que c'est plutôt les rencontres convenantes et composantes qui aboutissent à la naissance d'un présent, et à l'inverse, les rencontres de disconvenance ne composent pas et donc ne parviennent pas à la contraction ou la synthèse du présent. C'est dire que même pour qu'un présent soit en tous cas possible, il faut que la rencontre des corps soit

³⁴¹ *SPE*, p. 42.

³⁴² *SPP*, p. 39. Deleuze récapitule l'enchaînement des passions tristes, dans *Éthique* III, comme la tristesse elle-même, la haine, l'aversion, la moquerie, la crainte, le désespoir, le *morus conscientiae*, la pitié, l'indignation, l'envie, l'humilité, le repentir, l'abjection, la honte, le regret, la colère, la vengeance, la cruauté, et finalement même l'*espoir* et la *sécurité*.

composante et comme telle affirme donc l'existence ou la vie comme elle est. Ainsi la négation de la vie équivaut à la négation de la genèse du présent, ce qui est parfaitement indéniable : la vie est par définition la genèse du temps, si la vie est niée, le temps aussi, et vice versa. S'il y avait une philosophie de la « vie » chez Spinoza, elle se réaliserait comme un effort intransigeant d'affirmer la vie, à l'intérieur d'elle-même, de manière inconditionnelle, au travers d'un développement de la connaissance, sur le réel, de plus en plus affirmative et donc adéquate, qui nous arracherait des passions tristes imposées par la négation de la vie.

4.2.4 Équivocité en arrière de la négativité

Néanmoins la négation n'est pas conceptuellement le « criminel en chef », en arrière de la négativité de la prescription morale, c'est l'équivocité qui est présupposée de façon inconsciente. C'est-à-dire la critique de l'éthique descriptive envers la morale prescriptive ne peut pas s'arrêter à la dévalorisation des valeurs, de la conscience et même des passions tristes dans ce rapport négatif de prescription, il faudrait encore aller jusqu'à mettre au jour cette équivocité bien cachée à l'arrière-plan. En fait, l'ombre de l'équivocité est presque présente partout ci-dessus dans toute notre discussion. Par exemple quand on dit que nous sommes « séparés » de ce que nous pouvons, l'équivocité de *ce que nous sommes* et de *ce que nous pouvons* est déjà impliquée par cette séparation catégorielle de l'être et du pouvoir, qui semble dépendre de la structure de langage sujet-prédicat (que ce soit syntaxique ou sémantique), mais relève réellement d'une illusion ontologique ; en revanche l'éthique descriptive s'oppose à cette séparation artificielle et objecte que nous ne sommes rien d'autre que ce que nous pouvons — ce qui revient à l'univocité de notre existence et de notre pouvoir. En outre, quand on parle de « l'extériorité » des valeurs et des principes à l'égard de notre existence, cette distance figurée et surtout en même temps catégorielle, entre notre existence et les valeurs « en dehors de » nous mais imposantes sur nous, aboutit aussi à l'équivocité. Pourquoi ? Parce que la nature transcendante et éminente des valeurs se base bel et bien sur cette extériorité, qui joue

un rôle de séparation catégorielle ; si les valeurs n'étaient pas au sens catégoriel externes mais à l'intérieur de notre existence, cela reviendrait plutôt à un rapport immanent et univoque. À cet égard, la « séparation » et l'« extériorité » catégorielles ne sont qu'un seul et même symbole de l'équivocité.

Auparavant, l'équivocité « réclame que Dieu ne puisse être dit cause efficiente du créé au même sens où il est dit cause de soi », et dans ce sens, l'équivocité, l'éminence et l'analogie, « présupposant nécessairement les unes et les autres »³⁴³, forment une triade réactive vis-à-vis de l'univocité qui refuse que Dieu se dise de Lui-même différemment qu'Il se dise des créatures. Quant à moi, je préfère tout d'abord rendre marquante la position conceptuellement plus primitive de l'équivocité à l'égard de l'éminence et de l'analogie, car celles-ci postulent de façon nécessaire des termes ontologiquement équivoques, ce faute de quoi, l'éminence d'un terme par rapport à un autre serait incompréhensible, le rapport analogique d'un terme à un autre non plus. En d'autres termes, l'éminence, ou la hiérarchie ou la supériorité, et l'analogie ou la similitude présupposent avant tout l'équivocité. Et tant qu'il y a *distinction ontologique*, à savoir qu'il y a donc *des termes ontologiques qui n'ont pas le même sens*, l'éminence et l'analogie vont découler naturellement de la distinction ontologique. Ainsi on remarque que le véritable problème de l'équivocité, comme on l'a déjà analysé dans les chapitres précédents sur le temps, réside en fait dans la distinction ontologique ou plutôt la catégorisation ontologique. Voilà ce sur quoi je voudrais mettre l'accent, à propos de l'équivocité, d'un point de vue un peu différent d'auparavant : une fois qu'on catégorise l'existence au sens ontologique, que ce soit « ce que nous pouvons » catégoriellement en dehors de « ce que nous sommes », ou « ce que nous devons (les valeurs et préceptes) » catégoriellement différent que « ce que nous sommes », ou « la conscience ou le libre arbitre » ontologiquement séparé de sa puissance, l'équivocité se sera déjà infiltrée dans toutes ces catégorisations ontologiques. Pour la même raison, si la condition est catégoriellement en dehors du conditionné, si la cause est ontologiquement indépendante de l'effet, si ce qui

³⁴³ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, op. cit., p. 154.

détermine est à l'extérieur de ce qu'il détermine, l'équivocité est dans ces cas toute apparente, évidente.

Voilà un exemple remarquable : dans l'énoncé classique spinozien « Dieu est cause de toute chose au même sens où il est cause de soi », Deleuze lui-même a été réellement perspicace en reconnaissant « le déséquilibre qui maintient la substance unique dans une position transcendante à l'égard de ses modes »³⁴⁴. Ce déséquilibre revient tout à fait à l'équivocité entre la substance en tant que cause transcendante et autonome et les modes en tant qu'effet dépendant. Pour autant on voit comment l'équivocité soutient et accompagne la transcendance au travers seulement d'une catégorisation tellement subtile et sous-jacente. Toutefois cela ne veut point dire que l'on ne peut pas parler de cause et d'effet, de condition et de conditionné, de ce qui détermine et de ce qui est déterminé, etc., mais qu'il faudrait seulement se garder de tomber dans la tendance à l'équivocité, de rendre les catégories équivoques, ce qui nous amènerait très vite à la négation et l'impuissance de la vie. Concrètement dit, la condition ne fonctionne jamais en dehors de ce qu'elle conditionne, même si ceci peut être complètement différent de cela. En ce qui concerne la relation de la détermination, ce qui détermine n'existe que dans ou par ce qui est déterminé et il ne peut jamais exister autrement. Pour ce qui touche la cause et l'effet, d'après Spinoza, ils doivent « différer tant en raison de l'essence qu'en raison de l'existence »³⁴⁵, mais cela ne les empêche nullement d'affirmer leur nécessaire « communauté de forme ». Spinoza, en répondant à l'étonnement de ces correspondants concernant la contradiction de la différence et de la communauté apparue dans le problème de cause et d'effet, leur rappelle « qu'il a toutes raisons pour dire à la fois que les créatures diffèrent de Dieu en essence et en existence, *et* que Dieu a quelque chose de commun formellement avec les créatures »³⁴⁶. Spinoza, avec sa théorie de la substance et des modes d'existence, a déjà admirablement élucidé la relation entre Dieu en tant que créateur et ses créatures, qui pourrait être une relation équivoque si on ne se concentre que sur la différence : à savoir que la substance n'est jamais en dehors des modes d'existence

³⁴⁴ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal*, *op.cit.*, p. 152.

³⁴⁵ *SPE*, p. 39.

³⁴⁶ *SPE*, p. 40.

et Dieu n'est donc pas une existence ontologiquement à l'extérieur de ses créatures.

Néanmoins, pour régler réellement l'imperfection conceptuelle de ce déséquilibre, Deleuze a osé introduire l'« éternel retour » de Nietzsche : la substance ou Dieu ne se réduit ici point à une éternité statique qui s'identifie à l'extérieur de ses modes d'existence et indépendamment d'eux et de ses créatures ; en revanche, Dieu n'est rien d'autre que le dynamisme qui *se différencie* éternellement, en s'incarnant dans les créatures et ses modes d'existence, en tant que différences nées éternellement. Ce dynamisme, en terme deleuzien, est justement le devenir multiple, et, en tant que tel, la substance ne se dit pas d'elle-même et ne s'affirme pas en tant qu'une identité unique et supérieure, qui de ce fait serait une transcendance, mais elle « ne se dit que de ses modes et seulement d'eux », ainsi « nous passons de l'identité de la substance unique à l'affirmation du devenir multiple »³⁴⁷. À l'occasion de ce génial 'collage' conceptuel de Deleuze, qui articule l'expression immanente de Spinoza et l'éternel retour de Nietzsche, on constate que 'multiple' dans « le devenir multiple » ne revient pas du tout au multiple équivoque des créatures ou des modes d'existence, mais revient plutôt au processus différenciant, au devenir, à l'éternel retour. Autrement dit, il ne s'agit pas de la multiplicité *différente* au sens numérique (donc équivoque), mais de la multiplicité *différenciante* : loin d'impliquer le monisme ou même le pluralisme équivoque, elle implique en vérité, si j'ose dire, l'univocalisme. En termes bergsoniens, ce n'est pas le multiple spatial mais le multiple purement processuel et temporel. En termes deleuziens, c'est le multiple qui ne nie jamais rien en dehors de l'existence et qui affirme tout comme elle est de façon absolue en s'exprimant avec l'esprit de l'univocité.

Quand on revient sur la problématique de la prescription de la morale, après toute cette discussion sur la tension entre l'équivocité et l'univocité, on peut en faire ressortir l'équivocité immédiatement : entre *ce qui prescrit* et *ce qui est prescrit* ou ce qui se fait prescrire, l'équivocité saute aux yeux. C'est-à-dire, sans même déterminer concrètement ce qui est le terme prescrivante et le terme prescrit, cet acte même de

³⁴⁷ Sauvagnargues, *Deleuze L'Empirisme transcendantal*, p. 152.

prescrire ou ce rapport prescriptif est déjà problématique, à cause de l'équivocité qui y est nettement impliquée, car le prescrivante et le prescrit sont à l'extérieur l'un de l'autre au sens où deux catégories peuvent être extérieures l'une à l'autre. Il semble que dans le cadre ontologique de Spinoza il y a aussi des catégories, à savoir la substance, les attributs, les essences, les modes d'existence, mais ils sont l'objet d'une torsion unique *via* l'expression immanente et univoque. Pour autant, ces catégories dans la mesure où elles ne dépendent pas du tout de la distinction ontologique, ne sont pas réellement des catégories équivoques. Voilà une illustration : Dieu (ou la substance) s'exprime *via* les attributs et les attributs s'expriment *via* les modes ; les attributs expriment et constituent l'essence de Dieu et les modes expriment les attributs. Ainsi Dieu ne réside pas en dehors des attributs et les attributs ne nient pas Dieu en le catégorisant ; les attributs affirment ontologiquement leurs expressions en tant que les modes qui ne sont jamais indépendantes de ceux-là³⁴⁸. Bien sûr, il y a toujours comme une lueur la possibilité même cachée de l'équivocité, si l'on insiste sur le sens le plus strict de l'univocité. Dieu et les attributs se réciproquent dans l'expression, alors qu'entre les attributs et les modes il n'y pas de réciprocity dans l'expression des modes³⁴⁹, donc ni non plus entre Dieu et ses modes. Ce manque de réciprocity entre Dieu et les modes produit un déséquilibre. Il me semble que ce déséquilibre revient à une ambivalence entre l'équivocité et l'univocité que l'on a rencontrée déjà dans la discussion antérieure sur le temps dans un autre contexte. Pourtant c'est exactement en ce sens que l'on constatera, ou plus précisément dit, affrontera cette ambivalence inévitable et nécessaire qui se présente à la fois dans la problématique du temps (surtout les trois synthèses du temps) et celle de l'éthique à laquelle on se consacre ici. Cette ambivalence me semble inévitable et nécessaire principalement parce que chez Spinoza et même chez Nietzsche existe toujours une *évaluation* du bon et du mauvais au lieu du jugement sur le bien et le mal. En ce qui concerne des arguments plus détaillés, je vais en donner en reprenant ce sujet

³⁴⁸ *SPE*, p. 34. « L'essence de la substance n'existe pas hors des attributs qui l'expriment, si bien que chaque attribut exprime une certaine essence éternelle et infinie. L'exprimé n'existe pas hors de ses expressions, chaque expression est comme l'existence de l'exprimé. »

³⁴⁹ *SPE*, p. 42. « Les attributs de Dieu sont des formes communes, communes à la substance qui se réciproque avec elles, et aux modes qui les impliquent sans réciprocity... ».

ultérieurement quand on parlera de la tension, source d'opposante entre la *description* et l'*expression*, ou entre ce qui est *descriptif* et ce qui est *expressif*.

Enfin, ayant traversé toute une série de critiques envers la morale prescriptive, de la transcendance des normes et des valeurs, l'illusion transcendantale du sujet comme agent moral et au libre arbitre, et à travers les trois dévalorisations spinoziennes, jusqu'à la nature négative de l'acte prescriptif et l'équivocité enracinée au fond de la négativité, nous risquons de nous perdre un peu dans les détails et les articulations techniques de tout cela. Je tiendrais pour cette raison à conclure brièvement ici que le véritable problème de la morale prescriptive réside dans sa négation de la vie, de l'innocence de notre propre existence (voir plus haut), de notre pouvoir d'être affecté et de notre puissance d'agir, au travers des catégorisations ontologiquement équivoques qui ne cessent de séparer ce qui est originalement inséparable, immanent et univoque. En revanche, l'éthique descriptive, au lieu de se borner au monde de l'effet et de s'illusionner sur son état causal, essaie de nous décrire la réalité ontologique et insiste pour affirmer la vie, l'existence innocente inconditionnellement telle qu'elle est. Du point de vue ontologique, l'éthique descriptive insiste sur la réalité immédiatement affirmative ou la véritable connaissance de la réalité immédiate, alors que la morale prescriptive ne tient qu'à la corrélation rigide possible entre le commandement et l'obéissance ; du point de vue pratique, l'éthique préfère la joie d'affirmer la vie comme elle est tandis que la morale, en niant la vie et en séparant la vie de son pouvoir et de sa puissance d'agir, engendre inévitablement les passions tristes.

Jusqu'à maintenant, on s'est approché de l'éthique, impliquée par notre problématique du temps, d'une manière assez 'négative' : on oppose l'éthique à la morale prescriptive et entreprend une série des critiques contre cette dernière, et ce faisant, on parvient à dire de façon négative que cette éthique n'est pas telle et telle. Autrement dit, on se limite donc à une définition plutôt restrictive de cette éthique et on est resté pour ainsi dire dans une dimension négative à l'égard de cette éthique sans vraiment définir de manière positive ce que c'est que cette éthique elle-même. Avec les ressources conceptuelles de Spinoza, on a critiqué la morale prescriptive

dans la perspective de l'éthique descriptive, de plus, le concept d'expression immanente de Spinoza nous a également aidé pour rendre les synthèses du temps univoques. Donc nous avons montré qu'il existe des filiations à la fois subtiles et importantes entre l'éthique impliquée par notre problématique du temps et l'éthique de Spinoza réinterprétée par Deleuze. On comprendra que des lors j'analyse de façon approfondie la joie et la tristesse, qui sont au centre de cette éthique spinozienne.

4.2.5 Qu'entendons-nous par la joie et la tristesse ?

Littéralement, à première vue, on a l'impression que l'éthique vise à la joie alors que la morale est attristante. Qui plus est, en tant que telles, l'éthique devrait nécessairement s'appliquer à nous rendre plus joyeux alors que la morale nous emprisonne inévitablement dans la tristesse qui nous serait destinée. Mais en effet, cela pourrait être un malentendu, car la joie et la tristesse ici ne sont pas du tout la joie et la tristesse du sens commun que l'on éprouve de façon quotidienne. En revanche, du point de vue du naturalisme radical que revendique Spinoza, la joie et la tristesse, s'opposant évidemment l'une à l'autre, ont des liens très étroits à l'égard de la réalité ontologique de la rencontre des corps. La joie revient à l'affirmation de la réalité ontologique alors que la tristesse revient à sa négation. Vu cette implication remarquable et non négligeable avec la réalité ontologique, qu'entendons-nous exactement par la 'joie' et la 'tristesse' ?

4.2.5.1 Non pas comme les sentiments psychologiquement représentatifs

Premièrement, on ne peut pas comprendre la joie et la tristesse spinoziennes comme si elles étaient des phénomènes psychologiques. Parce que ces derniers présupposent le sujet humain et psychologique qui, doté de et caractérisé par la capacité de représenter, est plus ou moins exceptionnel par rapport aux autres choses dans la nature, alors que chez Spinoza, il n'y a pas de lois des être humains outre la lois de la Nature, et donc nulle exception n'existe parmi tous les modes d'existence, y compris certainement les capacités et facultés que l'on confère aux êtres humains. Il y

a parmi les modes l'affection (*affectio*) qui se dirait directement du corps et l'affect (*affectus*) qui se rapporterait à l'esprit³⁵⁰. Si l'affection revient à la rencontre des corps, l'affect, lui, désigne « des passages, des devenirs, des montées et des chutes, des variations continues de puissance, qui vont d'un état à un autre »³⁵¹, relatifs à la rencontre des corps. Quand il s'agit d'une augmentation de puissance d'agir, on l'évalue comme une bonne rencontre entre modes d'existence, le *bon*, qui va de pair avec la joie ; en regard, quand il arrive que la puissance d'agir diminue, on l'évalue comme une mauvaise rencontre, le *mauvais*, et dans ce sens exact on dit que l'on est sous la passion triste car on a souffert l'effet de cette mauvaise rencontre sans aucune idée de la cause. Pour autant, on ne peut pas concevoir la joie et la tristesse comme les sentiments représentatifs au sens psychologique : même si Spinoza et Deleuze ne les distinguent pas strictement des sentiments psychologiques en les appelant souvent simplement le « sentiment »³⁵², mais la distinction³⁵³ entre « idée » et « affect » qui a été faite explicitement par Deleuze dans son cours sur Spinoza nous permet de distinguer la joie et la tristesse spinoziennes et celles qui sont des sentiments représentatifs en rapportant celles-là à l'affect et celles-ci à l'idée.

De plus, la joie et la tristesse ont définitivement une fonction *évaluative* à l'égard du processus ontologique de la variation de puissance, et surtout, cette fonction se fonde de manière nécessaire sur une dimension de la connaissance, quoique de niveau et de degré différents, de la réalité immédiate de la rencontre des corps. En regard, la joie et la tristesse au sens quotidien dans le cadre du sentiment psychologique n'en

³⁵⁰ Cf. *SPE*, 199 ; *SPP*, p. 68-9. Il y a deux niveaux de compréhension de l'affection : le premier, « les affections sont des modes eux-mêmes », et « les modes sont les affections de la substance ou de ses attributs » ; le deuxième, « les affections désignent ce qui arrive au mode, les modifications du mode, les effets des autres modes sur lui ». Ici, l'attention est portée sur ce qui se passe parmi les modes, donc c'est au second degré que l'on parle de l'affection. Mais pourquoi Deleuze ne l'accepte-t-il pas au premier degré, mais stratégiquement au second degré ? C'est exactement la même façon dont Deleuze a traité la première synthèse du présent, dans *Différence et Répétition* : il pourrait mettre la première synthèse du présent du côté du virtuel, mais cependant pour la distinguer de la deuxième et troisième synthèses virtuelles du temps, il a tendance de mettre la première synthèse du côté de l'actuel.

³⁵¹ *CC*, p. 173.

³⁵² Par exemple, Deleuze a cité Spinoza (*Éthique*, IV, 8) en disant que « nous ne connaissons le bon et le mauvais que par le sentiment de joie ou de tristesse dont nous sommes conscients ». *SPP*, p. 74. Dans une autre occasion, Deleuze le paraphrase d'une façon plus soignée, « nous ne connaissons le bon qu'en tant que nous percevons qu'une chose nous affecte de joie ». *SPE*, p. 218.

³⁵³ *Cours* sur Spinoza, 24/01/1978. Les sections directement pertinentes sont « L'idée, mode de pensée représentatif », « L'affect, mode de pensée non représentatif », « Réalité objective et réalité formelle » et « L'affect, variation continue de la force d'exister ou de la puissance d'agir ».

ont pas : le sentiment psychologique n'exige pas une dimension du savoir ni une fonction évaluative à propos de la réalité immédiate et différentielle pour exister, se rendre possible. En outre, cette évaluation des affects comme des variations continues de puissance, que ce soit un 'bon' affect accompagné par la joie ou un 'mauvais' affect par la tristesse, au lieu d'être opérée, comme « une *comparaison d'idées* »³⁵⁴, d'une manière médiatement représentative ou réflexive, ne revient qu'à un effet immédiatement dérivé du processus différentiel de la rencontre des corps (modes). À cet égard, la joie et la tristesse semblent même plus physiques³⁵⁵ que mentales, ou plutôt immédiatement autonome que médiatement représentative: on n'a pas besoin de réfléchir de façon représentative sur ce qui se passe dans la réalité pour produire la joie et la tristesse, elles découlent aussitôt des affects soit comme la passion joyeuse qui enveloppe une augmentation de puissance d'agir soit comme la passion triste qui en enveloppe une diminution³⁵⁶.

À part la joie et la tristesse en tant que passions, quand il s'agit seulement de la joie, plutôt de la joie *active* que de la joie *passive*, on devrait accepter que la joie active, ou même la forme extrême de la joie, à savoir la béatitude, qui « ne se définit plus par une augmentation de notre perfection ou puissance d'agir mais par la pleine possession formelle de cette puissance ou perfection »³⁵⁷, ne soit nullement quelque chose que l'on sent ou éprouve de manière psychologique. La joie et la tristesse au sens de la description psychologique sont des humeurs ou sentiments, qui sont différentes des autres émotions qui ont des objets précis, et ces sentiments sont en fait relatifs à notre relation au monde extérieur à nous. Au contraire la joie et la tristesse spinoziennes n'ont presque aucun rapport avec les facultés psychologiques, et celles-ci ne sont pas du tout suffisantes pour atteindre la joie active, qui est de l'ordre de la béatitude, de la connaissance rationnelle et adéquate, et non pas simplement d'une simple coloration sentimentale de notre rapport à ce qui existe. Étant donné

³⁵⁴ *SPP*, p. 70. Dans les cours de Deleuze sur Spinoza, Deleuze a précisé que « l'affect ne se réduit pas à une comparaison intellectuelle des idées, l'affect est constitué par la transition vécue ou par le passage vécu d'un degré de perfection à un autre, en tant que ce passage est déterminé par les idées ».

³⁵⁵ *SPE*, p. 175, « ...l'essence de mode est pure réalité physique ».

³⁵⁶ *Cours sur Spinoza*, 24/01/1978.

³⁵⁷ *SPP*, p. 72.

tous cela, je préfère dire que la joie et la tristesse spinoziennes ont un lien plus intime avec le processus différentiel et l'affect au sens ontologique qu'avec l'état d'esprit et les facultés psychologiques, sans oublier la nature intermédiaire et représentative des opérations dans le cadre de la psychologie.

4.2.5.2 L'intimité avec le cadre de la connaissance

Néanmoins, la joie et la tristesse n'ont pas pour autant une nature ontologique. Ce qui se passe dans la nature, sans aucune exception, ce ne sont que les affections en tant que les rencontres des corps qui se composent ou en revanche des rencontres qui entraînent la décomposition, et les affects en tant que les variations continues de puissance. La joie et la tristesse ne se trouvent pas précisément ici *dans* les affections ou les affects ; à l'inverse, l'affection et l'affect, par leurs définitions, n'ont pas besoin de joie ni de tristesse pour se tenir et se rendre réels. Toutefois elles me semblent de fait porter le lien conceptuellement plus intime avec la connaissance.

Quant à la tristesse, d'après Spinoza, elle se rapporte sans aucun doute à la décroissance de puissance comme effet d'une mauvaise rencontre. Or une décroissance de puissance, elle-même en tant que processus neutre, n'implique intrinsèquement et nécessairement ni la joie ni la tristesse. C'est plutôt parce que pendant cette mauvaise rencontre on reste dans la sphère de l'effet et on ne détient aucune connaissance sur la loi de la rencontre processuelle et sur la cause externe que la tristesse nous arrive. Et c'est justement en vertu de cette relation négative avec la connaissance que nous sommes affectés par la tristesse, ou plus exactement dit c'est *l'état même du manque de connaissance adéquate* qui se dénomme 'tristesse'. Ainsi on remarque que le sens de la tristesse est double : l'un concerne l'état passif restreint dans l'effet par rapport à l'affection différentielle impliquant des autres corps en tant que la cause, l'autre désigne, ce qui importe vraiment, l'ignorance (sans connaissance) de cette cause externe de quoi l'état de l'effet dépend.

Dans le cas de la joie, on verra plus clairement le lien très proche avec la connaissance. Sans connaissance de la cause, à savoir la typologie de la rencontre des

corps, la joie reste de toute façon toujours possible, à condition que la rencontre soit par hasard composante ou constitutive et pour ainsi dire augmente la puissance d’agir. Ce genre de joie, demeurant toujours un effet, est la joie *passive*³⁵⁸, ou la passion joyeuse. Alors qu’un autre genre de joie, qui est la meilleure, revient à augmenter la puissance d’agir au travers de la réorganisation ou la sélection *active* des rencontres des corps, ce qui exige tout à fait en même temps la connaissance définitive et adéquate de la cause, une possession absolue de la connaissance de la puissance. En tant que telle, on voit nettement comment le lien avec la connaissance catégorise la joie : la joie active avec la connaissance adéquate sur la cause, la joie passive en étant dépourvue. Comme Deleuze l’a dit dans son cours sur Spinoza, « la tristesse, ça ne rend pas intelligent », alors que « la joie rend intelligent »³⁵⁹. Qui plus est, dépourvus de connaissance, nous sommes emprisonnés exclusivement dans ou avec la passion, souvent diminués par l’enchaînement des passions tristes ; tandis que dotés de la connaissance adéquate, on peut agir de notre propres gré, entreprendre l’action en réorganisant des rencontres des corps, affecté de la véritable joie – juste comme Confucius l’a dit : « à présent que j’en ai soixante-dix (ans), je suis les désirs de mon cœur sans jamais passer la mesure »³⁶⁰. Étant donné ce lien conceptuel exact avec la connaissance, on pourrait dire que la joie et la tristesse spinoziennes, et surtout la joie, joue sans doute un rôle d’indice de degré de connaissance au sens plutôt métaphysique³⁶¹, et même aussi particulièrement éthique. Pourtant on n’est pas encore en bonne position de concevoir leur occupation tant explicite qu’implicite dans le cadre de l’ontologie.

Voilà un exemple un peu extrême sur l’état d’enfance pour voir le rôle de la connaissance par rapport à la joie et la tristesse : d’après Spinoza, les petits bébés ne

³⁵⁸ Pierre Mecherey, dans l’articles ‘The Encounter with Spinoza’, in *Deleuze : A Critical Reader*, ed. Paul Patton, Wiley Blackwell, 1991, objecte que chez Spinoza toutes les passions sont par définition tristes et il n’y donc pas de joie passive. Pourtant dans le contexte de Deleuze, on constatera que la passion joyeuse joue un rôle indispensable pour atteindre la joie active.

³⁵⁹ Deleuze, *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier, 1978, *L’affect et l’idée*.

³⁶⁰ Cf. Confucius, *Entretiens*, II, 4, trad. Anne Cheng dans *La Chine pense-elle ? , Leçon inaugurale de Collège de France*, 2008. « À quinze ans, j’ai résolu d’apprendre. À trente ans, je me tenais debout. À quarante, je n’étais plus dans la confusion. À cinquante, je savais à quoi j’étais destiné. À soixante, j’avais l’oreille accordée. À présent que j’en ai soixante-dix, je suis les désirs de mon cœur sans jamais passer la mesure ».

³⁶¹ Cette connaissance est métaphysique en tant qu’il s’agit de l’essence du mode, de la rencontre des corps (l’affect), des variations continues de l’état de puissance (l’affect), et même de la puissance elle-même de connaître et de se comprendre.

sont guère les détenteurs de la joie justement parce qu'ils sont « ignorants des causes et des natures, ..., condamnés à subir des effets dont la loi leur échappe »³⁶² ; l'enfance, pour la même raison, « est un état d'impuissance et d'esclavage, un état insensé où nous dépendons au plus haut point des cause extérieurs, et où nous avons nécessairement plus de tristesse que de joies ; jamais nous ne serons autant séparés de notre puissance d'agir »³⁶³. Si l'on porte assez d'attention sur le développement particulièrement rapide du système nerveux, la croissance et la perfection progressives et solides des fonctions physiologiques des bébés pendant l'enfance, on dirait qu'ils ont en tous cas rencontré des corps (au moins le corps de la mère) qui leur conviennent et qui se composent avec eux, sinon toutes ces formations et compositions corporelles et physiologiques seraient impossibles. De ce fait, il devrait y avoir naturellement beaucoup de joie, même passive, accompagnée en accord avec tous ces processus constitutifs, mais, selon Spinoza, juste à cause de la pénurie de la connaissance sur les causes et les natures, les bébés sont pour ainsi dire impuissants et esclaves, condamnés à être dépourvu de la vraie joie et à ne subir que l'enchaînement des passions tristes. La connaissance joue donc à cet égard un rôle presque éthique : connaître ou pas, cela devient une question éthique. Sans connaissance des causes, sans idées adéquates, quoi qu'il arrive, même si ce sont les bonnes rencontres, on reste de façon destinée dans la passion, souvent triste. Même si la joie arrive fortuitement, cela revient simplement à la joie, dégradée en joie-passion à cause de l'ignorance, et on ne parvient pas vraiment à se libérer des passions enchaînées, ni à même entrevoir la joie active.

Dans cet exemple, on constate la réciprocité intime entre la définition de la joie et la tristesse et l'état ou le degré de la connaissance relativement impliqué. La définition de la joie et de la tristesse se rapporte à une tâche évaluative, qui nous demande de mesurer le changement de degré de liberté, d'autonomie et de puissance d'agir des enfants dans leurs rencontres processuelles avec des autres corps. Pourtant, cette évaluation ne doit être faite qu'en vertu du degré de leur connaissance (un

³⁶² *SPP*, p. 31. Cf. *Éthique*, V, 20, scolie.

³⁶³ *SPE*, p. 241.

manque presque absolu dans le cas des bébés) sur les causes et les lois de nature. Il est évident qu'ici la joie et la tristesse, s'impliquant dans l'évaluation concernant l'état ou le degré de la connaissance, ne se trouvent pas elles-mêmes *dans* la réalité ontologique des rencontres processuelles. Elles sont en fait tout simplement l'indice ou le critère catégoriel ou hiérarchique de la connaissance : la vraie connaissance et l'idée adéquate doivent aller de pair avec la vraie joie, la connaissance inadéquate restant soit avec la passion triste soit de temps en temps par chance avec la joie passive. Tout cela nous permet de non seulement mieux connaître et comprendre ce qu'est la réalité ontologique, ou plus exactement dit nous permet de « connaître notre puissance de comprendre », de « concevoir et acquérir une nature humaine supérieure »³⁶⁴, et en même temps nous aide aussi à mieux nous connaître éthiquement.

De ce fait, la joie et la tristesse ne sont ni de nature typiquement psychologique, ni de nature directement ontologique, mais se rapprochent plutôt du cadre de la connaissance métaphysique. Pourquoi ? Car si l'on regarde les rencontres des forces d'un point de vue ontologique, la connaissance à propos de ces rencontres est bien une connaissance métaphysique. Pourtant il faudrait en tout cas élucider succinctement la particularité de ce concept de connaissance chez Spinoza. On remarque que la connaissance spinozienne n'a que très peu en commun avec la connaissance au sens épistémologique normal qui traite d'une part les problèmes de la justification de la croyance, d'autre part de la condition nécessaire et suffisante du savoir, et avec la connaissance au sens psychologique qui se charge de l'opération des facultés psychologiques d'un sujet. Elle revient néanmoins de façon très particulière à une auto-affirmation pure de l'existence comme elle est : « [c]e n'est pas nous qui affirmons ou nions jamais rien d'une chose, mais c'est elle-même qui en nous affirme ou nie quelque chose d'elle-même »³⁶⁵. J'ai mis ici un accent sur le rôle de la connaissance, pour la compréhension de la joie et de la tristesse, par rapport à l'ontologie et l'éthique, accent qui n'est pas excessif. Dans le *Traité de la réforme de*

³⁶⁴ *SPE*, p. 114-5.

³⁶⁵ Spinoza, *Court traité*, II, 16, 5.

l'entendement, dans le *Court Traité*, Spinoza a déjà beaucoup traité le problème concernant les modes de connaissance, mais c'est notamment dans l'*Éthique* qu'il est parvenu à élaborer systématiquement trois genres de connaissances dans une hiérarchie ascendante. En plus, ces trois genres de connaissance correspondent un par un intimement aux trois genres de vie éthique. En d'autres termes, la typologie de l'éthique de Spinoza ne peut se soutenir sans celle du genre de connaissance correspondante. Donc, en plus de la thèse fort connue de Spinoza que l'éthique peut être comprise comme une ontologie pure, on ne devrait pas ignorer que c'est tout à fait au travers de sa théorie des genres de la connaissance que l'éthique devienne possible et compréhensible en tant que l'ontologie.

4.2.5.3 L'asymétrie de la joie et de la tristesse

Revenons sur la fonction de critère ou d'indice de la joie et de la tristesse, je voudrais attirer l'attention sur le fait que ce n'est en fait que la joie, mais pas la tristesse, qui sert de critère ou d'indice. Parce que la joie et la tristesse ici ne se trouvent pas dans une relation *symétrique* mais en revanche *asymétrique* : elles ne se définissent pas par un terme parfaitement moyen au milieu ou au centre d'elles-mêmes, elles ne se définissent pas non plus par la partie opposé l'une et l'autre réciproquement et également, au contraire, la tristesse se définit par sa distance ou son écart à l'égard de la joie et celle-ci se définit seulement et exclusivement par elle-même. Voilà l'asymétrie entre la joie et la tristesse. Ce n'est pas par hasard ou par chance que le côté *affirmatif*, et non celui du *négatif*, fasse la définition, car en réalité, c'est souvent le cas. Une chose ou un *faire* se définit légitimement par sa réussite ou son achèvement, tandis que l'échec d'une chose ou d'une affaire ne peut pas se définir soi-même de manière complètement indépendante, car c'est impossible de vraiment « *faire* » l'échec et cela ne fait nul sens de dire « *faire* un insuccès » ou « *faire* l'inachèvement », et l'échec ne peut que se définir par rapport à la réussite. Pareillement, « il n'y a de forme que de la vérité », et la fausseté ne l'a jamais, « la

forme est donc toujours forme d'une idée vraie que nous avons »³⁶⁶ : la vérité est son propre critère et aussi celui de la fausseté³⁶⁷. Pour la même raison, la vie ne se définit que par la prospérité (*flourishing*/bien-être), l'augmentation de puissance d'agir et de prospérer, mais pas par l'effondrement, qui se définit en revanche par son écart à la prospérité ; l'art se définit toujours par son but de libérer la vie, d'augmenter la puissance de la vie, et il n'y a pas d'art de la mort (cf. « R pour Résistance »)³⁶⁸. Vu tous ces rapports asymétriques entre la joie et la tristesse, entre l'achèvement et l'inachèvement, entre la vérité et la fausseté, entre la vie et la mort, et même probablement entre le bien et le mal que l'on n'a pas assez mentionné ici, c'est toujours le sens affirmatif qui sert de critère. Ce qui importe le plus, selon moi, c'est que c'est justement grâce à cette asymétrie conceptuelle qu'une voie figurative devient possible, de la négation (la tristesse, la passion) à l'affirmation pure (la joie, l'action). Cette voie ascendante fait tout à fait écho à la hiérarchie ascendante des genres de connaissance, et aussi à la hiérarchie ascendante des genres de la vie éthique, si l'on tient compte du fait que « les genres des connaissance sont aussi les manières de vivre, des modes d'existence »³⁶⁹.

Concrètement dit, si on ne faisait pas des efforts pour traverser la voie figurative ascendante pour atteindre la véritable connaissance adéquate de la joie, on resterait toujours dans l'enchaînement des passions tristes, ignorant de notre propre puissance de connaître et de prospérer. Des idées adéquates, la connaissance affirmative, également comme le meilleur genre de vie éthique, « elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe »³⁷⁰. Au fur et à mesure que l'on déploie la discussion sur les trois éthiques, inférées par Deleuze de Spinoza dans l'*Éthique*, qui correspondent aux trois genres de connaissance, on constate qu'atteindre la joie active, la Béatitude, la véritable connaissance adéquate n'est de cette manière rien d'autre que de se fondre avec

³⁶⁶ *SPE*, p. 115.

³⁶⁷ Spinoza, *Éthique*, livre II, proposition 43, scolie.

³⁶⁸ *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Éditions Montparnasse, 1997. Réédition DVD 2004.

³⁶⁹ *SPE*, p. 268.

³⁷⁰ *SPE*, p. 134.

l'auto-expression de la puissance de penser de Dieu lui-même. Qui plus est, la joie active en forme extrême comme la béatitude et la connaissance ne sont que l'auto-expression de Dieu, et tous nos efforts et actions ne sont jamais en dehors de la gloire de Dieu dans son expression immanente.

4.2.5.4 La joie en tant que l'attitude affirmative

Maintenant on comprend pourquoi je tiens tellement à élucider la nature ou la position de la joie et la tristesse, et surtout celle de la joie vu l'asymétrie orientée vers la joie, et pourquoi j'insiste pour ne pas la ranger généralement dans le cadre du sentiment psychologique, ni même celui de l'ontologie et de l'éthique, mais plutôt avant tout la positionner très intimement à côté du cadre de la connaissance métaphysique. C'est parce qu'il me semble que c'est exactement cette joie qui, au travers de son lien conceptuellement très intime avec la connaissance métaphysique de la réalité processuelle, ou plutôt la connaissance immanente de notre propre puissance de connaître, au travers aussi de l'asymétrie dynamique s'incarnant dans la hiérarchie ascensionnelle (la tristesse passive, la joie passive et la joie active, et même la béatitude), engendre et déploie une dimension éthique. Ainsi, la dimension ontologique et celle de l'éthique sont effectivement engendrées de manière immanente par la connaissance : la vérité ontologique n'est qu'une qualité intrinsèque de la connaissance métaphysique et la réalité de l'éthique n'est pas en dehors de cette connaissance adéquate sur la genèse de la joie active. Je souligne avec insistance de nouveau que c'est au travers de la conception de la connaissance que l'éthique de Spinoza peut être le mieux comprise comme ontologie.

Si cette joie semble toujours comme un sentiment, elle serait plus un sentiment de l'état de tel et tel genre de connaissance (un sentiment de l'entendement) qu'un sentiment au sens typiquement psychologique et représentatif comme un état d'esprit d'un sujet. Je préfère dire que cette joie reviendrait plutôt à une *attitude* affirmative très particulière. Elle n'est pas l'attitude de telle ou telle préférence de tel ou tel sujet, de telle ou telle personne ou individu, mais sans nulle condition l'*attitude* affirmative

de la véritable connaissance, l'*attitude* affirmative de l'Être en toutes ses modes d'existence et l'*attitude* affirmative de la Vie éthique elle-même dans le même sens pour celle de toutes les créatures (les modes). En effet, quand il s'agit de la véritable connaissance, de l'Être et de la Vie, on voit que cette *attitude* affirmative n'est rien d'autre qu'une auto-affirmation absolue, qui n'est que de façon immanente l'*attitude* nécessaire de l'Être univoque. Surtout quand on comprend l'Être par le truchement de l'éternel retour qu'introduit Deleuze dans le plan d'expression immanente de Spinoza — cette attitude de joie revient tout à fait à l'auto-affirmation inconditionnelle de l'éternel retour en tant que différenciation intarissable et devenir multiple.

On devrait reconnaître que, à cet égard, ce concept de joie, malgré le fait qu'on l'a défini comme une attitude immanente impliquant de manière univoque en même temps le sens ontologique, gnoséologique et éthique, porte dans son usage encore plus ou moins un sens personnifié. L'usage de cette joie pour tous les modes d'existence ou toutes les créatures de la Nature, compterait sans doute une projection de la joie psychologique et humaine sur tous les êtres comme s'ils éprouvaient aussi quelque sentiment joyeux. Par exemple, si un arbre rencontre un corps, par exemple la pluie, ou quoi que ce soit, qui lui convient et se compose avec lui, cet arbre devrait, selon la loi de la nature d'après Spinoza, éprouver de la joie. Il est évident que la joie ici a très peu à voir avec la joie comme un sentiment psychologique des humains, mais plutôt à voir avec un effet concomitant de l'augmentation de la puissance de vivre (agir) de cet arbre. Par rapport à l'accroissement de puissance de la vie de l'arbre, la joie a peut-être d'après moi l'air superflu d'une rhétorique de la personnification, comme on a dit un peu plus haut qu'un processus neutre de croissance ou décroissance de la puissance implique ni joie ni tristesse de façon nécessaire ou intrinsèque. Vu le processus de la genèse de la joie active, (de la passion triste à la passion joyeuse fortuite, au travers de l'affirmation de plus en plus radicale et adéquate, la joie active est enfin atteinte), on pourrait dire que cette allusion personnifiée n'est pas manifeste simplement pour la joie passive mais aussi pour la joie active. Si la joie passive relève en tout cas toujours de la passion qui, dans l'ombre de l'effet, reste aveugle pour la connaissance de la cause, le véritable sens de la joie active réside plus exactement

dans son niveau actif en tant qu'affirmation pure et immédiate de l'existence comme telle, une pleine possession formelle de perfection et de puissance. Comme telle, on appelle cette joie active la *Béatitude*, et elle diffère déjà beaucoup de la joie humaine et psychologique. Notamment si on pense à l'influence nietzschéenne *via* le collage deleuzien de la substance et de l'éternel retour, la joie la plus active serait la joie pure de l'auto-affirmation de l'éternel retour, qui n'a pour ainsi dire aucun rapport avec le sentiment humain et psychologique. C'est également pour éviter ce glissement dans l'usage personnifié de la joie que j'ai essayé de la concevoir plus comme une attitude immanente et accompagnant l'affirmation du savoir métaphysique lui-même que comme un sentiment psychologique. Deleuze présente ainsi Spinoza comme « le “ Grand vivant ” qui fait de la joie le corrélat de l'affirmation spéculative »³⁷¹.

4.3 Le but de la philosophie, surtout de l'Éthique de Spinoza

Par cette attitude purement affirmative et cette joie active qui accompagne la connaissance, on entrevoit que le but de la philosophie de Spinoza se joint au but de la vie éthique : une excellence immanente contre la médiocrité humaine. Mais que faut-il entendre par là ? On va l'éclaircir en analysant ses termes composants un par un.

D'abord, pourquoi s'agit-il d'une excellence ? La philosophie de Spinoza, surtout son *Éthique*, ne se confond pas avec une accentuation de l'égalité de toutes les choses : il n'y a pas de distinction morale comme celle du bien et du mal, cependant il y a bel et bien la différence éthique entre le bon et le mauvais³⁷². En bref, Spinoza maintient très nettement des relations de préférence. La voie figurative ascendante dont on a parlé un peu plus haut, n'est en fait pas seulement la voie traversée graduellement par la tristesse passive, la joie-passion et enfin la joie active et même la béatitude, elle est aussi la voie de la connaissance de plus en plus rationnelle et adéquate déployée en tant que les trois genres de connaissance par Spinoza, ainsi que la voie des trois éthiques, selon Deleuze, exposées au fur et à mesure dans l'*Éthique*

³⁷¹ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 153.

³⁷² *SPE*, p. 240 et p. 248.

de plus en plus radicalement affirmatives. Évidemment, pour Spinoza, le préférable, c'est l'action et pas la passion ; c'est la joie purement active, la béatitude, mais pas la tristesse ou la joie passive ; c'est la connaissance la plus rationnelle, mais pas celle qui est empirique ou celle qui est à la fois empirique et rationnelle ; ce sont les idées adéquates mais pas les inadéquates ; l'éthique des Essences ou Singularités, ou des Percepts, mais pas celle des signes ou affects, ni celle des notions ou concepts³⁷³. Tout ce que Spinoza préfère relève sans doute d'une excellence intransigeante et toute sa philosophie s'incarne dans cette voie ascendante nécessairement qui conduit vers cette excellence. Avec cette préférence pour l'excellence, le jugement éthique est inévitable, à ceci près que c'est plutôt le jugement immanent mais pas social (externe et transcendant). « L'*Éthique* juge des sentiments, des conduites et des intentions en les rapportant, non pas à des valeurs transcendantes mais à des modes d'existence qu'ils supposent ou impliquent : il y des choses qu'on ne peut faire ou même dire, croire, éprouver, penser, qu'à condition d'être faible, esclave, impuissant ; d'autres choses qu'on ne peut faire, éprouver, etc., qu'à condition d'être libre ou fort »³⁷⁴. De surcroît, à la fin de l'*Éthique*, dans le dernier scolie, Spinoza a explicité, de façon remarquable, combien « le Sage est supérieur » et « plus puissant » par rapport à l'ignorant qui est captif des causes extérieures et « ne possède jamais la vraie satisfaction de l'âme »³⁷⁵. Malgré la nature scabreuse de cette voie ascendante vers l'excellence, surtout quand il s'agit de la béatitude absolue et de la connaissance pure et éternelle, Spinoza finit l'*Éthique* en tous cas avec un optimisme bien ferme : « [s]i maintenant la voie que j'ai montrée qui conduit à cela, paraît très ardue, elle peut cependant être trouvée. Et cela certes doit être ardu, qui se trouve si rarement. Car comment pourrait-il se faire, si le salut était facile et qu'il pût être trouvé sans grande peine, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est excellent est aussi difficile que rare »³⁷⁶.

Ensuite, on doit répondre la question : pourquoi l'excellence qu'il poursuit

³⁷³ Les Signes (ou affects), les Notions (ou concepts) et les Essences (ou percepts) sont les trois éléments de l'*Éthique* dont on en discutera ultérieurement.

³⁷⁴ *SPE*, p. 248.

³⁷⁵ Spinoza, *Éthique*, V, Proposition 62, Scolie.

³⁷⁶ Spinoza, *Éthique*, V, Proposition 62, Scolie.

est-elle immanente ? Parce que, selon Spinoza, comme chez Nietzsche et Deleuze, il ne doit pas y avoir la fin, le but ni l'essence en dehors de notre existence elle-même. On ne poursuit pas l'excellence transcendante car tout simplement il n'y a pas d'excellence transcendante : l'excellence est par définition immanente et les normes et valeurs transcendantes se réduisent à l'illusion des faibles qui cherchent les commandements imposants mais pas la liberté qui épanouit. Si le maître est excellent, ce n'est pas du tout parce qu'il est capable de suivre des lois ou des normes transcendantes en dehors de lui ; au contraire, le maître est excellent justement parce qu'il ne suit que sa propre puissance d'agir et qu'il affirme de façon immanente ce que peut son corps. Dans ce sens, ou plus précisément dans ce méta-sens de l'excellence immanente, il n'y a pas de maître qui n'est pas excellent et noble, aussi longtemps qu'il suit sa propre voie immanente et affirme son existence comme elle est. Également, si l'esclave n'est pas excellent, ce n'est pas du tout parce qu'il est incapable de suivre correctement les lois et les normes transcendantes imposées de l'extérieur sur lui, en revanche, si l'esclave n'est pas excellent c'est justement parce qu'il n'est sensible qu'aux transcendances illusoires et qu'il ne suit pas du tout sa propre puissance d'agir et qu'il n'affirme pas de façon immanente ce que peut son corps. Dans ce méta-sens de ce qui est esclave, l'esclave est par définition faible et bas, nullement excellent, au point qu'il nie sa propre puissance en imposant en dessus les transcendances externes. En ce qui concerne la voie figurativement ascendante où s'étalent la typologie des genres de connaissance de plus en plus adéquate et rationnelle, la typologie de l'éthique de plus en plus libre et joyeuse, et celle des modes d'existence de plus en plus affirmative, elle ne fait pas un modèle à la fois transcendant et extérieur à notre existence, mais au contraire elle est une voie nécessaire et intrinsèque de notre existence. Elle revient ainsi à la logique interne de la perfection de la connaissance rationnelle, de l'existence auto-affirmative, de la Vie éthique de la joie.

Enfin, le dépassement nécessaire de la médiocrité humaine devient manifeste. Spinoza ne veut pas que l'on soit toujours prisonnier des passions tristes, que l'on soit ignorant de la connaissance de la cause et emprisonné dans le fief de l'effet, et que

donc notre propre pouvoir et puissance soient annihilés par toutes ces petites et même les basses. Eu égard à tout ce qui précède, on pourrait tout à fait regarder toute la philosophie de Spinoza comme une mission divine de rendre marquante, de nettoyer la voie immanente de la béatitude et la méthode nécessaire envers l'excellence qui nous est en effet propre. C'est aussi le cas pour la philosophie de Deleuze, qui déclare sa résistance³⁷⁷ explicite à la médiocrité humaine³⁷⁸, tout en ne réduisant nullement sa démarche éthique à une destruction et qui en fait apprécie Spinoza aussi pour cette poursuite de l'excellence. D'ailleurs, il n'y a guère de véritable philosophe qui supporte la médiocre. Reste que Deleuze a développé également une dimension pragmatique au sens critique et clinique, symptomatique et diagnostic.

4.4 Moment prescriptif ou moment descriptif ? Avant tout moment expressif

Après une série de critiques envers la morale prescriptive, qui relève d'une démarche sous un angle négatif, et aussi une élucidation du concept de *joie* (et de *tristesse*), on arrive à la clarification du but de la philosophie éthique de Spinoza, et aussi de Deleuze qui a enrichi et fécondé l'éthique de Spinoza en infusant le concept d'éternel retour de Nietzsche. C'est tout en suivant ce déroulement que l'on a essayé de rendre saillante l'éthique impliquée par la problématique du temps, déployée plus haut.

Actuellement, c'est le moment, d'après moi, de réfléchir en sens inverse sur le fait de savoir si cela suffit de comprendre l'éthique, impliquée par la problématique du temps, seulement au travers de la relation opposée, entre la morale prescriptive et l'éthique descriptive, que l'on a introduite au début de ce chapitre sur l'éthique. Car il me semble que cette opposition n'a pas vraiment épuisé le sens de l'éthique que nous

³⁷⁷ *L'abécédaire de Deleuze*, Paris, Éditions Montparnasse, 1997. Réédition DVD 2004, 'R' pour la 'Résistance'.

³⁷⁸ *QLP*, 1991/2005, p. 206 : « la lutte avec le chaos n'est que l'instrument d'une lutte plus profonde contre l'opinion, car c'est de l'opinion que vient le malheur des hommes » ; p. 208 : « Un concept est donc un état chaotique par excellence ».

attendons. En fonction de cette opposition, il apparaît qu'un moment éthique (où surgit un problème éthique, un dilemme ou une crise) n'est pas réellement un moment prescriptif où on cherche à se faire prescrire des normes et valeurs transcendantes, mais un moment descriptif où on fournit en premier lieu une description des rapports immanents de la rencontre des corps. Ainsi une vie morale remplie de commandements et d'obéissances est remplacée par une vie d'intelligence de la réalité, en tant que genèse d'un problème éthique, variations des rapports immanents dans la rencontre des corps.

Mais à mon avis, ce n'est guère suffisant pour clarifier ce qu'est l'éthique au sens deleuzien ou spinozien. Comme on l'a indiqué depuis le début, un moment éthique est avant tout un présent *expressif* du *tout* en entier, avant qu'une description de ce moment ou ce présent soit possible ; pour cette raison on ne doit pas négliger cette dimension expressive à côté du prescriptif et du descriptif. D'ailleurs, la description des rapports immanents dans les rencontres des corps dépend de la connaissance ou de l'intelligence de la réalité de ces rapports, or cette connaissance ou intelligence n'est avant tout rien d'autre qu'une auto-expression immanente du *tout* en entier, du Dieu spinozien, de l'éternel retour grâce au collage conceptuel de Deleuze. Nous ne sommes en effet que des modes d'existence de Dieu et nos manières de connaître ne sont que des manières dont Dieu est connu ou plus précisément dont Dieu se connaît et s'exprime. Dans cette mesure, notre description, qui dépend de notre connaissance, n'est aussi avant tout rien d'autre qu'une auto-expression immanente de Dieu. Ainsi le centre de gravité de notre recherche change sa position, de l'opposition entre la prescription et la description à la relation délicate entre la prescription et l'expression.

En effet, la nuance possible entre la description et l'expression n'a pas attiré de notre part une attention assez discrète³⁷⁹, notamment quand nous conférons une nature

³⁷⁹ Par exemple, dans chapitre VII de *Deleuze. L'Empirisme transcendantal, op. cit.*, de Sauvagnargues, elle parle tantôt du remplacement de la *description* des rapports immanents à la *prescription* morale du devoir : « l'éthique descriptive s'installe au plan des rapports de forces effectifs alors que la morale, prescriptive et jugeante, condamne la vie au nome de valeurs transcendantes » (pp. 160-1) et « ... l'Éthique remplace la morale et la prescription du devoir par la description des rapports immanents, et par l'intelligence de leur réalité » (p. 162) ; mais tantôt elle parle du remplacement de l'éthique *explicative* à la morale autoritaire : « [l]'éthique explicative, immanente et nécessaire, remplace alors la morale autoritaire, confuse et bornée » (p. 159). Quand il s'agit de

immanente à la description en sorte que celle-ci s'immerge dans ou se fond avec l'expression immanente. Pourtant cette nuance entre les deux est pour moi très significative, car elle nous aide à mieux comprendre la nature ambivalente de cette éthique singulière et je vais l'expliquer dans le chapitre suivant.

En tous cas, cette relation subtile entre la description et l'expression ne nous est pas étrangère puisque l'on l'a déjà traité dans la thématique du temps concernant l'ambivalence nécessaire entre l'équivocité et l'univocité. Effectivement, dans le chapitre suivant, on va examiner de façon soigneuse comment cette ambivalence s'incarne à la fois dans la typologie des genres de connaissance et celle de l'éthique (trois éthiques de Spinoza), juste comme elle figure dans les trois synthèses du temps chez Deleuze. En d'autres termes, les trois genres de connaissances et les trois éthiques représentent bien une hiérarchie équivoque, mais en même temps, en tant qu'expression immanente de Dieu, de l'éternel retour, les trois genres de connaissance, ainsi que les trois éthiques, doivent être univoques. Je tente donc de montrer la tension entre l'équivocité et l'univocité dans l'échiquier éthique et d'essayer également d'expliquer pourquoi cette tension y est nécessaire.

l'irréductibilité de l'éthique et de la morale, elle dit que « entre l'*expression* éthique de la nécessité des rapports et les signes moraux de la servitude, il n'y a pas de passage » (p. 158). Dans ce genre de textes, on remarque que la description et l'expression sont bien dans la même boîte opposées à la prescription morale, mais la nuance possible entre la description et l'expression elles-mêmes n'est guère évoquée. Ce n'est aussi point mentionné, si j'ose dire, dans d'autres recherches sur la philosophie de Deleuze, ce qui n'est pas vraiment surprenant, car on a tendance à croire que la *description*, des rapports de forces, qui porte le sens clinique et critique, compte bel et bien pour une méthode immanente.

Chapitre V. - Les Trois Éthiques

Dans l'article *Spinoza et les trois « Éthiques »*³⁸⁰, paru dans *Critique et clinique*, Deleuze 'écrit' stratégiquement, en italique, 'trois éléments de l'Éthique' ou 'trois Éthiques' pour justifier sa vacillation entre 'trois façon de lire cette œuvre, Éthique, de Spinoza' et 'trois genres de l'éthique', cependant, à part ces expressions de Deleuze, j'adopte aussi et surtout 'trois états éthiques', 'trois étapes de l'éthique' ou tout simplement 'trois éthiques', pour ne pas vaciller mais me concentrer directement sur 'trois genres de l'éthique'.

5.1 Le premier élément de l'Éthique, le premier genre de connaissance et la première synthèse du temps.

Dans cet article *Spinoza et les trois « Éthiques »*, Deleuze a déployé les trois éthiques présentes dans l'Éthique de Spinoza : « L'Éthique présente trois éléments, qui ne sont pas seulement des contenus, mais des formes d'expression : les Signes ou affects ; les Notions ou concepts ; les Essences ou percepts. Ils correspondent aux trois genres de connaissance, qui sont aussi des modes d'existence et d'expression »³⁸¹. Pour démontrer la concordance structurale entre la problématique de ces trois éthiques, celle des trois genres de connaissances et celle de la synthèse du temps, on l'exposera étape par étape, et pour le moment, on commence avec la première étape : le premier élément de l'Éthique, le premier genre de connaissance et la première synthèse du temps. Puisque 'les genres de connaissance sont aussi les manières de vivre (éthique), des modes d'existence', le lien immédiat entre l'éthique

³⁸⁰ CC, chapitre XVII.

³⁸¹ CC, p. 172.

et la connaissance est presque évident. Ce qui reste vraiment à expliquer concerne leur rapport systématique avec les synthèses du temps. On amorce donc le premier élément de l'*Éthique*, c'est-à-dire les Signes ou affects.

5.1.1 Qu'est-ce qu'un signe ?

Pour Spinoza, un signe, alors même qu'il porte des sens fort différents, est tout simplement un *effet*, un effet d'un corps sur un autre pendant leur rencontre. De ce fait, le monde des signes est le monde de la rencontre des corps. De fait, à mon avis, ce n'est pas tout à fait exact. Plus précisément dit, dans ce monde, un signe n'est pas un effet d'un corps sur 'un autre corps quelconque', mais exactement et nécessairement sur mon corps ou notre corps. Cela dit, on n'est pas dans ce monde un spectateur indifférent et distant. En revanche, on s'engage complètement, si bien que l'on se sentirait à peu près comme le centre du monde parce qu'à ce moment-là le monde entier se réduit simplement à notre corps affecté en tant qu'effet. On ne peut donc pas voir ou éprouver le monde autrement qu'au travers des effets imposés sur notre corps qui est en effet affecté ; on est donc enfermé dans l'idée de l'effet sur notre corps qui est totalement engagé. On n'arrive absolument pas dans cet état à former ni l'idée adéquate de ce qu'est notre propre corps, ni celle du corps qui nous affecte, sans même parler du rapport entre ces deux. Dans ce sens, on pourrait dire que la première éthique de Spinoza, celle des effets, nous renvoie de fait à l'état le plus primitif de notre vie éthique ainsi que de notre vie de connaissance : à cette étape, entourés par les corps qui nous affectent, nous n'avons pas du tout de choix actif et nous n'avons même pas le concept de ce qu'est un acte ; nous ne sommes qu'étreints de manière passive par l'effet des corps que nous rencontrons complètement par hasard. Autrement dit, Spinoza, et surtout Deleuze, à cet égard, présupposent que la vie commence, que ce soit la vie éthique ou celle de la connaissance, toujours dans l'effet, l'effet des corps affectants externes sur notre corps affecté. Sauf l'expérience des effets gravés sur notre corps, on n'a rien d'autre. Par conséquent, à part ces effets, il n'y a rien à connaître, et toutes nos perceptions engendrées comme ces effets imposés

ne renvoient qu'à la « *connaissance par expérience vague* », à savoir « *opinion, ou Imagination* »³⁸².

Ce monde des signes ou des effets, où s'engage la vie éthique et pratique, se déploie dans deux ordres, que nous avons déjà mentionnés plus haut : l'un est celui de l'affection, à savoir des rencontres des corps qui tantôt ne nous conviennent pas, donc ne se composent pas avec nous, et qui tantôt nous conviennent fortuitement et de ce fait se composent avec nous ; l'autre est celui de l'affect, en tant qu'effet second par rapport à l'affection, à savoir la variation (tantôt diminuée et tantôt augmentée par hasard en vertu de la nature de l'affection entre nous et le corps affectant) de notre force d'exister (*vis existendi*) et de notre puissance d'agir (*potentia agendi*) qui découlent de l'affection. Si on se demande ce que sont précisément les signes/effets par quoi on commence notre vie éthique dans ce monde, Deleuze en a exposé la topologie : il y a six ou sept genres de signes qui ne cessent de se combiner³⁸³. Il y a respectivement quatre genres d'affection-effet, signes *indicatifs*, signes *abstractifs*, signes *impératifs* et signes *herméneutiques ou interprétatifs* et trois genres d'affect-effet, signes comme puissances augmentatives, servitudes diminutives et les signes ambigus ou fluctuants³⁸⁴. De surcroît, Deleuze lui-même, de propos délibéré a encore distribué les affections et les affects respectivement dans deux cadres, les affections dans celui des signes *scalaires* et les affects dans celui des signes *vectoriels*³⁸⁵. Mais que faut-il entendre par 'scalaire' et 'vectoriel' ?

L'affection est scalaire, c'est-à-dire est situable sur une échelle d'intensité, parce qu'il ne s'agit que du moment exact et du point exact de la rencontre corporelle, ayant pour résultat immédiat une sensation ou une perception produite chez nous, — « je rencontre Pierre », une affection est engendrée, puis « je rencontre Paul », une autre affection est née³⁸⁶, — et cet état actuel est seulement « une coupe de notre durée »³⁸⁷.

³⁸² Spinoza, *Éthique*, livre II, 40, scolie II.

³⁸³ CC, p. 174.

³⁸⁴ CC, p. 173-4, cf. *SPE*, chapitre XVII, p. 268-9, Deleuze adopte trois états pour cerner le premier genre de connaissance : « *l'état de nature* » concerne les signes *indicatifs* et *abstractifs* ici, « *l'état civil* » correspond aux signes *impératifs* et « *l'état de religion* » se rapporte aux signes *herméneutiques ou interprétatifs*.

³⁸⁵ CC, p. 172-3.

³⁸⁶ La rencontre avec Pierre qui me plaît et puis Paul qui me déplaît est un exemple de Deleuze dans son cours sur Spinoza.

³⁸⁷ CC, p. 173.

Alors que l'affect est vectoriel, c'est-à-dire est relatif à une orientation dynamique, parce qu'il revient à des variations « de notre existence dans la durée » déterminées par « l'état actuel » des affections³⁸⁸ : Pierre me plaît beaucoup et le rencontrer me rend 'plus' joyeux, mais Paul me déplaît et la rencontre avec lui me rend donc 'plus' triste cette fois-ci, et dans ce cas, celui de l'affect, il s'agit toujours des devenir — devenir joyeux ou plus joyeux, devenir triste ou plus triste³⁸⁹. Plus simplement, l'affect est différentiel ou, dans un sens plus dynamique, différenciant, et il implique lui-même immédiatement ce processus différenciant. Tandis que l'affection, dès qu'engendrée ou actualisée à un moment précis (ou en termes de la première synthèse du temps, à un moment du 'présent' synthétisé en tant qu' 'impression qualitative'), ne se différencie pas elle-même et reste indicative et représentative dans l'actualité. C'est aussi pour cette raison que nous pouvons connaître nos affections par les idées représentatives que nous avons dans les conditions naturelles, (ces dernières, les idées-affections, ne renvoient qu'au premier genre de connaissance), — pourtant nous ne pouvons pas connaître nos affects en les représentant, en vertu de la définition même de l'affect en tant que processus de variation vectorielle.

En réalité, cette division des signes en scalaires et vectoriels nous rappelle immédiatement la structure bidimensionnelle du concept de l'heccéité, — créé par Deleuze en s'inspirant de Duns Scot, Gilbert Simondon et Geoffroy Saint-Hilaire³⁹⁰ —, dont la longitude correspond bien au cadre scalaire et la latitude au cadre vectoriel. La parenté entre cette division scalaire/vectoriel du signe et celle de longitude/latitude de l'heccéité est tout à fait concevable, car toutes les deux partagent une conception extrêmement similaire du monde. L'heccéité concerne « un monde d'individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d'une chose ou d'un individu »³⁹¹. De plus, cette individuation opère sur deux plans : la longitude, sur le plan des forces, est « l'ensemble des éléments matériels qui appartiennent à un corps sous tels rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur » ; la latitude, sur le plan de la

³⁸⁸ CC, p. 173.

³⁸⁹ Cf. SPP, p. 105 : « ...l'idée représente une chose ou un état de choses, tandis que le sentiment (affect, *affectus*) enveloppe le passage à une perfection plus ou moins grande correspondant à la variation des états ».

³⁹⁰ Cf. Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, p. 67.

³⁹¹ MP, p. 318, n. 24.

variation de puissance, est « l'ensemble des affects intensifs dont ce corps est capable, sous tel pouvoir ou degré de puissance »³⁹². La conception binomiale de l'heccéité fait écho à celle du signe, de Deleuze, dans le recueil de *Critique et clinique* : la division en longitudes et latitudes de l'heccéité concorde respectivement et de manière parfaite avec la division en affections scalaires et affects vectoriels du monde des signes/effets. Cette nouvelle conception du signe, qui « compose un certain rapport de forces, qui connaît lui-même une variation de puissance »³⁹³, tient évidemment aussi à remplacer le concept naïf de monde composé des individus par le processus même d'individuation en fournissant une nouvelle compréhension d'individualité, sinon ce ne serait pas du tout la peine de développer ce concept concret de signe, opérant dynamiquement sur deux dimensions, pour le substituer au concept mince et abstrait de 'chose' ou d'individu'.

Le dernier chapitre très suggestif, *Spinoza et nous*, paru dans *Spinoza Philosophie pratique*, atteste aussi très clairement l'existence de ce binôme de l'heccéité : « Comment Spinoza définit-il un corps ? Un corps quelconque, Spinoza le définit de deux façons simultanées. D'une part, un corps, si petit qu'il soit, comporte toujours une infinité de particules : ce sont les rapports de repos et de mouvement, de vitesses et de lenteurs entre particules qui définissent un corps, l'individualité d'un corps. D'autre part, un corps affecte d'autres corps, ou est affecté par d'autres corps : c'est ce pouvoir d'affecter et d'être affecté qui définit aussi un corps dans son individualité. En apparence, ce sont deux propositions très simples : l'une est cinétique, l'autre est dynamique »³⁹⁴.

Ces deux propositions, l'une concernant les rapports constitutifs des corps et l'autre les pouvoirs des corps, correspondent de manière exacte respectivement aux deux dimensions de l'heccéité – la longitude et la latitude. Quelques pages plus loin, on le constate de façon plus explicite :

³⁹² Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, p. 60. Cf. *SPE*, chapitre, XIII, *L'existence du mode*, et Spinoza, *Éthique*, livre II.

³⁹³ Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, p. 63.

³⁹⁴ *SPP*, p. 165.

« Bref : si nous sommes spinozistes, nous ne définirons quelque chose ni par sa forme, ni par ses organes et ses fonctions, ni comme substance ou comme sujet. Pour emprunter des termes au Moyen Age, ou bien à la géographie, nous le définirons par *longitude et latitude*... Nous appelons longitude d'un corps quelconque l'ensemble des rapports de vitesse et de lenteur, de repos et de mouvement, entre particules qui le composent de ce point de vue, c'est-à-dire entre *éléments non formés*. Nous appelons latitude l'ensemble des affects qui remplissent un corps à chaque moment, c'est-à-dire les états intensifs d'une *force anonyme* (force d'exister, pouvoir d'être affecté). Ainsi nous établissons la cartographie d'un corps. L'ensemble des longitudes et des latitudes constitue la Nature... »³⁹⁵.

Effectivement, au fond, ces deux paradigmes dans le texte de Deleuze, l'heccété (longitude/latitude) et le signe (scalaire/vectoriel), sont probablement un développement concret des deux attributs de Spinoza, à quoi nous sommes sensibles, 'étendue' et 'pensée'. La longitude et l'affection reprennent l'attribut de l'étendue, tandis que la latitude et l'affect correspondent à celui de la pensée. Pour attester préliminairement leurs sources communes aux deux attributs, il suffit de se rappeler des caractères de la longitude et de l'affection, à savoir 'indicatif', 'extensif', 'extrinsèque', 'cinétique' et 'matériel', et ceux de la latitude et de l'affect, à savoir, 'intensif', 'intrinsèque', 'dynamique', 'formelle' et 'non-indicatif'. Mais dans quel sens ces deux paradigmes correspondent aux deux attributs de Spinoza ? À mon avis, c'est dans le sens particulier de l'expression spinozienne.

D'après Spinoza, la substance (Dieu/Être) s'exprime *via* les attributs qui en constituent les essences. À cet égard, le renouvellement du concept de signe (effet d'affection/affect) ainsi que celui de l'heccété (longitude/latitude) peuvent être regardés comme des efforts réels pour rendre concrète cette auto-expression immanente et univoque de la substance spinozienne. Affection et longitude corrént

³⁹⁵ *SPP*, p. 171.

la dimension de l'expression sur le plan de l'attribut de l'étendue, affect et latitude corréleront celle qui est sur le plan de l'attribut de la pensée. Ainsi, l'expression spinozienne se réalise en deux attributs dans la structure de l'heccéité et celle du signe, ce qui fait écho avec ce que dit Deleuze un peu plus haut : les trois éléments de l'*Éthique* (dont le premier est les Signes) ne sont pas seulement des contenus, mais « aussi des formes d'expression », et ils correspondent aux trois genres de connaissance, qui sont « aussi des modes d'existence et d'expression ».

5.1.2 Irréductibilité de l'affect par rapport à l'affection

Revenons sur la relation entre ces deux ordres, affection et affect. Il semble que l'affection, ou plus exactement l'idée-affection au sens représentatif, comme ce qui détermine l'affect, est plus primitif relativement à l'affect. Si l'affection désigne la trace, en tant qu'effet, d'un corps sur un autre pendant leur rencontre, il apparaît, au moins dans cet article de Deleuze³⁹⁶, que l'affect désignerait 'encore' l'effet, c'est-à-dire l'effet 'second' de l'affection³⁹⁷, en tant qu'augmentation ou diminution de puissance d'agir accompagnée de l'affection. Pourtant, Deleuze a souligné à maintes reprises, dans les textes divers sur Spinoza, que l'affect ne se réduit pas aux idées-affections : « il est absolument irréductible, il est d'un autre ordre ». Après avoir remonté la division binomiale de l'heccéité et celle du signe jusqu'aux deux attributs spinoziens, on est en bonne position pour approuver cette irréductibilité de l'affect à l'affection, parce qu'elle s'accorde tout à fait avec l'idée de parallélisme des attributs chez Spinoza, selon laquelle la pensée ne se réduit pas à l'étendue et vice versa. Du même coup l'affect ne se réduit pas à l'affection.

Deleuze ne peut en être plus conscient. Il a distingué les deux en disant que l'idée-affection porte elle-même la 'réalité objective' en tant qu'elle représente réellement quelque chose (par exemple, une trace d'un corps sur un autre), en sorte qu'elle est « un mode de pensée représentatif », alors que l'affect (par exemple, une

³⁹⁶ De fait, c'est le même cas pour les autres deux œuvres de Deleuze sur Spinoza, à savoir *SPE* et *SPP*.

³⁹⁷ *CC*, p. 173 : « L'affection n'est donc pas seulement l'effet instantané d'un corps sur le mien, elle a aussi un effet sur ma propre durée, plaisir ou douleur, joie ou tristesse ».

angoisse, un amour, une joie ou une tristesse), qui ne représente strictement rien et qui ne se représente non plus, revient donc à « un mode de pensée non-représentatif »³⁹⁸, et de ce fait intrinsèquement l'idée-affect porte la 'réalité formelle'. En bref, ce sont deux genres de signe, deux genres de mode de pensée, de nature complètement différente, inconvertibles l'un dans l'autre : l'un actuel, indicatif et extrinsèque ; l'autre inactuel (non-actualisé), non-indicatif et intrinsèque.

De ce fait, même si la succession des idées-affections est déterminante pour l'affect, l'affect ne peut nullement s'y réduire. Ici, ce qui nous regarde davantage, dans un sens très subtil, réside dans une similarité qui nous reconduirait à la thèse de Hume que l'on a évoquée au début de mon travail, au point de départ du premier chapitre : *la répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple*.³⁹⁹ Du côté de l'objet, extrinsèque, rien ne demeure et il n'y a que l'apparition-disparition, juste comme la succession des idées-affections éphémères (*mens momentanea*), mais dans l'esprit, il y a quelque chose de supplémentaire qui est né comme l'impression de répétition. Dans un sens similaire, il semble que, du côté de l'idée-affection, l'une n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu, alors que du côté de l'affect, une variation, qu'elle soit d'augmentation ou de diminution, est déjà née. J'assume que l'on se souvient bien de notre argument dans le premier chapitre et que l'on comprend que l'impression de répétition que l'on a dans notre esprit ne relève ni de la répétition *en-soi*, ni de la répétition *pour-soi* (*pour elle-même*), mais de la répétition *pour nous*⁴⁰⁰. Dans ce sens, l'idée-affection, comme l'état actuel, devrait tomber plutôt dans le cadre de la répétition *pour nous*, qui est logiquement postérieure à celui de la répétition *pour-soi*. Alors, comment, comme le dit Deleuze, peut-elle 'déterminer', à l'inverse, l'affect en tant que processus des variations ou des métamorphoses, qui concerne plutôt la répétition *pour-soi* ? À mon avis, c'est parce que Deleuze, dans cette problématique en question du signe, a mis stratégiquement 'affection' et 'affect' tous les deux dans le cadre de l'effet, ce qui rend sans doute l'affect paradoxalement aussi actuel,

³⁹⁸ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

³⁹⁹ Deleuze, 1968, *Différence & Répétition*, p. 96.

⁴⁰⁰ Voir les paragraphes concernées dans le premier et le troisième chapitres.

exactement comme l'état de l'affection, même si l'on constate bien qu'il ne veut pas définir l'affect comme actuel — il suffit de faire un peu attention au *Qu'est-ce que la philosophie ?*⁴⁰¹ et au *Francis Bacon. Logique de la sensation* où l'affect ne se borne ici nullement au cadre de l'effet de manière aussi négative dans la problématique de la première éthique. Par conséquent, on glisse complètement dans le monde représentatif du sens commun : la succession des affections, — A me convient et puis B me convient moins, — cause la variation de l'affect en fonction de la différence de niveaux entre A et B à l'égard de mon corps. Bien que Deleuze ait clarifié que ce n'est pas *via* le processus réflexif ou l'interprétation intellectualiste que l'affect est possible⁴⁰², cela ne 'sauve' pas pour autant l'affect de l'actuel.

En ce qui me concerne, eu égard à tout ceci, je préfère vraiment placer l'affect, de manière logique, antérieurement à l'affection, ou au moins à un niveau simultané, en soulignant son caractère dynamique et même productif par rapport à l'idée-affection actuelle, juste comme la répétition *pour-soi* qui rend la répétition *pour nous* possible est logiquement antérieure à cette dernière. Alors pourquoi cette insistance ? Parce que, d'après moi, chaque corps est avant tout déjà l'ensemble des variations, juste comme toute force est déjà nécessairement plurielle « dans un rapport essentiel avec une autre force »⁴⁰³, et si un corps n'était pas déjà au moins une variation au lieu d'une invariabilité éternelle, comment pourrait-il être affecté (rendu varié) par n'importe quel corps venant de l'extérieur. Une trace ou une empreinte actuelle d'un corps sur un autre, en termes de la première synthèse du temps, en tant qu'impression qualitative, n'est-elle pas déjà un produit d'une variation processuelle ? C'est peut-être aussi pourquoi Deleuze dit que « l'idée (affection) a beau être première par rapport à l'affect »⁴⁰⁴, en réalité, il est mieux de ne pas se focaliser sur la séquence, car « ils sont deux choses qui diffèrent en nature ». Ainsi, on constate le côté non-effet mais causal (productif) de l'affect en tant que variation productive.

⁴⁰¹ *QLP*, p. 173, « L'affect n'est pas le passage d'un état vécu à un autre, *mais le devenir non humain de l'homme.* »

⁴⁰² *CC*, p. 173 et *SPP*, p. 70.

⁴⁰³ *NP*, p. 7.

⁴⁰⁴ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*. La parenthèse est ajoutée par l'auteur de cette thèse.

Avec cette nouvelle compréhension de l'affection/affect, ce serait plus facile pour nous de saisir la cohérence interne entre ce premier élément de l'éthique, à savoir 'signe'–affection/affect, et la première synthèse du temps. D'une part, chaque affection indique déjà « la constitution *présente* de notre corps, donc la manière dont notre pouvoir d'être affecté se trouve rempli *à tel moment* »⁴⁰⁵, où le moment *présent*, la temporalité constitutionnelle de chaque affection corporelle, n'est pas autre que ce que l'on a appelé *le présent né via* la première synthèse du temps. D'autre part, bien que chaque affect, en tant que variation instantanée, ne puisse pas être indiqué à tel et tel moment *présent* ponctuel, la temporalité de chaque variation de l'affect relève tout bonnement du côté virtuel du *présent*, exactement comme le processus virtuel et productif de la première synthèse du présent. Comme telle, la relation entre l'affect et l'affection s'apparente à celle entre la première synthèse du temps en tant que processus génétique (virtuel) et le présent né représenté (actuel) comme l'impression qualitative contractée (actualisée) *via* cette première synthèse. De ce fait, les quatre genres d'idée-affection scalaire reviennent au 'signe artificiel' que l'on a mentionné au sujet de la première synthèse du temps dans le premier chapitre et les trois genres d'affect vectoriel se rapprochent plutôt du 'signe naturel' par leur caractère de variabilité et d'immédiateté. La typologie du signe de la première éthique se ramène en réalité à la topologie du *présent né* de la première synthèse du temps.

Qui plus est, sur le fond, il ne faut pas oublier que les affections elles-mêmes portent déjà bien une 'immédiateté' ainsi qu'une 'activité' absolues, parce que toutes les affections sont avant tout « les modes eux-mêmes », qui sont « les affections de la substance ou de ses attributs ». Ce faisant, « elles s'expliquent par la nature de Dieu comme cause adéquate, et que Dieu ne peut pas pâtir »⁴⁰⁶. C'est seulement « à un second degré » que « les affections désignent ce qui arrive au mode, les modifications du mode, les effets des autres modes sur lui »⁴⁰⁷. En bref, l'affection et l'affect sont tous les deux de l'ordre du 'virtuel', de la 'cause' et de la relation directe et immédiate

⁴⁰⁵ *SPE*, p. 199, l'accent italique est fait par l'auteur de cette thèse.

⁴⁰⁶ *SPP*, p. 68.

⁴⁰⁷ *SPP*, p. 68 ; *SPE*, p. 199.

avec la substance, mais Deleuze incline à les mettre, y compris surtout l'affect⁴⁰⁸, dans cette problématique de la première éthique, du côté de l'actuel et de l'effet. C'est exactement le même cas pour la première synthèse du temps : après une élaboration décisive sur le processus 'génétique et dynamique' en tant que la première synthèse, Deleuze l'a mise néanmoins du côté de l'actuel, par rapport aux deux prochaines synthèses du temps qui selon lui sont plutôt virtuelles⁴⁰⁹, en ignorant la genèse inactuelle et en focalisant seulement sur le présent engendré et représenté comme le produit du processus génétique.

5.1.3 Univocité vs. équivocité

Deleuze, d'après Spinoza, distingue « l'idée que nous sommes » et « l'idée que nous avons »⁴¹⁰. Qui plus est, il assume que nous commençons notre vie éthique toujours avec l'idée que nous avons et puisque cette dernière est invariablement inadéquate, c'est à travers un processus, je dirais quasi-dialectique, que finalement nous parvenons à comprendre de manière adéquate ce que nous sommes et devenir vraiment du même coup ce que nous sommes. Mais ce décalage présupposé entre l'idée que nous sommes et l'idée que nous avons est d'après moi assez problématique, car il contredit le fait que « les genres des connaissances sont aussi les manières de vivre, des modes d'existence »⁴¹¹. Autrement dit, ce que nous sommes, à savoir nos manières de vivre, modes d'existence, devrait tout simplement renvoyer à ce que nous savons — l'idée que nous avons. Si, en théorie, on les distingue et les sépare, la connaissance, l'éthique et l'ontologie vont se désynchroniser et se rendre équivoques l'une l'autre, et du même coup dissiper l'univocité de l'ontologie. Donc, si l'on insiste sur l'univocité, il ne faut pas distinguer « l'idée que nous sommes » et « l'idée que

⁴⁰⁸ CC, p. 175, quand Deleuze mentionne que « même les signes vectoriels peuvent dépendre de conventions, comme les récompenses (augmentation) et les punitions (diminution) », on constate bien qu'il focalise ici plutôt sur des affects qui sont dans la boîte de signe conventionnel (artificiel) même s'il ne nie pas explicitement l'existence des affects comme signe naturel.

⁴⁰⁹ La dispute concernant quelle synthèse du temps est virtuelle est déjà élaborée dans les chapitres précédents, on ne la répète pas ici.

⁴¹⁰ SPP, p. 105, « L'idée que nous sommes est en Dieu, Dieu la possède adéquatement... Les seules idées que nous avons dans les conditions naturelles de notre perception, ce sont les idées qui représentent *ce qui arrive* à notre corps, l'effet d'un autre corps sur le nôtre... » ; SPE, p. 130-1.

⁴¹¹ SPE, p. 268.

nous avons ».

Évidemment il est assez difficile de persister dans une univocité aussi radicale, mais quand Deleuze explicite que « il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque »⁴¹² (cf. *supra*), il semble bien exclure le moindre compromis. Cependant, en tout cas, Deleuze et Spinoza insistent pour distinguer, au moins dans cette logique d'apprentissage de l'éthique et de la connaissance, 'l'idée que nous sommes' et 'l'idée que nous avons'. Cette séparation entre 'ce que nous sommes' et 'ce que nous savons' entraîne, il me semble, inévitablement un paradoxe : nous ne sommes pas depuis le début immédiatement ce que nous sommes en tant qu'expression adéquate de Dieu (« l'idée que nous sommes est en Dieu » et elle ne peut qu'être adéquate) mais nous sommes au début seulement ce que nous avons comme des idées-affections inadéquates, et c'est après une promotion de la connaissance que nous devenons enfin nous-même comme expression adéquate. C'est-à-dire si nous ne savons pas bien (n'avons pas l'idée adéquate de) ce que nous sommes, nous ne le sommes donc pas de façon adéquate à cause de cette ignorance. Mais quand nous ne sommes pas ce que nous sommes, à savoir quand nous ne sommes pas l'auto-expression de Dieu, qu'est-ce que nous sommes réellement, alors ? Nous sommes alors autre chose que l'expression de Dieu, nous sommes donc en dehors de Dieu, de la substance, et dans ce cas l'immanence s'évanouit dans l'analogie ou l'éminence, – ce qui semble absurde⁴¹³. Mais ce paradoxe, faisant tout à fait écho à l'ambivalence entre l'univocité et l'équivocité que l'on a discutée dans le troisième chapitre, existe bel et bien chez Spinoza et chez Deleuze à propos de la problématique de l'éthique : d'un côté, c'est l'univocité qui s'étend à tout, tout est expression univoque ; d'autre côté, ce sont les état éthiques équivoques qui se distribuent dans la voie ascendante. Donc, on est en Dieu, mais en même temps et paradoxalement pas tout en Dieu, à ceci près que l'on ne commence pas en Dieu, mais on pourrait finir en Dieu.

⁴¹² *DR*, p. 52.

⁴¹³ Cf. *SPE*, p. 194-5. Deleuze est de fait fort sensible à cela : « L'être de l'existence (existence de la chose même), c'est encore une position de l'essence, mais une position extrinsèque, *hors de* l'attribut.... On objectera qu'une telle conception s'oppose radicalement à l'immanence ». Mais il garde bien cette contradiction en expliquant que le mode est à la fois dans l'attribut en tant qu'expression immanente et en dehors de l'attribut au sens modal.

« Le spinozisme n'est nullement une philosophie qui s'installe en Dieu, ni qui trouve dans l'idée de Dieu son point de départ naturel. Au contraire : les conditions sous lesquelles nous avons des idées semblent nous condamner à n'avoir que des idées inadéquates ; les conditions sous lesquelles nous sommes affectés semblent nous condamner à n'éprouver que des affections passives. Les affections qui remplissent naturellement notre pouvoir d'être affecté sont des passions qui le réduisent au minimum, qui nous séparent de notre essence ou de notre puissance d'agir. »⁴¹⁴

Nous sommes, comme on l'a montré plus haut, sans aucun doute, l'expression de Dieu et Dieu s'exprime 'directement et immédiatement'⁴¹⁵ par nos modes d'existence. Mais en tenant compte, en même temps, du postulat de Spinoza, exprimé plus explicitement dans le livre V de l'*Éthique*, que nous n'avons pas dès le début la connaissance adéquate, à la même hauteur que notre existence, en droit comme expression de Dieu, et que nous sommes condamnés à n'avoir que des idées inadéquates, on serait tenté de dire, 'puisque l'on est avant tout (déjà) l'expression immédiate de Dieu, peu importe si l'on en a la connaissance adéquate ou pas'. C'est presque un paradoxe inévitable. Si nous sommes déjà depuis le début ce que nous sommes en tant que l'auto-expression immanente de la substance, attendu que tout est expression univoque de Dieu, il n'y aurait nullement lieu d'emprunter la voie ascendante de l'éthique et de la connaissance pour devenir en fin de compte ce que nous sommes déjà au début. Sinon, il devrait y avoir plusieurs mondes : celui du signe/effet (inadéquat), celui de la notion commune (de plus en plus adéquat) et celui de l'essence (le plus adéquat), ce qui conduirait à l'équivocité du monde. En effet, cette équivocité des mondes dévoile bien l'équivocité ou le décalage entre 'notre *essence*' et 'notre *existence*' explicité par Deleuze et Spinoza: « nous naissons séparés de notre puissance d'agir ou de comprendre » (c'est-à-dire à la naissance, notre existence est séparée de notre essence en tant qu'auto-expression de Dieu), et « nous

⁴¹⁴ *SPE*, p. 252.

⁴¹⁵ Si ce n'est pas directement et immédiatement exprimé, il impliquerait l'émanation et la transition qui se heurtent à l'immanence.

devons, dans l'existence, conquérir ce qui appartient à notre essence»⁴¹⁶. Le problème de fait réside, à mon avis, au fond, dans le paradoxe entre cette prémisse 'équivoque', comme le décalage de 'notre existence' et 'notre essence', et ce remède 'univoque', comme cette conquête de ce qui appartient à notre essence. En bref, l'univocité du remède et l'équivocité de la prémisse se contredisent.

Si l'on veut creuser encore un peu ce paradoxe, une question, qui suit naturellement, concerne l'existence même des idées inadéquates : si tout est l'auto-expression de Dieu, rien n'est en dehors de Dieu, et si les genres de connaissance sont juste les modes d'existence (du côté de l'univocité), d'où vient l'idée inadéquate (du côté de l'équivocité) ?⁴¹⁷ Deleuze a lui-même posé aussi cette question, « comment est-il possible que nous ayons des idées inadéquates ? » dans le chapitre IX *L'inadéquat* dans *Spinoza et le problème de l'expression*, mais cela s'est soldé très vite par la transformation de la question en celle-ci : « comment arriverons-nous à former des idées adéquates ? », et finalement on tombe dans l'analyse de ce qu'est l'idée adéquate et ce qu'est l'idée inadéquate. Ainsi l'idée inadéquate devient un fait accompli. En réalité, cette double présupposition ambivalente de l'univocité ontologique et de l'existence des idées inadéquates est presque inévitable pour Spinoza et Deleuze, s'ils veulent toujours donner une éthique effective. Parce que l'univocité complète et absolue ne tolère pas, par sa propre définition stricte, de la distinction ontologique, si bien que nulle distinction éthique ne peut résister – ce qui effacerait sans doute toute éthique effective, qui postule nécessairement la distinction de différents états éthiques. Sinon, on devrait limiter la radicalité de cette univocité pour qu'elle laisse au moins un peu d'espace où l'équivocité éthique soit possible.

Cependant, Deleuze ne fait pas la moindre concession, au moins au niveau textuel. D'un côté, il insiste de façon intransigeante sur l'univocité, d'autre côté, il

⁴¹⁶ *SPE*, p. 286.

⁴¹⁷ Dans un sens approximatif, cela fait écho à la question un peu simplifiée — 'si Dieu parfait est omniprésent, pourquoi il y a du mal ?'. Pour Deleuze ou Spinoza, la réponse est simple : il n'y a ni de bien ni de mal, mais seulement des bons ou mauvais rencontres du point de vue des modes d'existence. Cf. *SPP*, p. 225-33, Deleuze a bien montré que 'le mal n'est rien dans l'ordre des rapports et il n'est rien dans l'ordre des essences, mais dans l'ordre des rencontres' – le mal n'est donc rien et il n'existe pas.

prend le relais de Spinoza et Nietzsche en déployant une voie éthique ascendante et presque hiérarchique. Alors que en ce qui me concerne, d'un côté, je voudrais élucider le plus que possible cette structure extraordinairement délicate et subtile de l'éthique spinozienne modifiée par Deleuze, d'un autre côté, je compte malgré tout peu à peu démontrer systématiquement cette ambivalence théorique entre l'insistance sans nul compromis sur l'univocité et le postulat aussi manifeste de l'équivocité à l'égard de cet échiquier éthique de Deleuze. Qui plus est, je compte également faire remarquer le résidu dialectique à l'arrière-fond de la structure ternaire de cette pensée éthique exactement comme celui à l'arrière-fond de la structure ternaire des trois synthèses du temps que j'ai déjà dévoilé dans les chapitres précédents, car la véritable source de ce résidu dialectique, comme on l'a déjà démontrée, n'est pas autre chose que l'équivocité postulée de façon contraire à l'univocité.

5.1.4 La même discrimination équivoque pour la première éthique et la première synthèse du temps

Revenons sur la similitude entre la constitution de la première éthique et celle de la première synthèse du temps. En fait, en concevant le signe (affection/affect) comme l'auto-expression de la substance spinozienne concrétisée sur deux plans correspondant respectivement aux deux attributs, étendue et pensée, on entrevoit déjà l'intimité entre ce concept de signe et celui de 'présent' (la première synthèse du temps), aussi en tant qu'auto-expression de la substance. Mais j'ai préféré toujours m'efforcer d'éclaircir des problèmes épineux et même paradoxaux concernant la façon dont Deleuze traite, dans la première éthique, la conception de l'affection et de l'affect. C'est simplement pour mettre en lumière la même inclination chez Deleuze d'expulser stratégiquement l'élément 'virtuel' et celui de la 'cause', qui se trouve bel et bien dans la première synthèse du temps ainsi que la première éthique. Mais pourquoi cette expulsion stratégique? À mon avis, c'est parce que Deleuze, par égard pour une structure hiérarchique, à savoir celle de 'la voie ascendante' susdite, veut délimiter la première synthèse et la première éthique dans la catégorie de l'actuel et

de l'effet, entendus comme inadéquats et insuffisants, qui restent donc à perfectionner, ce qui justifierait à l'inverse la nécessité d'une voie ascendante et de l'apprentissage progressif.

Comme telles, s'installent la première synthèse et aussi la première éthique, soumises à cet impératif (une présupposition) structural de la logique dialectique ou quasi-dialectique, cela à la première étape du cercle dialectique, qui, étant de toutes les façons insuffisante et inadéquate, doit sortir d'elle-même et s'orienter vers l'auto-suffisance, l'adéquat et même la perfection. Autrement dit, Deleuze a de fait pré-donné, de propos délibéré, l'imperfection dans la première éthique pour que les deux prochaines éthiques de plus en plus parfaites puissent advenir en droit. Juste comme le parcours à partir de l'*ombre* imparfaite, à travers la *couleur* de période de transition, il devrait arriver finalement à la *lumière* pure et parfaite⁴¹⁸. Pour Deleuze, c'est une exigence théorique : il veut montrer comment une éthique adéquate et suffisante, qui n'était pas réalisée depuis le début, est néanmoins naturellement possible et de quelle manière exacte, à travers quelles étapes précises, une éthique pourrait se purger des idées inadéquates, des passions tristes et même des passions joyeuses et peu à peu parvenir à la Béatitude dotée de la connaissance la plus adéquate et rationnelle.

J'ai clarifié tout cela par égard pour l'objectif de démontrer (ultérieurement) que Deleuze, en développant et modifiant l'éthique spinozienne de cette façon, a de fait rendu plus notable l'ambivalence entre l'équivoque et l'univocité à propos de cette éthique. Même si Deleuze, par le truchement de cette 'équivocation' ou discrimination stratégique, a désiré sans doute construire la logique de la généalogie de l'éthique, de toute façon univoque. De mon côté, je voudrais dévoiler à la fin de ce chapitre que la troisième éthique est déjà impliquée dans la première éthique, juste comme la troisième synthèse du temps est déjà impliquée dans la première, et il suffit tout simplement de prendre l'affection entre des modes aussi comme l'auto-expression de la seule substance, de Dieu.

⁴¹⁸ Cf. CC, chapitre XVII, *Spinoza et les trois « Éthiques »*.

5.1.5 L'insuffisance de la première éthique

Ainsi, on a déjà mis en parallèle la première synthèse du temps et la première éthique. De plus, à mon avis, Deleuze les a traitées de façon similaire, en d'une part postulant l'équivocité et d'autre part y remédiant avec l'univocité. Pour dévoiler cette ambivalence entre équivocité et univocité dans le déploiement des trois éthiques corrélées dialectiquement, on suit la démarche de Deleuze et on atteste comment l'éthique progresse. Mais avant d'entrer dans la deuxième éthique, il faut récapituler un peu le problème, — l'imperfection de la première éthique, — sinon recourir aux autres éthiques ne se justifierait pas.

Tout d'abord, l'état de la première éthique ne nous fournit que des idées inadéquates, car c'est un monde d'effets où, on, en état fini, n'atteint jamais la cause de ce qui nous arrive : tout ce que l'on a, c'est la trace imposée ou l'image laissée en tant qu'effet sur notre corps et on n'a aucune idée de la manière dont cette trace/image est née et pourquoi elle est ainsi. Dans ce cas, notre imagination dans ce monde d'effets est presque aveugle, ou au moins ignorante. Enfermé dans l'effet, l'état affecté, on mélange tout⁴¹⁹ : on imagine que le feu est brûlant simplement parce que l'on a la trace/image d'être brûlé sur notre corps (il est brûlant pour nous), en apparence, on mélange notre propre nature avec celle d'autre chose, mais au fond on mélange la 'propriété' d'un corps avec sa 'relation' avec nous⁴²⁰; Adam imagine que Dieu lui a donné un ordre moral de ne pas manger le fruit sans pouvoir comprendre que Dieu lui suggère une idée probablement 'adéquate', il prend donc « l'effet pour une fin, ou l'idée de l'effet pour la cause »⁴²¹ ; on « prête à Dieu un entendement et une volonté infinis, à l'image agrandie de notre entendement et de notre volonté »⁴²², on confond donc le propre, ce que nous caractérisons de Dieu, avec l'essence, Dieu dans sa nature objective.

⁴¹⁹ Cf, Spinoza, *Éthique*, livre II, Proposition XVI, « L'idée de chaque façon dont le corps humain est affecté par les corps extérieurs doit envelopper à la fois la nature du corps humain et la nature du corps extérieur ».

⁴²⁰ Ou alors tout simplement, on confond la 'propriété' aussi bien du corps externe que de notre propre corps avec la 'relation' (rapport) de ces deux corps.

⁴²¹ CC, p. 173.

⁴²² CC, p. 174.

Deuxièmement, aussi important, comme on l'a déjà discuté plus haut, être prisonnier dans la région de l'effet signifie qu'on est séparé de notre propre puissance d'agir (d'exister, de connaître): « on est complètement étouffé, on est enfermé dans un monde d'impuissance absolue, même quand ma puissance d'agir augmente, c'est sur un segment de variation »⁴²³, rien ne nous garantit la moindre force d'exister pour sortir de l'enchaînement des effets-passions, ce qui ne relève pas d'autre chose que d'une négation absolue de la vie.

Nous n'avons donc que les idées inadéquates, les imaginations aveugles, le mélange et la confusion de l'effet avec la cause, la privation de notre puissance d'agir et la négation de la vie. Certes, mais à mon avis, le véritable problème de la première éthique et de la première connaissance en tant qu'idée-affection (effet) réside dans le fait qu'elles se rendent équivoques : l'équivocité entre l'effet et la cause, entre corps affecté et corps affectant, entre le corps comme il est et ce qu'il peut. S'il n'y avait pas tout d'abord une équivocité entre les corps (les affectants et les affectés), d'où viendrait le mélange ou la confusion ? Même la négation de la vie présuppose, comme on l'a analysé dans le dernier chapitre, déjà l'équivocité entre le corps comme il est et ce que peut ce corps. De surcroît, chaque corps (individu) lui-même, tant le corps externe qui nous affecte que le corps que nous sommes, est de fait dans la première éthique (ainsi que le premier genre de connaissance) présupposé être composé d'une « infinité d'ensembles infinis de parties extensives extérieures les unes aux autres »⁴²⁴, juste comme l'équivocité et l'extériorité de chaque présent engendré, par la première synthèse du temps, l'un à l'égard de l'autre dans l'actuel. Cette extériorité à l'infini de la composition du corps revient parfaitement à la logique équivoque la plus minutieuse, celle des modes d'existence. Parallèlement, l'âme, restant dans cet état, obéit aussi à cette structure extensive et donc se trouve infiltrée également par cette logique équivoque. Avec ce problème, à savoir celui de l'équivocité, en tête, on va s'efforcer de voir si la deuxième éthique nous fournit une faculté plus saine que l'imagination aveugle et fictive, une autre conception de l'individualité qui soit plus

⁴²³ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

⁴²⁴ Cf. *Cours sur Spinoza*, le 17 mars 1978, *L'affect et l'idée*, et *SPE*, chapitre XIII, *L'Existence du mode*. Les parties ici ne sont pas atomiques mais anatomiques.

riche, un autre genre de connaissance, pour dissiper l'équivocité de ce monde d'effets, et voir également si des idées plus adéquates, que l'on va de cette façon obtenir, sont plutôt de l'ordre de plus en plus univoque.

5.2 Le deuxième élément de l'Éthique, le deuxième genre de connaissance et la deuxième synthèse du temps

5.2.1 Inférences parallèles

Avant déployer la deuxième éthique, ainsi que le deuxième genre de connaissance, je commence par faire remarquer une similitude entre la manière dont Deleuze introduit la deuxième synthèse du temps relativement à la première et la manière dont Deleuze pourrait inférer 'implicitement' l'existence du deuxième genre de connaissance par rapport au premier (ainsi que l'existence de la deuxième éthique par rapport à la première). Je dis 'implicitement' parce que Deleuze n'a pas directement explicité la véritable raison de l'existence de la notion commune : il l'a simplement impliqué.

Pour introduire la deuxième synthèse, Deleuze met l'accent sur 'le passage du présent' en disant : « La première synthèse du temps, pour être originaire, n'en est pas moins intratemporelle. Elle constitue le temps comme présent, mais comme présent qui passe... *« il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps »*⁴²⁵. C'est comme tel que Deleuze a inféré, de manière 'abductive' que l'on a bien élucidé dans le premier chapitre, l'existence du passé pur où passe et s'opère chaque présent, et c'est après être englouti par ce passé et s'y être enregistré que chaque présent en tant que 'particule', extérieure l'une à l'autre, se manifeste dans le rapport avec les autres présents déjà passés ainsi que celui avec le passé tout entier. Ce rapport concret, entre le présent et le passé, est bien repris dans la description de la première éthique : « une idée que nous avons indique l'état actuel de la constitution de notre corps ; tant que notre corps existe, il *dure* et se définit par la *durée*; son état

⁴²⁵ DR, p. 108.

actuel n'est donc pas séparable d'un état précédent avec lequel il s'enchaîne dans une durée continue »⁴²⁶, « c'est pourquoi, à toute idée qui indique un état de notre corps est nécessairement liée une autre espèce d'idée qui enveloppe le rapport de cet état avec l'état passé »⁴²⁷. En apparence, c'est peut-être juste une description de la relation entre l'affection et l'affect dans le cadre de la première éthique (et le premier genre de connaissance), mais en réalité, cela nous révèle bien une inférence, au travers de quoi on arrive à une autre dimension (« une autre espèce d'idée ») plus 'primitive' que la dimension actuelle du corps, à savoir la durée par rapport à l'actualité ponctuelle. Et ce qui importe le plus, on ne s'en tient plus au fief des corps en état de *ad extra* mais on atteint le domaine de 'rapport' intrinsèque entre les corps. Justement, la notion commune, en tant qu'élément de la deuxième éthique, n'est pas autre chose que la connaissance de ce rapport corporel intrinsèque.

Pour rendre plus claire cette similitude, on peut bien regarder chaque présent né comme un mode d'existence instantanément exprimé, et c'est en fait ce que l'on a déjà fait dans les chapitres précédents sur le temps. En même temps, n'oublions pas que chaque corps, en tant que mode d'existence, ne cesse de changer sa composition caractéristique des parties à la rencontre des autres corps (autres modes d'existence). Autrement dit, les corps, actualisés à un certain temps et en un certain lieu, ne cessent de se composer (renaître) et se décomposer (mourir) en se rencontrant les uns les autres. Ainsi, étant parallèle au 'passage de chaque présent' qui exige un autre temps, — la deuxième synthèse du temps, — pour l'expliquer, il y a « le passage à l'existence des modes (chaque corps) et aussi la fin de leur existence »⁴²⁸, qui exigent un deuxième genre de connaissance (une deuxième éthique) en tant que notion commune du rapport, — de la compatibilité, tantôt composant tantôt décomposant (le changement du rapport composant ou décomposant à l'égard des corps⁴²⁹), — pour expliquer l'apparition et la disparition, la naissance et la mort de tel et tel mode d'existence.

⁴²⁶ *SPE*, p. 200. L'accent italique est de l'auteur de cette thèse.

⁴²⁷ *SPE*, p. 200. L'accent italique est de Deleuze.

⁴²⁸ *SPE*, p. 192. La parenthèse est ajoutée par l'auteur de cette thèse.

⁴²⁹ Cf. *SPE*, p. 191-3, Deleuze explique comment « le passage à l'existence des modes » est réalisé en vertu des lois mécaniques, à savoir celles « de composition et de décomposition ».

Dans ces cartographies parallèles, le passage du présent, le changement du corps et le passage du mode d'existence se réfèrent les uns aux autres, et dans ce sens ils sont tout à fait 'univoques'. C'est aussi pourquoi ils partagent la même logique de déploiement dans le texte de Deleuze: de la première synthèse du temps à la deuxième ; de la première éthique à la deuxième ; du premier genre de connaissance au deuxième.

On constate qu'au niveau superficiel du texte de Spinoza, c'est au travers d'une 'déduction discursive'⁴³⁰ (si l'on fait attention seulement aux principes, démonstrations et que l'on ignore exprès les scolies) que l'on infère et justifie l'existence de la notion commune en tant qu'élément de la deuxième éthique plus avancée par rapport à la première, exactement comme Deleuze a inféré l'existence nécessaire de la deuxième synthèse relativement à la première, par le truchement du passage du temps. Pourtant, dans la pratique, tout reste à faire et la 'déduction discursive' ne garantit en rien notre apprentissage pratique. On ne commence pas dans la vie éthique avec les notions communes déjà acquises et données ; les conditions pratiques sous lesquelles on commence l'apprentissage éthique nous condamnent exclusivement aux idées inadéquates. « On ne doit pas négliger dans le Spinozisme l'importance du problème d'un processus de formation »⁴³¹, c'est-à-dire qu'au lieu de naître avec la déduction discursive qui justifie l'existence des notions communes, on doit dans la pratique faire face à un monde où il n'y en a pas du tout et on doit dans ce cas apprendre à les obtenir « par une étude empirique des corps »⁴³².

5.2.2 Comment vient-elle la notion commune dans la pratique ?

Étant enserrés, de façon étouffante, dans ce monde par les effets des rencontres complètement fortuites, comment pouvons nous y échapper ? Plus correctement dit, il ne s'agit pas de sortir de ce monde et d'arriver ailleurs, car il n'y a pas d'autres mondes auxquels on puisse faire recours, il s'agit en réalité plutôt de dépasser ce

⁴³⁰ CC, p. 180 : « C'est un système discursif, et déductif ».

⁴³¹ SPE, p. 267.

⁴³² SPE, p. 193.

genre de connaissance inadéquate et ce genre d'état éthique rempli par les passions, pour obtenir la connaissance adéquate, à savoir la notion commune de plus en plus générale, et la joie active qui l'accompagne.⁴³³

Quelle est alors la clé pour y échapper, lorsqu'il n'y a que les rencontres fortuites et les passions accompagnées ? Puisque les rencontres disconvenantes et les passions tristes concomitantes nous diminuent aussi bien la puissance d'agir que la puissance de connaître et qu'elles nous détruisent même dans des cas extrêmes, on ne peut, de ce fait, nullement compter sur les mauvaises rencontres pour se perfectionner au sujet de l'éthique et de la connaissance. Imaginons qu'il n'y a que les mauvaises rencontres, seulement les disconvenances, rien que les décompositions et les tristesses, on serait dès lors tout le temps tourmenté et menacé sans avoir même un seul instant de répit pour réfléchir ou comprendre 'activement' ce qui s'est passé vraiment ou le véritable rapport entre notre corps et le corps externe. On serait dans ce cas trop occupé à être triste, en sorte que l'on n'aurait nulle occasion pour former une notion commune à notre corps affecté et au corps qui nous affecte. Qui plus est, on ne saurait même pas dire que 'ça ne me convient pas', parce que tout nous disconviendrait et la disconvenance deviendrait tout ce qu'il y aurait — à ce moment, on n'aurait juste aucune idée tant de ce qui convient que de ce qui ne convient pas ; on serait noyé entièrement dans l'effet. N'ayant pas un tant soit peu de vision d'une perspective de la cause, de la structure des rencontres corporelle, on ne réagirait que passivement du point de vue de l'effet attristant. En ce sens, « la tristesse, ça ne rend pas intelligent »⁴³⁴. Donc, s'il est toujours possible d'y échapper, ce serait plutôt dans les rencontres convenantes par hasard et les passions joyeuses concomitantes où gît le salut : bref, non pas *via* la tristesse, mais *via* la joie, même si cette joie est toujours une passion.

Il est vrai que quand on rencontre par hasard un corps qui nous convient et qui se compose avec le nôtre, la chose devient un peu différente. À ce moment-là, on est accompagné par la joie, au lieu de la tristesse, quoique toujours passive. Grâce à cette

⁴³³ On y entrevoit effectivement déjà le décalage entre l'univocité du monde et l'équivocité de l'éthique et aussi celle de la connaissance.

⁴³⁴ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

absence de la tristesse accablante, on peut donc pour au moins une fois reprendre haleine, et c'est juste pendant cette reprise du moral parfois très court que l'on pourrait occasionnellement entrapercevoir ou plus exactement 'former' nous-même une idée de ce qui est commun à ce corps convenant et au nôtre. C'est dès lors que l'on pourrait, pour peut-être la première fois, comprendre ce que veut dire que quelque chose nous convient, ou simplement dire que 'ah, « j'ai compris »' (quelque chose). En ce moment, on n'est plus entièrement noyé dans l'effet du corps extérieur sur le nôtre, plus en état complètement passif, mais on commence à en sortir un peu et puis on chevauche à la fois le corps affectant et le corps affecté, c'est-à-dire l'idée commune de 'rapport' de la rencontre des corps devient possible chez nous.

En plus, et c'est un point capital, cette idée commune concernant le rapport des corps n'est pas donnée de façon passive par l'effet du corps externe, c'est néanmoins nous qui la formons en profitant de la passion occasionnellement joyeuse. Parce que la venue ou l'accumulation elle-même des passions joyeuses ne produit pas nécessairement une notion commune, il se peut que l'on reste juste 'paresseusement' dans l'enchaînement des passions tantôt tristes et tantôt joyeuses sans jamais en sortir. De ce fait, pour qu'une notion commune soit possible, à l'exception des passions joyeuses, il faut vraiment que, plus ou moins de notre propre gré, qui correspond à notre propre possession de la puissance d'agir, on profite de ces occasions joyeuses pour réaliser un « saut » à la notion commune.

Comme tel on arrive à la première idée-notion commune, tout à fait localement concernant ce rapport exact entre notre corps et le corps externe : on se dirait qu'il devrait y avoir quelque chose qui, partagé en commun, fonctionne bien entre nous et ce corps externe, sinon on n'éprouve pas la joie pendant cette rencontre. Dans ce sens, on voit que cette notion commune est vraiment concrète, en tant qu'elle concerne tout d'abord quelque chose de commun 'aux corps' qui sont concrets dans cette rencontre en question, au lieu qu'il s'agisse abstraitement des choses communes 'aux esprits'⁴³⁵. Elle peut être sûrement plus générale que si elle s'appliquait seulement aux deux

⁴³⁵ *SPP*, p. 126 : « Les notions communes ne sont pas ainsi nommées parce qu'elles sont communes à tous les esprits, mais d'abord parce qu'elles représentent quelque chose de commun aux corps : soit à tous les corps ...soit à certaines corps ». Cf. *Éthique*, livre II, propositions 37-40.

corps ceci à propos d'une notion commune minimale et donc la moins générale. Mais en tout cas, elle n'est plus 'inadéquate', comme la trace ou l'effet imposée sur nous par un autre corps externe dont on n'a aucune idée, en revanche, elle est 'adéquate' en tant qu'elle représente la cause de cette joie, à savoir « ce qui est commun à cet objet et à nous-mêmes »⁴³⁶ et elle s'explique bien par notre puissance de comprendre et notre force d'exister, pas du tout comme l'idée-affection du premier genre de connaissance, qui ne s'explique pas. C'est donc « avec les notions communes » que « nous entrons dans le domaine de *l'expression* » et c'est justement ces notions communes qui « nous arrachent au monde des signes inadéquats »⁴³⁷. Qui plus est, dès que cette idée-notion commune adéquate est formée par notre 'raison'⁴³⁸ (mais pas par notre imagination ignorante), la joie 'passive' (la passion joyeuse) se transforme en joie 'active', à savoir un sentiment (affection/affect) actif est né⁴³⁹.

Donc, bien que la joie passive relève toujours de la passion, mais par rapport à la passion triste, elle joue bien un rôle de « tremplin » (*Cours sur Spinoza* de Deleuze) ou « saut » en nous faisant « passer à travers quelque chose qu'on aurait jamais pu passer s'il n'y avait que des tristesse »⁴⁴⁰. Elle nous sollicite ou induit, même seulement par occasion, de former la première notion commune adéquate accompagnée *illico* par la joie active causée par nous même. « En ce sens, la joie (quoique passive) rend intelligent »⁴⁴¹. C'est exactement par ce truchement de la passion joyeuse (la joie passive) et la *cause occasionnelle* qu'elle apporte que l'on peut activement former la notion commune et parvenir du même coup à finalement sortir de la première éthique de l'effet étouffant (l'enchaînement des passions) ainsi que du premier genre de connaissance de l'idée inadéquate.

Deleuze a très bien décrit l'ensemble de l'opération, qui se déploie en quatre moments, de la naissance de notion commune parmi des rencontres fortuites : « 1°)

⁴³⁶ *SPE*, p. 263.

⁴³⁷ *SPE*, p. 269.

⁴³⁸ *SPE*, p. 269 : « Le second genre de connaissance dans l'*Éthique* correspond à l'état de raison : c'est une connaissance des notions communes, et par notion commune », et Spinoza, *Éthique*, II, 40, scolie II, « ...je l'appellerai *Raison* et *connaissance du second genre* ».

⁴³⁹ *Éthique*, livre V, proposition III, « Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte ».

⁴⁴⁰ *SPE*, p. 262 et *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

⁴⁴¹ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*. La parenthèse est ajoutée par l'auteur de cette thèse.

Joie passive qui augmente notre puissance d’agir, d’où découlent des désirs ou des passions, en fonction d’une idée encore inadéquate ; 2°) À la faveur de ces passions, joyeuses, formation d’une notion commune (idée adéquate) ; 3°) Joie active, qui suit de cette notion commune et qui s’explique par notre puissance d’agir ; 4°) Cette joie active s’ajoute à la joie passive, mais *remplace* les désirs-passions qui naissaient de celle-ci par des désirs qui appartiennent à la raison, et qui sont de véritables actions »⁴⁴². Ce qui reste à développer concerne la généralisation de la notion commune. Évidemment on n’a pas que les notions communes aussi restreintes concernant seulement deux corps en contact, au contraire, on a des idées beaucoup plus générales, mais comment sont elles possibles et comment deviennent-elles de plus en plus générales?

5.2.3 Du corps au rapport

Tantôt Deleuze dit que dès que l’on a une notion commune elle nous conduit « nécessairement »⁴⁴³ aux notions les plus générales, tantôt il nous présente un processus d’« apprentissage », à travers lequel on arriverait progressivement aux notions les plus générales. Malgré ce décalage entre la ‘nécessité’ et l’‘apprentissage’, si cette ‘ascension de plus en plus générale’ est possible, c’est effectivement, à mon avis, parce que le ‘rapport’, en tant que l’objet de la notion commune, revient de fait, par définition, plutôt à la connexion intrinsèque ou interne de la composition de l’individualité qu’à la relation extrinsèque entre les parties composantes. Ceci, la relation extrinsèque, relève de la logique équivoque et statique tandis que cela, la connexion intrinsèque, relève de la logique univoque de la genèse dynamique. Précisément dit, la notion commune ne porte pas vraiment sur le rapport entre deux ‘corps’, mais plutôt sur le rapport entre deux ‘rapports’ caractéristiques de la

⁴⁴² *SPE*, p. 264.

⁴⁴³ *SPP*, p. 130 : « ...étant des idées adéquates, c’est-à-dire des idées qui sont en nous comme elles sont en Dieu, les notions communes nous donnent nécessairement l’idée de Dieu. L’idée de Dieu *vaut* même pour la notion commune la plus générale, puisqu’elle exprime ce qu’il y a de plus commun entre tous les modes existants, à savoir qu’ils sont en Dieu et sont produits par Dieu ». Il ne faut pas néanmoins, d’après Deleuze, oublier que quand il s’agit de la différence entre le deuxième genre de connaissance et le troisième genre de connaissance, l’idée même de Dieu ne compte pas une notion commune, parce que la notion commune concerne plutôt des corps qui peuvent être imaginés que de Dieu que les hommes ‘ne peuvent imaginer comme ils font des corps’. Cf. *Éthique*, II, 46, démonstration et II, 47, scolie.

composition des parties, elle concerne donc un certain genre de méta-rapport, à savoir la compatibilité et l'incompatibilité de deux ou plusieurs rapports constituants. En d'autres termes, il s'agit plutôt de la rencontre de plusieurs structures ou systèmes intérieurement consistants, dynamiquement constitutifs, que de celle des corps composés des parties extensives, extrinsèquement séparés. Si l'on emprunte un terme à *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, ce serait la rencontre des 'machines', la rencontre des 'agencements machiniques', qui propose de comprendre chaque corps comme un système ou une structure selon son propre rythme intérieur à la fois consistant et flexible. Évidemment, la conception extensive du corps est remplacée par la conception du rapport intrinsèque et caractéristiquement constituant. De ce fait, au lieu de conserver de façon superficielle une vision du monde comme composé de rencontres des corps, on est en bonne position de comprendre le monde lui-même comme rencontre des rapports ou des rythmes caractéristiques.

Il se peut que l'on ait l'impression que la connaissance des rapports est plus abstraite que celle des corps, mais c'est juste une impression. De fait, c'est la définition du 'corps', en tant que composition des parties extensives les unes aux autres *ad infinitum*, qui est plus idéale que réelle par rapport à la définition de 'rapport' caractéristique. En bref, la notion commune n'est point abstraite, mais il s'agit bel et bien là du problème de la vie la plus concrète possible. Un exemple très parlant donné par Deleuze est 'savoir nager' :

« ...je sais nager :..., ça veut dire que j'ai un savoir faire, un savoir faire étonnant, c'est-à-dire que j'ai une espèce de sens du rythme, la rythmicité. Qu'est-ce que ça veut dire, le rythme ? Ça veut dire que mes *rapports* caractéristiques je sais les composer directement avec les *rapports* de la vague. Ça ne se passe plus entre la vague et moi, c'est-à-dire que ça ne se passe plus entre les parties extensives, les parties mouillées de la vague et les parties de mon corps ; ça se passe *entre les rapports*. Les rapports qui composent la vague, les rapports qui composent mon corps et mon habileté lorsque je sais nager, à présenter mon corps *sous des rapports* qui se composent directement avec le rapport de la vague. Je plonge au bon

moment, je ressors au bon moment. J'évite la vague qui approche, ou, au contraire je m'en sers, etc. ... Tout cet art de la composition des rapports »⁴⁴⁴.

À travers l'explication éclairante de Deleuze pour cet exemple de 'savoir nager', on constate à quel point, avec la notion commune, nos rencontres avec les autres rapports et rythmes caractéristiques sont concrètes, directes et aussi tout à fait plastiques et souples, ce qui nous permet toujours d'apprendre les nouvelles notions communes dans cette pratique des rencontres. Autrement dit, c'est la nature plastique et souple du rapport caractéristique qui rend notre pratique des notions communes possible.

Dans ce sens, le processus ou l'apprentissage, ce grâce à quoi on obtiendrait la notion de plus en plus générale, s'incarne dans le progrès où on comprend de façon de plus en plus générale ce qui est le rapport (ou le rythme, la connexion) caractéristiquement constitutif. Puisque d'après Spinoza, l'inférence de l'existence des notions communes ne nous épargne nullement la formation, l'apprentissage ou la culture pour obtenir la notion commune concernant ce rapport le plus en plus général ou universel⁴⁴⁵, on devrait travailler corps et âme pour traverser la voie ascendante de la connaissance de plus en plus adéquate qui nous rendra de plus en plus joyeux. Si le premier point critique dans cette voie se trouve être la venue fortuite de la joie passive qui nous induit de sauter à la notion commune la moins générale qui ne s'applique qu'à mon corps et un autre corps qui me convient, le deuxième point critique se positionne où cette notion commune « nous rend encore plus forts pour éviter les mauvaises rencontres et nous met en possession de notre puissance d'agir et de comprendre »⁴⁴⁶. On ne s'arrête donc pas aux rencontres par hasard joyeuses et aux notions communes les moins générales, mais on essaie de former les notions communes de plus en plus générales, « qui s'appliquent à tous les cas, même aux

⁴⁴⁴ *Cours sur Spinoza*, le 17 mars 1981, *Immortalité et éternité*. L'accent italique est fait par l'auteur de cette thèse.

⁴⁴⁵ Cf, *SPE*, p. 255-6, « Pourtant les notions communes elles-mêmes sont universelles, « plus ou moins » universelles suivant leur degré de généralité ; il faut donc penser que Spinoza n'attaque pas l'universel, mais seulement une certaine conception de l'universel abstrait ».

⁴⁴⁶ *SPE*, p. 266.

corps qui nous sont contraires »⁴⁴⁷. Si l'on n'avait pas de notion commune plus générale que celle concernant la rencontre fortuitement joyeuse, on ne pourrait jamais comprendre la tristesse, tout simplement en tant que réaction irréfléchie qui découle de la mauvaise rencontre, sans même parler d'extraire la joie active des mauvaises rencontres. Mais après avoir augmenté notre puissance d'agir et aussi celle de connaître au travers de l'essai de former la notion commune de plus en plus générale, on est en bonne position de comprendre le 'mécanisme' des mauvaises rencontres qui nous rendaient triste autrefois. C'est juste que le rapport caractéristiquement constitutif d'un corps ne convient pas, ne se compose pas avec celui de notre corps. C'est-à-dire qu'en réalité il n'y pas un seul corps qui ait la 'propriété' d'être attristant ou joyeux (pas de bien ni de mal), mais il n'y a que la compatibilité et l'incompatibilité des 'rapports' (le bon et le mauvais).

Ainsi, on se trouverait partager des points communs même avec les corps (les rapports caractéristiquement constitutifs de ces corps) qui ne nous conviennent pas du tout : en dépit de l'incompatibilité inévitable, nous sommes tous composés de parties infinies sous tel et tel rapport caractéristique ; nous occupons une certaine étendue et durée ; nous sommes tous soit en mouvement, soit en repos avec un certain degré de vitesse ou de lenteur⁴⁴⁸. Quand nous obtenons la notion commune, à propos du 'rapport' constitutif, à un niveau aussi général et universel, « là encore un sentiment de joie active en découle : *toujours une joie active suit de ce que nous comprenons* »⁴⁴⁹. Comme telle, on comprend la véritable cause intrinsèque des mauvaises rencontres et on ne se soumet plus à l'effet imposant des corps extérieurs. Précisément dans le sens pratique, quand on comprend que ce ne sont que des rencontres inévitablement (ou plutôt nécessairement) disconvenantes en raison de l'incompatibilité des rapports caractéristiquement constitutifs des corps, on se soulage par là même de la tristesse originellement irréfléchie⁴⁵⁰ : « Nous voyons que la

⁴⁴⁷ *SPE*, p. 266.

⁴⁴⁸ *SPE*, p. 271 : « on reconnaît ici les notions les plus universelles, étendue, mouvement, repos, qui sont communes à toutes choses ». Mais quelques pages après, à savoir p. 276, Deleuze dit qu'elles sont « très universelles » au lieu de « les plus universelles ».

⁴⁴⁹ *SPE*, p. 265.

⁴⁵⁰ Cf. *Éthique*, V, proposition VI : « Dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaire, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en pâtit moins ».

tristesse provenant de la perte de quelque bien s'adoucit, sitôt que l'homme qui a perdu ce bien considère qu'il n'aurait pu être conservé d'aucune manière»⁴⁵¹. On entrevoit bel et bien déjà dans cette pratique, en face des mauvaises rencontres, une acception rarement 'active' et 'positive' d'une 'nécessité' même très 'cruelle' grâce à la notion la plus commune, la connaissance de plus en plus générale, ou peut-être la plus générale⁴⁵².

Quant à cette nécessité, si l'on peut prendre une position un tout petit peu radicale, on verrait qu'elle n'est effectivement pas autre chose que l'*univocité modale* qui implique qu'il n'y a rien que ce qui est *nécessaire*, à savoir que tout ce qui est n'est que *nécessaire*. Ayant atteint à cette compréhension de l'univocité de la modalité, on ne serait pas loin de l'état sublime de l'éthique — *amor fati* : puisque tout est nécessaire, et on accepte sincèrement cette nécessité absolue, il ne peut que y avoir l'attitude entièrement positive et affirmative comme *amor fati*. Dans un sens strict, il n'y a pas de possibilité de ne pas 'aimer' ce qu'il y a, car on n'est pas du tout en dehors de ce qu'il y a pour choisir de l'aimer ou pas. '*Amor*' ici n'a donc rien d'une implication psychologique, ou sentimentale, mais ne revient qu'à une auto-confirmation absolue de l'existence (Être) expressive. N'oublions pas que, au fond, nous sommes tous l'auto-expression univoque de Dieu et dans ce cas c'est de fait l'univocité de tous les modes d'existence qui est la notion commune la plus générale. Parce que dans le sens à la fois le plus général et le plus concret, tous les corps, tous les rapports caractéristiques ou tous les modes d'existence partagent cette notion commune la plus universelle en tant qu'auto-expression immanente de Dieu. C'est-à-dire, bien qu'ils puissent être complètement différents (ou même contraires) numériquement les uns que les autres, formellement et ontologiquement ils ne sont toutefois que l'auto-expression univoque de Dieu. Cette notion d'univocité est la plus générale parce qu'elle ne se borne plus à un certain nombre des corps ou rapports, mais elle englobe tout – précisément il s'agit du rapport intrinsèquement expressif de tout ce qu'il y a sans aucune exception. Elle est aussi la plus concrète parce que

⁴⁵¹ *SPE*, p. 265, Deleuze cite Spinoza, *Éthique*, livre V, 6, scolie.

⁴⁵² *SPE*, p. 274, « les notions communes nous font comprendre la nécessité des convenances et des disconvenances entre corps ».

chaque auto-expression de Dieu ne peut pas être plus concrète que la réalité et l'actualité de chaque mode d'existence impliquée par cette notion d'univocité.

Ce qui importe le plus, l'« univocité », que l'on met provisoirement dans le cadre de la notion commune, est même plus générale que la notion de l'attribut de l'étendue et de la pensée, parce que ces deux attributs ne concernent que nous, les hommes, tandis que la notion d'univocité concerne tous les attributs au lieu de ces deux qui nous regardent seulement. Ainsi on constate comment l'univocité s'incarne en la notion commune la plus générale en tant que le rapport expressif et immanent de tous les modes d'existence, et même de tous les attributs à l'égard de Dieu. Dans ce sens, on ne peut s'empêcher de penser qu'en réalité l'idée de l'univocité dépasse catégoriquement la frontière de toutes les notions communes et comme tel franchit le deuxième genre de connaissance en nous faisant entrevoir la connaissance encore supérieure, le troisième genre.

De l'idée-affection à la notion commune la moins générale, il faut un saut en faveur de la passion fortuitement joyeuse et de ce fait la raison se substitue (ou plutôt s'ajoute) à l'imagination. Du même coup, pour encore atteindre la notion commune la plus générale, à part l'accumulation des expériences de la formation des notions communes plus ou moins générales, il faudrait sans doute aussi un saut pour que l'on puisse passer de la finitude des rencontres que l'on éprouve à l'infinitude du tout, de tout ce qu'il y a. Là, au lieu de l'imagination et de la raison, c'est l'« intuition », ou « *l'entendement intuitif* »⁴⁵³ ou la « *Science intuitive* »⁴⁵⁴, qui nous accueille, et on y entrevoit déjà presque le troisième genre de connaissance ainsi que la troisième éthique, ce que l'on élaborera plus tard.

5.2.4 Une récapitulation sur la relation entre les deux premières éthiques

Une simple comparaison s'impose entre la première éthique et la deuxième

⁴⁵³ *SPP*, p. 131.

⁴⁵⁴ Spinoza, *Éthique*, livre II, 40, scolie II.

éthique. La première éthique assume un monde composé des corps en tant que l'infinité d'ensembles infinis de parties extensives, extérieures les unes aux autres, où on ne constate passivement que les rencontres imposantes, sans en avoir aucune compréhension adéquate, ce qui concorde avec le premier genre de connaissance inadéquate du signe (affection/affect passif). Alors que la deuxième éthique, sans totalement supplanter les parties extensives, incline à comprendre le corps, non pas comme des ensembles de parties extrinsèques, ce qui reviendrait à la logique équivoque du monde, mais plutôt comme des rapports caractéristiques de mouvements et de repos, de vitesse et de lenteur, sous lesquels tous ces parties sont de fait en connexion intérieure les unes avec les autres. Ainsi, on n'est plus entièrement aveuglé par l'extériorité équivoque des corps et prisonniers de la tristesse causée par cette compréhension inadéquate du corps ou de l'individualité naïvement extensive du corps, mais on devient capable au contraire d'atteindre « la connaissance des rapports corporels, de leur composition et de leur décomposition »⁴⁵⁵, qui n'est pas autre que la notion commune en tant que le deuxième genre de connaissance.

De l'extériorité des parties séparées (*ad extra*) au rapport caractéristique à l'intérieur de la constitution du corps, on avance, des parties infinies éparses les unes et les autres, à la structure intrinsèquement constitutive, c'est-à-dire au 'rythme de l'enchaînement de figures qui composent et décomposent leurs rapports'⁴⁵⁶. Qui plus est, pendant cette 'ascension' de la compréhension inadéquate à celle qui est adéquate, l'éthique et la connaissance se déplacent de l'état marqué par l'équivocité vers celui qui sous-entend de plus en plus l'univocité. Cette évolution ascendante, bien que s'en tenant à seulement deux termes, à savoir les deux éthiques ou les deux genres de connaissance, laisse entrevoir l'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité : d'un côté, c'est l'équivocité qui s'incarne en « une relation extrinsèque » comme « la véritable rupture »⁴⁵⁷ entre l'idée-affection inadéquate du corps et la notion commune adéquate du rapport ; d'un autre côté, c'est l'univocité qui s'incarne en « une relation intrinsèque » comme « une harmonie nécessairement fondée entre les caractères de

⁴⁵⁵ *Cours sur Spinoza*, le 17 mars 1981, *Immortalité et éternité*.

⁴⁵⁶ *CC*, p. 176.

⁴⁵⁷ *SPE*, p. 269.

l'imagination et ceux de la notion commune », vu que « l'imagination saisit comme effets extérieurs des corps les uns sur les autres ce que la notion commune explique par les rapports internes constitutifs »⁴⁵⁸.

Concernant cette ambivalence entre l'univocité et l'équivocité, on peut aussi l'entrapercevoir d'une autre façon. Bien que la raison surmonte l'imagination en fournissant la notion commune adéquate, mais en même temps, d'après Deleuze et Spinoza, elle « n'arriverait pas à former des notions communes, c'est-à-dire à entrer en possession de sa puissance d'agir, si elle ne se cherchait elle-même au cours de ce premier effort qui consiste à sélectionner les passions joyeuses »⁴⁵⁹. Autrement dit, « les notions communes trouvent dans l'imagination les conditions mêmes de leur formation »⁴⁶⁰. De plus, « l'application des notions communes en général implique une curieuse harmonie entre la raison et l'imagination, entre les lois de la raison et les lois de l'imagination »⁴⁶¹. L'équivocité s'incarne dans la division de deux genres de connaissance, tandis que l'univocité est impliquée dans la 'curieuse harmonie' entre les deux.

5.2.5 Logique parallèle

La logique de cette évolution ascendante entre les deux premières éthiques (ainsi que les deux premiers genres de connaissance) se manifeste de même façon, si l'on y prend assez garde, que la logique de la transition entre les deux premières synthèses du temps que l'on a discutées dans les chapitres précédents. Comment cela s'explique-t-il ?

D'abord, chaque présent découlant de la première synthèse du temps est tout à

⁴⁵⁸ Cf. *SPP*, p. 132. Surtout quand on comprend que chez Spinoza, la connaissance, l'éthique et l'ontologie convergent l'une avec l'autre, on est en bonne position d'en parler de l'univocité et de l'équivocité. Pour un autre cas où l'ambivalence de l'équivocité et l'univocité se manifeste, cf. *SPE*, p. 272-3, « Quand Spinoza découvre que les notions communes sont nos premières idées adéquates, un 'hiatus' s'établit donc entre le premier et le second genre de connaissance », et l'hiatus ici relève bien de l'équivocité de ces deux genres, pourtant tout de suite, Deleuze dit que « ce hiatus ne doit pas nous faire oublier pourtant tout un système de 'correspondances' entre ces deux genres... », et cette correspondance implique bel et bien l'univocité à propos de ces deux genres. (L'accent italique est ajouté par l'auteur de cette thèse)

⁴⁵⁹ *SPE*, p. 273.

⁴⁶⁰ *SPE*, p. 273.

⁴⁶¹ *SPE*, p. 273-4, et p. 275, « Il n'est pas exagéré de parler ici d'une libre harmonie de l'imagination avec la raison ». (L'accent italique est mis par Deleuze)

fait en état comme ‘particule’ (ou partie) extérieure l’une à l’autre, ou dans une perspective un peu plus complexe, — tenant compte de la multiplicité de chaque présent né,⁴⁶² — comme ensemble des ‘particules’ (ou parties) extérieures les unes aux autres. En ce moment, un présent né en tant qu’effet ou signe passivement engendré ne s’explique pas par lui-même, à savoir il ne nous ‘explique’ rien de façon adéquate de lui-même, de la cause de sa naissance, car il n’est qu’un effet, qui momentanément naît et momentanément meurt, qui seulement ‘implique’ la cause inconnue de son point de vue presque ‘partiel’ ou aussi probablement ‘partial’, mais ne l’explique pas⁴⁶³. Il faudrait, selon Deleuze, de ce fait, comme il en a été question un peu plus haut, tenir compte plutôt du ‘passage’ du présent qui présuppose *a priori* un deuxième temps, — le passé pur, — et ce dernier intègre le présent dans un ‘rapport’ avec ce passé présupposé, en tant que cause intérieure constitutive. Ainsi, on voit comment le présent en tant que partie extérieure l’une à l’autre se plonge dans son rapport intérieurement constitutif avec le passé. C’est-à-dire que l’on a ainsi reproduit parallèlement la transition, *exactement dans la problématique de la synthèse du temps*, de la conception du corps en tant qu’ensemble infinis des parties à celle du rapport caractéristiquement constitutif.

De plus, pour la notion commune la moins générale qui ne s’applique qu’aux deux corps concernés dans un rencontre particulière, le pendant ou la contrepartie dans l’échiquier de la synthèse du temps renvoie au rapport entre un présent actuel et un autre présent spécifique qui est déjà passé, à savoir le rapport entre un présent comme un point culminant actuel et une section concrète du passé pur en forme figurative de cône bergsonien. Dans ce cas, ce présent commence à s’exprimer mais au sens très étroit, donc le moins général, en s’en tenant exclusivement au rapport avec telle et telle section spécifique du passé. Alors que pour la notion commune la plus générale qui ne se limite pas à tel et tel corps particulièrement concerné mais s’applique à ‘tout’, à tout ce qu’il y a, y compris même les corps (les rencontres) qui ne nous conviennent pas du tout, cela fait tout bonnement écho, dans le problème du

⁴⁶² On en a déjà parlé dans le premier chapitre.

⁴⁶³ Cf. *SPP*, p. 103-4, Voir la façon dont Spinoza emploie ‘Expliquer’ et ‘Impliquer’, ‘Développer’ et ‘Envelopper’.

temps, à la compréhension de chaque présent actuel, en tant que le passé lui-même tout entier dans son état le plus contracté⁴⁶⁴. Dans ce cas, le présent ne se confine plus dans tels et tels rapports de façons particulières avec telles et telles sections du passé, en revanche, il se rapporte intérieurement, de façon expressive et aussi la plus générale, avec tout le passé sans aucune omission ni discrimination.

En ce qui concerne l'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité, c'est aussi le même cas pour les deux synthèses du temps⁴⁶⁵ : d'une part, Deleuze dit qu'il faut un « autre » temps pour que le présent y passe et y opère, sans même mentionner une dizaine de différences qu'il a énumérées entre les deux synthèses du temps, ce qui divulgue bien l'équivocité à propos de ces deux temps ; mais d'autre part, il décèle et décrit le présent comme le passé pur dans son état le plus contracté, ce qui sous-entend tout à fait l'univocité à propos de ces deux temps.

Comme tel, le parallélisme entre la logique évolutive des deux premières éthiques, ainsi que des deux premiers genres de connaissance, et celle des deux premières synthèses du temps est décrit de manière de plus en plus détaillée et analytique. On pourrait donc s'avancer vers la troisième étape, après toutes ces analyses sur les deux premières.

5.3 Le troisième élément de l'*Éthique*, le troisième genre de connaissance et la troisième synthèse du temps

5.3.1 Pourquoi faut-il la troisième *Éthique* ?

Mais pourquoi faut-il toujours une troisième étape ? La première éthique est certes marquée par les passions, mais tout de même hasardeusement bénéficiaire d'un peu de joie passive ; la deuxième éthique devient néanmoins susceptible de joie active. Le premier genre de connaissance ne s'en tient qu'à l'effet (affection/affect) en tant

⁴⁶⁴ Deleuze, *DR*, p. 112 : « Dans l'autre cas, le présent désigne le degré le plus contracté d'un passé tout entier, qui est en soi comme totalité coexistant ».

⁴⁶⁵ Pour une élaboration plus détaillée dans la problématique de la synthèse du temps, on peut se rapporter à la fin du deuxième chapitre.

que l'idée inadéquate, certes, mais le deuxième genre de connaissance relève déjà bel et bien de l'idée adéquate et des notions communes, de plus en plus générales ou universelles. Si la première étape est toujours envahie par la conception du corps comme composé des ensembles infinis des parties extensives extérieures les unes aux autres, la deuxième étape s'y substitue déjà, avec la conception du rapport caractéristiquement constitutif, de manière intrinsèque, à l'égard du corps. Il semble que l'éthique et la connaissance dans la deuxième étape aient subi une évolution marquante et un développement significatif. S'il faut toujours escompter une troisième étape, la troisième éthique et le troisième genre de connaissance, quelle serait l'insuffisance de la deuxième éthique : y-a-t il autre chose que la joie active, encore meilleur, à attendre ? Y-a-t il toujours quelque chose d'inadéquat même dans l'idée adéquate, en tant que notion commune de plus en plus générale?

Un détour à l'égard de la problématique propre à la synthèse du temps pourrait nous aider : qu'est-ce que Deleuze implique comme l'insuffisance ou l'imperfection de la deuxième synthèse du passé pur, lorsqu'il compte justifier un troisième temps, la synthèse du futur, à savoir celle de l'éternel retour ? La seconde synthèse du temps, en tant que « fondement, en-soi, noumène, Idée », « est encore relative à la représentation qu'elle fonde »⁴⁶⁶, à savoir le présent découlant de la première synthèse du temps. « Elle est irréductible au présent, supérieure à la représentation ; et pourtant elle ne fait que rendre circulaire ou infinie la représentation des présents. C'est l'insuffisance du fondement, d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et se prouver par eux »⁴⁶⁷. Ce n'est pas la peine de revenir de manière détaillée encore une fois sur le problème de la seconde synthèse que nous avons déjà bien élucidé auparavant — en bref elle est insuffisante par rapport à la troisième synthèse, tout simplement parce qu'elle est inévitablement liée toujours au premier temps, comme le présent actualisé, ce qui la rend comme telle encore envahie par ce à quoi elle est censée se soustraire. Il faut donc dans ce cas encore un 'autre' temps qui dénonce nettement et définitivement cette liaison maudite. Si notre

⁴⁶⁶ DR, p. 119.

⁴⁶⁷ DR, p. 119.

hypothèse du parallélisme entre la problématique de la synthèse du temps et celle des trois éthiques, ainsi que celle des trois genres de connaissance tient toujours, l'insuffisance de la seconde étape résiderait sans doute dans son divorce pas assez définitif avec les éléments de la première étape.

C'est exactement le cas pour la notion commune. « Les notions communes ou les rapports (caractéristiques) qui me caractérisent concernent encore les parties extensives de mon corps »⁴⁶⁸. C'est-à-dire que le deuxième genre de connaissance se repère toujours par rapport au premier genre de connaissance parce que la notion commune, bien que se définissant en tant que rapport constitutif, renvoie toujours au rapport des parties étendues. Même s'il s'agit du rapport interne constitutif, ce rapport est néanmoins toujours ce qui connecte les parties extensives ; même s'il s'agit du rapport de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, mais c'est de toutes les manières les parties extensives qui sont en état de mouvement ou de repos et qui comportent un certain degré de vitesse ou de lenteur. « *Les notions s'appliquent aux modes existants particuliers, et n'ont pas de sens indépendamment de cette application* »⁴⁶⁹. Ainsi la conception du rapport interne n'a pas vraiment surmonté celle du corps extensivement composé des parties étendues, celle-là ne supprime pas celui-ci mais seulement s'y ajoute. Cela veut aussi dire que même si la notion commune relève déjà d'une connaissance adéquate concernant la 'cause' en tant que rapport constitutif, il s'agit toutefois encore de la cause qui se définit au contraire en dépendant de l' 'effet', à savoir les affections corporelles des parties extensives, car la notion commune s'applique toujours à des choses qui peuvent être imaginées, qui laissent les images ou traces en tant qu'effets les unes sur les autres. Qui plus est, la notion commune est de ce fait toujours contaminée par l'équivocité : la tendance de la notion commune d'intérioriser les parties externes dans le rapport constitutif, et de se rendre de plus en plus univoque, s'imprègne toujours de la présupposition, – de l'existence de ces parties externes –, qui est en revanche bien marquée par l'équivocité.

⁴⁶⁸ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

⁴⁶⁹ *SPE*, p. 270.

En ce qui concerne la joie active, dans le domaine de l'éthique, le cas est identique. Pourquoi ? Parce que, « si active qu'elles soient, les joies découlant des notions ne sont pas séparables de joies passives ou de données de l'imagination qui, d'abord, ont augmenté notre puissance d'agir et nous ont servi de causes occasionnelles »⁴⁷⁰. Paradoxalement, cela veut dire qu'aussi longtemps que l'on dit toujours '*joie active*', cette joie active en question ne peut pas être vraiment et purement '*active*', parce que le sens d'être actif de cette joie s'est donné inévitablement à travers son rapport relatif, au sens d'être passif de la joie passive, sinon, s'il n'y avait pas de joie passive, on ne saurait jamais ce que veut dire la joie active — cela ne ferait pas non plus de sens de dire '*actif*'. Autrement dit, la '*véritable*' joie, la joie '*pure*' n'intervient nullement, même dans la dimension actif/passif : elle n'est pas seulement exempte de passions, même s'il s'agit de passion joyeuse, et de la joie active qui présuppose la passion joyeuse, mais aussi, et surtout dans un sens plus radical, exempte de cette dimension même d'être actif ou passif. C'est précisément comme Dieu qui lui-même est exempt de passion : « il n'éprouve aucune joie passive, ni même aucune joie active du genre de celle qui supposent une joie passive »⁴⁷¹. Dieu n'éprouve de fait que la joie '*pure*', sans disposer un tant soit peu de temps, sauf le présent instantanément né, pour '*juger*' si elle est passive ou active ou n'importe quoi d'autre, parce que pour Dieu, il n'y a que le '*présent*' (du point de vue du présentisme) et tout est donc purement immédiat, même simultanément. Ainsi pour lui (Dieu) il n'y a que la joie pure qui est sans cesse immédiatement née. À cet égard, je préfère aller même jusqu'à dire qu'en ce moment, lorsqu'il n'y a que la joie pure, — tout est la joie pure, — cela ne fait nullement sens de dire si c'est la '*joie*' ou pas, parce que si tout n'est pas en dehors de quelque chose, la dénomination ou le baptême de cette chose n'a pas de sens. C'est-à-dire le Dieu spinozien ne baptise pas, ce qui serait pour lui à la fois inutile et insignifiant. Ici c'est la '*pureté*' totale et absolue qui dépasse la dimension même de l'opposition entre joie et non joie, c'est pourquoi

⁴⁷⁰ *SPE*, p. 276-7.

⁴⁷¹ *SPE*, p. 277.

Spinoza fait recours à une autre notion, celle de ‘Béatitude’⁴⁷², pour distinguer l’état absolument pur et auto-suffisant de cette troisième éthique : « ce ne sont plus des joies qui augmentent notre puissance d’agir, ni même des joies qui supposent encore une telle augmentation, ce sont des joies qui dérivent absolument de notre essence, telle qu’elle est en Dieu et est conçue par Dieu »⁴⁷³.

Au travers du détour à la problématique de la synthèse du temps, on a inféré parallèlement la nécessité de la troisième étape par rapport aux deux premières étapes, juste comme celle de la troisième synthèse par rapport aux deux premières synthèses. Dans les paragraphes suivants, on va encore approfondir cette troisième étape, le troisième genre de connaissance et la troisième éthique, de plusieurs autres points de vue, pourtant, mis à part tout cela, je voudrais proposer en ce moment d’envisager qu’en fait il y a bien l’intérêt presque inévitable de la ‘vérité’ dans cette recherche de la connaissance et l’élément de l’éthique de niveau de plus en plus haut. Très simplement dit : pourquoi faut-il la troisième étape, parce que les deux premières ne sont pas suffisamment ‘vraies’ : l’effet (signe), se revendiquant comme la cause, relève tout simplement d’une illusion ignorant ; la notion commune, s’entremêlant toujours avec cet effet, ne revient pas à la véritable cause.

En réalité, je suis très consciente ici du fait que dans la recherche sur la philosophie de Deleuze, y compris Deleuze lui-même, on a tendance à croire que le concept de la vérité n’a guère importance et doit être mis en question, et après on peut ainsi s’en passer. Mais d’après moi, dans cette problématique de la vie éthique, surtout quand il s’agit de l’alternative entre l’effet et la cause, entre l’illusion et la non illusion (réalité), entre l’idée inadéquate et l’idée adéquate, entre ce qui est intermédiaire et ce qui est totalement immédiat, la préférence pour des causes, la non-illusion, l’idée adéquate, et l’immédiateté, etc., tout cela converge et implique de façon inévitable un genre de conception particulière de la réalité ou de la vérité. Bien sûr, il ne s’agit pas de la vérité qui, au sens classique, se fonde sur la théorie de la correspondance ou de la cohérence, ou celle d’autres théories dans le discours de

⁴⁷² *SPE*, p. 287, « ... les joies qui suivent des idées du troisième genre sont les seules à mériter le nom de *béatitude* ».

⁴⁷³ *SPE*, p. 287 et *Éthique*, V, 33, scolie.

l'ontologie et de la métaphysique traditionnelles ; si j'ose le dire, provisoirement, juste pour clarifier cette distinction deleuzienne, il s'agit plutôt d'une vérité, de la vie immédiate, immanente, qui revient au processus génétique inépuisable de la vie.

Pour les spécialistes de Deleuze qui n'acceptent pas cette conception de la réalité ou de la vérité, on peut y substituer la non-confusion, la non-illusion, l'immédiateté, l'immanence, ou même le devenir, etc. Dans la problématique deleuzienne, cela ne change pas ni la préférence pour ni l'accent sur ce côté que je stratégiquement nomme la 'vérité'. C'est de fait précisément en considérant l'accent mis sur cette réalité ou cette vérité très particulière de la vie, cette immanence absolue, cette immédiateté la plus exigeante, que je choisis d'examiner la structure du concept de temps chez Deleuze pour examiner s'il parvient tout à fait à nous fournir ou au moins à impliquer une éthique immanente, qui peut bien se tenir et qui peut surmonter l'éthique ou la morale transcendante.

La préférence pour, en mes propres termes, cette conception particulière de la vérité, se rapporte de toute façon à la méthode connue de Deleuze : commencer toujours « au milieu ». Cette méthode de commencer « au milieu » n'est pas autre chose que l'insistance sur l'immédiateté par rapport à l'intermédiarité, sur l'immanence par rapport à la transcendance, sur le processus dynamique de la vie par rapport aux forces illusives à l'extérieur de la vie (qui s'imposent sur la vie et pour autant nient la vie). Ainsi, on pourrait comprendre cette ascension déployée en trois étapes pas seulement comme la recherche ou la réalisation d'une vie éthiquement de plus en plus préférable, mais aussi comme un processus de la recherche ou de la réalisation de la vérité en tant que l'immédiateté absolue, l'immanence pure. C'est exactement à quoi sert la connaissance de plus en plus adéquate, à ceci près que je propose aussi de comprendre cette 'adéquation' comme un critère particulier de notre nouvelle conception de la vérité.

5.3.2 Qu'en est-il vraiment de la troisième étape ? Que sont le troisième genre de connaissance et la troisième *Éthique* ?

Bien que la seconde éthique et le second genre de connaissance se soient détachés de leurs premières contreparties, toutefois, au lieu d'atteindre la pureté absolue de Dieu, ils partagent par définition encore une partie indispensable de la présupposition de leurs premières contreparties, ce qui leur ferait (à l'inverse) pour autant garder toujours l'insuffisance et l'imperfection de celles-là. De ce fait, cela — l'arrivée à la deuxième étape — ne compte pas vraiment pour un déplacement ou une évolution suffisante et adéquate, en revanche, il faudrait un vrai « saut » pour en sortir 'réellement' et ensuite atteindre l'état le plus pur et le plus parfait. Car si ce « saut » n'était pas véritable mais seulement une continuation qui se pique d'être discontinue, on serait toujours plus ou moins infiltré par les passions, les idées inadéquates, les effets imposés sur nous, en somme, infiltré par toute l'imperfection, la petitesse et la médiocrité existentielles. Selon Spinoza, outre ces deux genres de connaissance, il y en a bien un troisième qu'il propose d'appeler « *Science intuitive* »⁴⁷⁴, qui correspond bien à une troisième *Éthique*, d'après Deleuze, « représentée par le livre V, incarnée dans le livre V, ou du moins dans une grande partie du livre V », dont l'élément concerné ne sont plus les signes (affection/affect), ni les notions communes ou les concepts, « mais les Essences ou Singularités, les Percepts »⁴⁷⁵.

Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Le 'signe' présuppose un monde rempli des rencontres hasardeuses des corps extérieurs les uns aux autres qui laissent des signes (traces ou images) sur nos corps en tant que preuve de notre connaissance inadéquate enfermée dans le cadre de l'effet de ces rencontres — voilà la première étape. La 'notion commune', dans une perspective plus avancée, explique ces rencontres, non pas avec la logique extrinsèque des ensembles infinis des parties qui composent les corps, mais avec la logique intrinsèque des rapports caractéristiquement constitutifs, à savoir la consonance et la dissonance, la convenance et la disconvenance de ces

⁴⁷⁴ Spinoza, *Éthique*, II, 40, scolie II

⁴⁷⁵ CC, p. 183.

rapports, ce qui relève bien de la connaissance adéquate cette fois-ci – voilà la seconde étape. Alors que serait la troisième ? Selon Deleuze, la seule manière de comprendre cette troisième étape est de saisir que, « au-delà de l'ordre des rencontres et des mélanges, il y a cet autre stade des notions qui renvoie aux rapports caractéristiques, mais au-delà des rapports caractéristiques, il y a encore le monde des essences singulières »⁴⁷⁶. Toutefois, d'après moi, ce n'est en effet toujours pas assez clair car cela n'est qu'une assertion à propos des essences et cela ne répond pas ces questions : 'Pourquoi faut-il encore, outre les rapports, les essences ?' et 'Pourquoi ces essences sont-elles singulières ?'

5.3.3 Cadre ontologique avec opération déductive et cadre de la connaissance et de l'éthique avec opération abductive

Pour comprendre tout cela, il nous faut maintenant tenir compte à nouveau du panorama complet de l'*Éthique*. Dans le livre I, le cadre, ou plutôt le triangle ontologique de la *substance*, de l'*attribut* et du *mode d'existence* se déploie de façon 'déductive'⁴⁷⁷, suivant la méthode géométrique euclidienne, à savoir que l'on commence tout d'abord avec la substance, et après, en vertu de la définition de la substance on déduit de façon analytique (géométrique) les attributs qui en expriment les essences, et ensuite, on déduit, en vertu de la définition de la substance et celle de l'attribut, les modes au travers de quoi les attributs s'expriment. Tandis que dans les livres suivants où les trois genres de connaissance, ainsi que les trois états éthiques sont concernés, le processus du déploiement ne suit plus seulement la logique 'déductive' (la méthode géométrique euclidienne), mais, d'après moi, ce processus suit bien aussi et surtout la logique 'abductive' (c'est-à-dire l'inférence non logique au sens classique). On commence, dans ce cas, avec les modes d'existence (les êtres, dans l'empirique) en tant que corps composés des particules extérieures les unes aux autres, d'où on infère de façon abductive, à l'occasion des passions joyeuses, les

⁴⁷⁶ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978. *L'affect et l'idée*.

⁴⁷⁷ *CC*, p. 180 : « C'est un système discursif, et déductif ».

notions communes en tant que rapports caractéristiquement constitutifs à l'égard des corps, et après, encore à l'occasion de beaucoup de rencontres dans l'empirique, on obtient peu à peu même tous les attributs qui nous regardent, c'est-à-dire 'étendue' et 'pensée', comme les notions communes de plus en plus générales.

Avant de continuer notre analyse qui porte sur la justification de la nécessité de l'existence d'un troisième genre de connaissance et une troisième *Éthique*, on doit régler un problème logique concernant la nature de cette inférence, qui nous fournit la notion commune à partir du 'signe' (l'effet/l'idée-affection) : pourquoi elle est 'abductive' ? D'abord, elle n'est pas 'déductive', parce que la notion commune en tant que rapport constitutif ne préexiste pas du tout, de façon analytique, dans la définition du signe. Si la notion commune est déjà prédéfinie dans la définition du signe, d'où vient le besoin de la former de nouveau pendant la seconde étape ? De plus, cette inférence n'est pas 'inductive', parce que l'induction exige 'tous les cas' pertinents pour arriver à une synthèse complète, une conclusion parfaite grâce à et garantie par la totalité des cas, tandis qu'à propos de cette inférence en question, il ne s'agit que d'un 'seul' cas concret et particulier, à savoir une rencontre fortuitement convenante (pour nous), qui engendre comme telle la passion joyeuse, ce au travers de quoi on infère la première notion commune. Comme telle, cette inférence revient à une synthèse incomplète (de fait pas du tout complète), qui ne concerne qu'un seul cas et qui nous fournit ainsi une hypothèse ou une explication en tant qu'une notion commune capable d'expliquer de façon satisfaisante ce qui se passe pendant cette rencontre particulière. D'ailleurs, comme Peirce l'a dit, « l'abduction est le processus de former des hypothèses explicatives et c'est la seule opération logique qui introduit n'importe quelle idée nouvelle (*any new idea*) »⁴⁷⁸, et la notion commune ici est juste une nouvelle conception (idée) par rapport au monde, rempli des effets des affections passives, où cette notion commune n'existait pas. Cette inférence qui nous donne la notion commune est donc tout à fait 'abductive'.

Qui plus est, le processus, ou plus précisément l'apprentissage, — ce au travers

⁴⁷⁸ Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne et Paul Weiss, Cambridge, Massachusetts, the Belknap Press of Harvard University Press, 1965, tome 5. p. 172.

de quoi on obtient les notions communes de plus en plus générales, à savoir les attributs, — est aussi rempli par des inférences abductives, en terme bref les abductions, parce que l'on n'a pas à éprouver 'la totalité des cas' ('induction') pour y arriver, sans même parler de l'impossibilité d'éprouver la totalité des cas, et c'est toujours au travers d'un nombre fini des cas, dans l'empirique, que l'on parvient à des nouvelles idées de plus en plus générales, de plus en plus explicatives, de manière de plus en plus satisfaisante. D'ailleurs, pour arriver au troisième genre de connaissance, ces notions communes, à leur tour servent cette fois-ci elles-mêmes de « cause occasionnelle »⁴⁷⁹ (cas particulier), juste comme ce que servent les passions joyeuses pour les notions communes. Tout cela correspond tout à fait au caractère de l'inférence abductive.

Évidemment, on a adopté encore une fois, après la discussion similaire sur les synthèses du temps que nous avons déjà menée, cette division peircienne de la logique de toutes les inférences possibles de la science, pour élucider le caractère des arguments principaux de Deleuze. Mais pourquoi ai-je adopté cette opposition tranchée entre 'déduction' et 'abduction' ? C'est pour faire remarquer, à nouveau, la 'méthode' (Deleuze préfère sans doute le mot 'manière') particulière de Deleuze, à savoir 'commencer au milieu' qui tient énormément à l'empirique le plus immédiat, ce qui revient à ce que l'on a discuté, dans les chapitres précédents, comme 'empirisme supérieur' de Deleuze. Manifestement, la 'déduction' ne concerne pas la méthode de 'commencer au milieu', au contraire, elle n'a pas besoin de ce qui est empirique et elle s'opère en vertu des principes et définitions bien faites et donc elle commence par le début. Alors que l' 'abduction' touche bel et bien l'empirique et c'est souvent en tenant compte de l'empirique de plus en plus immédiat (qui nous regarde de façon de plus en plus immédiate), que l'on arrive à faire notre apprentissage au travers d'inférences abductives et obtenir du même coup telle et telle nouvelle hypothèse, explication ou idée concernée.

En réalité, du point de vue même du sens commun, il n'est pas difficile de

⁴⁷⁹ *SPE*, p. 287, « Mais, ici, ce qui nous sert de cause occasionnelle, ce sont les notions communes elles-mêmes, donc quelque chose d'adéquat et d'actif ».

comprendre pourquoi le déroulement du cadre de la connaissance et de l'éthique opère plutôt par l'inférence abductive que par l'inférence déductive, qui s'incarne dans le déploiement du cadre de l'ontologie dans l'*Éthique*. Pour la connaissance, c'est toujours à travers tel et tel apprentissage de plus en plus avancé que l'on obtient la connaissance de plus en plus adéquate et parfaite, et ce processus de l'avancement de la connaissance ne peut pas se réaliser ni de façon inductive, ni de façon déductive. Parce que si c'est inductif, ce qui exigerait inconditionnellement une collection infinie de cas, on n'aurait jamais, d'un point de vue fini, la moindre connaissance adéquate à la hauteur de cette 'totalité' ; si c'est déductif, ce qui présupposerait que l'on a depuis le début déjà la connaissance adéquate et parfaite d'après des principes et définitions préalablement bien faits, de ce fait, d'où viendrait la nécessité d'apprendre pour former de nouveau quelque chose qui préexiste déjà ? Sans même parler que personne est né muni de toutes les connaissances, si l'on n'accepte pas la réminiscence platonicienne. Pour l'éthique, c'est presque le même cas. C'est toujours à travers tel et tel apprentissage de plus en plus actif que l'on atteint finalement la joie la plus pure, à savoir la Béatitude. Ce processus, — qui commence avec la tristesse et la joie passive, et ensuite, *via* la joie active, arrive finalement à la Béatitude, — est en effet un processus qui fournit sans cesse des nouvelles idées comme les notions communes de plus en plus générales, ce qui ne peut que relever du processus de l'abduction. Car la déduction ne donne pas vraiment de nouvelles idées et l'induction exige toujours que l'on agrège d'autres cas. N'oublions pas que chez Spinoza les genres de connaissance reviennent aux manières d'être, de vivre, ce qui implique que l'opération de l'avancement de l'éthique et celui de la connaissance partagent la même logique, et cette logique est ici, d'après notre argument, abductive.

En bref, la déduction opère *via* les démonstrations qui ne nous donnent pas de nouvelles connaissances, alors que l'apprentissage revient à tel et tel processus, qui ne peut qu'opérer de façon 'abductive', et ce au travers de quoi on obtient peu à peu les nouvelles idées, conceptions et connaissances. Effectivement, tant que c'est l'apprentissage, aussi longtemps que c'est pour apprendre quelque chose de nouveau, des nouvelles idées que l'on n'avait pas auparavant, l'apprentissage doit entraîner

nécessairement des inférences abductives. Qui plus est, c'est juste après lui, après qu'on ait appris quelque chose, après qu'on ait obtenu des idées et des connaissances, que l'on devient capable de faire un peu des démonstrations, des déductions. Par exemple, l'*Éthique*, au moins une grande partie de l'*Éthique*, est écrite par Spinoza de façon 'déductive' (géométrique), c'est-à-dire qu'avant l'écriture de l'*Éthique*, Spinoza devait avoir déjà achevé son apprentissage et il avait déjà obtenu des connaissances qu'il n'avait pas auparavant, et c'est juste après son apprentissage que les déductions concernées sont pour autant possibles. En d'autres termes, Spinoza avait tout d'abord lui-même, *via* son apprentissage (abduction), atteint le troisième genre de connaissance et la troisième '*Éthique*' et après il nous les a démontrés de manière déductive dans ce livre. C'est-à-dire Spinoza a déduit ce qu'il a appris *via* l'abduction. En réalité, presque tous les œuvres philosophiques, au sens classique, sont écrites de cette façon : plus ou moins sous forme déductive, démonstrative, les philosophes déploient ce qu'ils ont appris dans leurs 'milieux empiriques' *via* les inférences abductives⁴⁸⁰. C'est aussi dans ce sens que l'on comprend la notion du 'personnage conceptuel'⁴⁸¹ créée par Deleuze : par exemple, Spinoza est un personnage conceptuel, qui n'est pas seulement marqué par ses déductions conceptuelles caractéristiquement philosophiques dans son écriture, ici il s'agit de l'*Éthique*, mais aussi et surtout marqué par son apprentissage 'abductif' dans le 'théâtre' personnellement empirique, toujours 'au milieu', 'à son milieu personnel'. La déduction n'est jamais 'au milieu' ; c'est l'abduction qui est toujours 'au milieu'. Dans ce sens exact, on est tout à fait en bonne position de regarder l'abduction de chaque personnage conceptuel comme sa propre manière de former son propre plan d'immanence ou plan de consistance. La 'Gravité' pour Newton est dans une certaine mesure juste comme le *Cogito* pour Descartes : la façon dont Newton arrive à l'idée de gravité est justement la façon dont il réalise son inférence abductive concernée ; la façon dont Descartes arrive à l'idée de *cogito* est justement la façon dont il réalise

⁴⁸⁰ Deleuze dit que presque toute la philosophie est écrite en notions communes, à savoir de manière 'déductive', « en commençant par les plus générales et en développant sans cesse leurs conséquences » (CC, p. 180). Certes, mais le processus *via* quoi on arrive à obtenir des notions communes ne s'opère pas suivant la logique déductive, mais au contraire, suivant la logique 'abductive'.

⁴⁸¹ Cf. *QLP*, chapitre III, *Les personnages conceptuels*.

cette inférence abductive. Leurs abductions les caractérisent ainsi comme les personnages conceptuels différents l'un que l'autre. Cela explique aussi pourquoi Deleuze a mis l'accent sur le rôle très particulier des scolies dans l'*Éthique* par rapport à celui des principes, des propositions et des démonstrations⁴⁸² : ceux-ci reviennent à la déduction alors que celui-là revient plutôt à l'abduction. Parce que, c'est plutôt au travers des scolies que l'on entrevoit des caractéristiques vivantes de notre personnage conceptuel, à savoir Spinoza. D'après moi, l'apprentissage (abduction) implique nécessairement l'empirique, car on apprend toujours 'au milieu', tandis que la déduction n'implique nulle expérience, et elle opère purement *via* des principes, des axiomes et des démonstrations. En somme, l'apprentissage ne peut qu'opérer de façon abductive : si elle doit fonctionner à travers l'induction, qui exige une totalité des cas, on n'apprendrait rien de manière justifiée ; si elle doit opérer par la déduction, qui n'impliquerait nullement l'empirique, on n'aura rien à apprendre.

Après cette élucidation logique un peu longue, on reprend la piste de notre analyse : par le truchement d'inférences abductives, on obtient, à la seconde étape de notre apprentissage, les notions communes probablement les plus générales comme des attributs. Mais, là encore, les attributs ne sont pas vraiment la fin ni le sommet de notre apprentissage (voie) qui progresse par la logique abductive, surtout si on considère parallèlement le cadre ontologique composé de la substance, de l'attribut et du mode d'existence. À mon avis, cette structure ontologique joue un rôle de repère pour le cadre des trois étapes à propos de la connaissance et l'éthique, ce qui confirme bien la concordance entre l'ontologie, la connaissance et l'éthique chez Spinoza. De ce fait, si on corrèle respectivement le 'signe' comme corps en 'état d'effet' avec le 'mode d'existence' et le 'rapport' comme notion commune avec l'attribut, apparemment dans le déploiement du cadre éthique et celui de la connaissance en vertu d'une logique abductive, à part le mode ('signe/corps') et l'attribut ('rapport'), il manquerait encore un troisième ordre qui se corrèle avec la substance. Ce troisième

⁴⁸² Cf. CC, p. 181, « Ce sont les « scolies », qui s'insèrent pourtant dans la chaîne démonstrative, mais dont le lecteur s'aperçoit vite qu'ils ont un tout autre ton. C'est un autre style, presque une autre langue. Ils opèrent dans l'ombre, s'efforcent de démêler ce qui nous empêche d'accéder aux notions communes et ce qui nous le permet au contraire, ce qui diminue et ce qui augmente notre puissance, les tristes signes de notre servitude et les signes joyeux de nos libérations ».

ordre est, sans aucun doute, juste ce que l'on vient de mentionner : celui des essences singulières. Celles-ci correspondent parfaitement à la substance dont les attributs constituent les essences. C'est-à-dire, en faisant référence au cadre ontologique, on constate que le 'rapport/notion commune', qui correspond à l'attribut, n'est pas tout à fait la véritable fin ou le sommet de notre apprentissage 'abductif', ni une compréhension vraiment 'satisfaisante' et 'adéquate' du monde, de la substance : les corps se composent et se définissent en fonction des rapports caractéristiques, juste comme les modes d'existence impliquent les attributs, mais ces rapports mêmes devraient exprimer ou impliquer encore les essences de la substance, qui est à la fois le point de départ de la séquence déductive relative au cadre ontologique et le point final de la séquence abductive relative au cadre de la connaissance ainsi que celui de l'éthique. Les notions communes « sont seulement celles de propriétés communes à notre corps et à des corps extérieurs », mais « elles ne constituent nullement une idée adéquate de *nous-mêmes*, ni une idée adéquate d'une *autre chose* », à savoir « elles s'expliquent par notre essence, mais ne constituent pas elles-mêmes une idée de cette essence »⁴⁸³. C'est exactement comme tel que, logiquement et structurellement, il doit y avoir encore le troisième genre de connaissance, celui des essences qui sont exprimées par ces rapports mais ne les sont pas vraiment⁴⁸⁴, exactement comme les attributs constituent les essences de la substance mais ne sont pas exactement les essences. Avec ce genre de connaissance, « nous formons des idées adéquates de nous-mêmes et des autres choses telles qu'elles sont en Dieu et sont conçues par Dieu »⁴⁸⁵. Du même coup, il doit y avoir, selon la concordance entre l'ontologie, la connaissance et l'éthique, un troisième état de l'éthique qui correspond structurellement à la substance, et ce serait justement ce que l'on a mentionné plus haut, la 'Béatitude', qui dépasse encore la joie active découlant de notions communes⁴⁸⁶. De ce fait, on peut proposer le schéma suivant :

⁴⁸³ *SPE*, p. 285.

⁴⁸⁴ *SPE*, p. 290 : « Il est vrai qu'une essence s'exprime dans un rapport, mais elle ne se confond pas avec ce rapport ».

⁴⁸⁵ *SPE*, p. 285.

⁴⁸⁶ Sachons que ce n'est que notre inférence rétrospective, tandis que pendant l'apprentissage au milieu, nous ne pouvons jamais prévoir la prochaine étape, qu'elle concerne la connaissance ou l'éthique.

La concordance entre le cadre de l'ontologie, celui de la connaissance et celui de l'éthique

Cadre de l'ontologie	Cadre de la connaissance	Cadre de l'éthique
mode d'existence	effet/signe/idée-affection	tristesse et joie passive
attribut	rapport constitutif/notion commune	joie active
substance	essences singulières	béatitude

5.3.4 « L'Être est univoque », « l'amor fati » et « l'éternel retour »

Mais qu'est-ce qu'exactly cette essence exprimée par tel et tel rapport constitutif ? D'après Deleuze, c'est tout simplement « un degré de puissance »⁴⁸⁷, à savoir le pouvoir d'être affecté et d'affecter. C'est-à-dire que les rapports qui me caractérisent correspondent à mon essence comme un degré de puissance qui est le mien. Ce degré de puissance relève de ce fait de mes « seuils intensifs » : « entre le plus bas et le plus haut, entre ma naissance et ma mort, ce sont mes seuils intensifs »⁴⁸⁸, qui me définissent exclusivement au sens vital. Si on se souvient toujours de l'opposition, élaborée dans le troisième chapitre sur la troisième synthèse du temps, entre le mouvement/temps 'cardinal' et celui qui est 'ordinal', le « degré » intensif ici de ma puissance vitale ne tombe donc pas dans aucun ordre 'cardinal', il est plutôt 'ordinal', en tant que singularité purement expressive de mon pouvoir d'être affecté et d'affecter. Mon essence, ainsi que toutes les autres essences, sont de ce fait bel et bien singulières, comme on vient de le voir à propos de signification de 'ordinal'. Ainsi la troisième étape concernant l'essence singulière en tant que degré de puissance fait sens en complétant la voie 'abductive' de la connaissance ainsi que de l'éthique : après avoir dépassé la première compréhension du monde comme composé de corps extérieurs les uns aux autres, on atteint la seconde vision du monde comme composé ou exprimé par des rapports caractéristiques, mais en dépassant encore cette dernière, on arriverait à la troisième vision du monde, celle des 'forces', de la 'volonté de puissance', où les essences reviennent aux différents degrés de puissance, aux

⁴⁸⁷ Cf. *Cours sur Spinoza*, le 17 mars 1981, *Immortalité et éternité*, et *SPE*, p. 290, « L'essence en elle-même est un degré de puissance ou d'intensité, une partie intensive ».

⁴⁸⁸ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

différents pouvoirs d'être affecté et d'affecter, ou en termes spinoziens, aux différentes puissances d'expression. Cet avancement 'abductif', aussi bien pour l'apprentissage de la connaissance que pour celui de l'éthique, complété finalement par l'élément comme Essence Singulière, s'accorde parfaitement avec le déroulement 'déductif' du cadre de l'ontologie, seulement en sens inverse : la définition de la substance est le point de départ du déroulement 'déductif' du cadre de l'ontologie, alors que dans le déroulement 'abductif' du cadre de la connaissance et celui de l'éthique, elle devient le point final.

Pourtant, comme telle, la troisième étape n'est que déployée formellement et même symboliquement comme le dernier terme de cette structure ternaire, car on ne sait pas encore quelle connaissance exacte est possible à cette étape et quel état précis de l'éthique y est impliqué.

À mon avis, le troisième genre de connaissance renvoie à l'idée purement expressive. Que veut dire 'purement expressive' ? Elle l'est par rapport aux deux premiers genres. Le premier genre de connaissance, comme idée inadéquate enfermée par l'effet, n'enveloppe que la cause des affections/affects mais ne l'explique pas du tout. Dans ce sens exact, il n'est pas expressif. Alors que le deuxième genre de connaissance, relevant de l'idée adéquate à propos du rapport constitutif, explique bien la cause comme 'convenance' et 'disconvenance', mais ce n'est pas vraiment une cause autosuffisante, parce qu'elle dépend à l'inverse toujours de l'effet pour se justifier et elle s'applique toujours aux choses qui peuvent être imaginées. Précisément dit, la notion commune découle d'un genre d'effet comme passion joyeuse et elle s'applique aux 'images' (signes) comme effet laissé sur nous, ce qui la rend encore une expression insuffisante et relative, quoiqu'elle compte déjà pour l'idée adéquate. Toutefois, le troisième genre de connaissance, au lieu de s'en tenir toujours au monde suivant la logique extrinsèque ou la logique soi-disant intrinsèque, qui partage néanmoins la présupposition de la composition extensive (étendue) des corps, se soustrait bien à tout cela et prend simplement l'intensité pure, à savoir 'degré de puissance' comme essence singulière. C'est tout en ayant pleine possession de notre essence, en tant qu'intensité pure, que l'on parvient à la connaissance

purement expressive : le degré de puissance s'explique 'directement' et 'immédiatement' comme la cause autosuffisante. Ici, par 'exprimer', 'expliquer', 'expression' ou 'expressif', on n'entend nullement le sens sémantique, — signifiant et signifié, — ni le sens représentatif, qui impliquerait plus ou moins une relation extrinsèque (transcendante) entre ce qui exprime et ce qui est exprimé (*explanantia* et *explananda*). En revanche, par ce concept extraordinairement riche d'*expression* spinozienne, se greffant, *via* la main de Deleuze, sur le concept également transformé par Deleuze, à savoir *éternel retour*, on entend de fait l'expression 'immanente et univoque' de Dieu⁴⁸⁹, de la substance, de l'éternel retour que l'on a discuté dans les chapitres précédents. Autrement dit, si une idée n'est pas expressive, ou si elle ne s'explique pas de façon suffisante, ce doit être parce qu'elle n'est pas encore assez immanente et univoque et dans ce cas elle implique toujours plus ou moins une vision du monde transcendante et équivoque.

Tout cela fait sens. Quand on dit que l'idée-affection/affect n'est pas expressive, en apparence, c'est parce qu'elle est ignorante de sa cause efficiente (*causa fiendi*), mais en effet, sur le fond, c'est parce qu'elle est ignorante de la cause 'immanente et univoque'. Autrement dit, même si on arrive à voir cette cause efficiente en tant que rapport constitutif, on reste toujours avec la présupposition équivoque de la composition du corps, à savoir l'ensemble infini des particules infinies extérieures les unes aux autres ; de ce fait, on ne surmonte pas vraiment la vision équivoque du monde et on n'atteint pas l'expressivité pure (immanente et univoque). Cela nous explique, une fois de plus, pourquoi même la notion commune la plus générale ou universelle ne compte pas pour l'expression directe et immédiate de Dieu, car elle n'est pas exempte de la vision équivoque, donc transcendante, du monde comme la présupposition partagée en commun par les deux premiers genres de connaissance, bien sûr c'est la même chose pour les deux premières éthiques. Alors que le degré de puissance dépasse complètement cette présupposition équivoque, il sous-entend une vision univoque du monde des forces, qui ne se repère nullement par l'ordre cardinal

⁴⁸⁹ *SPE*, p. 284 : « l'idée de ma propre essence représente ma puissance d'agir, mais ma puissance d'agir n'est que la puissance de Dieu lui-même en tant qu'elle s'explique par mon essence ».

du plan extensif, mais s'exprime directement et immédiatement selon leurs propres quantité ordinales d'intensité.

Pour cette raison exacte, la connaissance du troisième genre serait plutôt celle de l'expression univoque. En réalité, on en a déjà discuté un peu plus haut, quand il s'agissait de la notion commune la plus générale, dans la section concernant le second genre de connaissance – à ce moment-là on a déjà signalé que l'idée d'univocité nous annonçait une connaissance encore supérieure à l'idée des attributs. Mais qu'est-ce que la connaissance de l'expression univoque, en tant que celle du troisième genre ? C'est tout simplement comprendre tout ce qu'il y a comme l'auto-expression immanente et univoque de Dieu, juste comme ce que l'on a élaboré dans les chapitres sur les synthèses du temps, du point de vue présentiste : il n'y a que le présent, et chaque présent n'est pas autre chose qu'une expression toute immédiate et directe du Dieu spinozien⁴⁹⁰. Elle est toute immédiate et directe parce qu'elle est une 'auto-expression' qui s'exprime au travers de son 'auto-affection'. Voilà l'expression pure : 'pure' grâce à 'auto-', ce qui fait tout à fait écho avec l'idée de l'immanence et de l'univocité. Ainsi, le troisième genre de connaissance ne revient effectivement qu'à la seule proposition de l'ontologie univoque : « l'Être est univoque ». Dans ce sens au juste, toute notre connaissance sur ce monde, sur la substance et sur Dieu, n'est pas autre chose que l'auto-connaissance de Dieu Lui-même, et elle n'est pas autre chose que la manière dont Dieu se comprend et se connaît.

Parallèlement, l'état éthique de la troisième étape impliqué par cette connaissance supérieure nous ferait saisir sans doute la seule 'proposition', ou précisément un 'impératif', de l'éthique univoque : « *amor fati* »⁴⁹¹ — aimer ou accepter le destin. Si on pouvait comprendre, de manière harmonieuse à l'égard de la connaissance du troisième genre, tout ce qu'il y a, toutes les rencontres, même les plus mauvaises, comme expression immanente et univoque de Dieu, on n'aurait pas la

⁴⁹⁰ Cf. *SPE*, p.288-9. Sur l'auto-expression immanente et univoque, Deleuze a dit des choses similaires sans accentuer explicitement l'auto, l'immanent et l'univoque : « c'est dans le troisième genre que le système de l'expression trouve sa forme finale », et ici, « l'idée de Dieu n'est plus simplement exprimée par les notions communes en général, c'est elle qui s'exprime et s'explique dans toutes les essences suivant la loi de production qui leur est propre ».

⁴⁹¹ Plusieurs discussions inspirantes avec Jean-Benoît Birck m'ont fait parvenir à cette idée.

moindre discrimination entre tout ce qu'il y a, entre tout ce que l'on rencontre. Parce que, même s'il peut sûrement y avoir la différence numérique, mais formellement et ontologiquement, tout est 'le même' (univoque) en tant qu'auto-expression de Dieu. De telle sorte qu'il ne doit pas y avoir une autre vie qui serait 'meilleure' ou 'préférable' que cette vie actuelle, il ne doit pas y avoir un autre destin (*fatum*) qui serait plus 'désirable' que ce destin actuel, parce que la moindre préférence et la discrimination la plus implicite impliquent déjà un critère de jugement qui présuppose la transcendance. Chaque moment présent, engendré sans cesse en tant qu'auto-expression de Dieu, mérite de ce fait de façon univoque la même gloire de Dieu, mérite d'être aimé (par nous) de façon impartiale, et dans ce sens, l'*amor fati* n'est pas autre qu'aimer Dieu. Donc, l'*amor fati* n'est pas vraiment un 'impératif', puisque l'on ne peut pas ne pas 'aimer' Dieu et il n'y a pas du tout le choix, tant que l'on est.

De fait, à mon avis, l'*amor fati*, dans ce genre d'explication, reviendrait à une expression littéraire et rhétorique, plus précisément 'personnifiée'. Parce que, strictement dit, 'aimer' ou 'accepter' ici dans l'*amor fati* ne concerne pas du tout un sentiment ou une attitude psychologique et humaine, sinon on tomberait toujours dans une vision du monde transcendante où, d'un côté, il y a les événements du monde, et d'autre côté, nos attitudes et désirs. L'*amor fati* devrait relever donc, de ce fait, tout bonnement d'une auto-confirmation inconditionnelle de tout ce qu'il y a, de chaque présent constamment né en tant qu'auto-expression de Dieu. Suivant cette inférence, aussi longtemps que l'on comprend tout ce qu'il y a comme expression de Dieu, l'*amor fati* ne désigne pas autre chose que 'l'auto-amour' de Dieu. C'est exactement dans ce sens que l'*amor fati* compris de façon simplifiée, comme un 'impératif' de 'aimez le destin', me semble une personnification rhétorique. En apparence, ce que j'ai fait ici est une correction, à l'égard du sens personnifié de l'*amor fati*, au nom de l'auto-amour de Dieu, mais sur le fond cela nous fait bien constater comment l'*amor fati* comme 'aimez le destin' au sens humain se fonde dans l'*amor fati* comme l'auto-amour de Dieu dans la troisième éthique. C'est finalement dans cette convergence ou conversion qu'un véritable 'saut' est réalisé : on n'est plus étreint par

l'affection extrinsèque de la première étape, mais on se fonde dans l'auto-affection immanente de Dieu.

Qui plus est, c'est exactement en atteignant cette troisième étape que l'on touche l'éternité. Notre corps se compose et se décompose pendant les rencontres corporelles, et la connaissance du second genre ne nous exempte pas de ce destin mortel de la convenance et de la disconvenance. Pourtant, dans la troisième étape, il n'y a que la 'convenance pure'⁴⁹² et aucune essence peut être détruite, puisque « chaque essence convient avec toutes les autres »⁴⁹³ en tant qu'auto-expression univoque de Dieu. Dans ce sens, notre essence, qui ne se détruit jamais et qui est donc éternelle, se distingue de l'état de modes existants (corps à la première étape) qui sont susceptibles d'être détruits⁴⁹⁴. Deleuze dit aussi que, « l'essence en elle-même a une réalité ou une existence éternelle ; elle n'a pas de durée, ni de temps qui marque l'achèvement de cette durée »⁴⁹⁵. Comme tel, on est sorti, au moins formellement, du temps et entré dans l'éternité, à ceci près que ce n'est pas l'éternité de l'éternalisme mais l'éternité du présentisme⁴⁹⁶ — il n'y a pas de passé ni de futur du cadre éternaliste, mais rien que le présent au sens présentiste. Cela fait aussi tout à fait écho au présentisme que l'on a défendu dans les chapitres précédents sur les synthèses du temps. Comme tel, on constate également que cette conception présentiste de l'éternité est tout simplement équivalente à celle de l'éternel retour comme la troisième synthèse que l'on a élucidé dans le troisième chapitre.

Comme on a déjà vu, la concordance entre ces trois échiquiers, la connaissance, l'éthique et la synthèse du temps, ne s'en tient pas à chaque étape, à savoir que le premier genre de connaissance et le premier élément de l'éthique correspondent à la première synthèse du temps, du même coup tous les deuxièmes se corrélerent l'un avec

⁴⁹² *SPE*, p. 282 : « Il ne s'agit plus de convenances relatives, plus ou moins générales, entre modes existants, mais d'une convenance à la fois singulière et absolue de chaque essence avec toutes les autres ».

⁴⁹³ *SPE*, p. 282.

⁴⁹⁴ *SPE* p. 282, « Seuls des modes existants peuvent se détruire, aucune essence ne peut en détruire une autre », Cf. *Éthique*, livre V, 37, scolie.

⁴⁹⁵ *SPE*, p. 291. Cf. *Cours sur Spinoza*, le 17 mars 1981, *Immortalité et éternité*, section 'Essence et existence'.

⁴⁹⁶ Effectivement, la cohérence entre l'éternité et le présentisme a été impliquée à maintes reprises dans le texte concerné de Deleuze. Cf. *SPE*, chapitre XIX, *BÉATITUDE*, p. 287, « Sous le troisième genre de connaissance, nous formons des idées et des sentiments actifs qui sont en nous comme ils sont *immédiatement et éternellement* en Dieu », et quelques lignes après, « en vérité, nous nous retrouvons tels que nous sommes *immédiatement et éternellement* en Dieu ». L'italique est de l'auteur de cette thèse.

l'autre, et tous les troisièmes aussi. Or ces trois échiquiers eux-mêmes concordent formellement et structurellement. La logique de la transition entre la première synthèse et la deuxième synthèse résonne bien avec celle entre les deux premiers genres de connaissance et aussi celle entre les deux premiers états de l'éthique ; la façon dont Deleuze accueille la troisième synthèse du temps en révélant l'insuffisance nécessaire de la deuxième synthèse du temps est équivalente à la façon dont Deleuze introduit la troisième genre de connaissance et le troisième état de l'éthique par rapport à leurs contreparties dans la deuxième étape. Ainsi on peut compléter le schéma dessiné un peu plus haut en ajoutant le cadre de synthèse du temps.

La concordance entre le cadre de l'ontologie, celui de la connaissance, celui de l'éthique et celui de synthèse du temps

Cadre de l'ontologie	Cadre de la connaissance	Cadre de l'éthique	Cadre de synthèse du temps
mode d'existence	effet/signe/idée-affection	tristesse et joie passive	1 ^e synthèse (présent)
attribut	rapport constitutif/notion commune	joie active	2 ^e synthèse (passé pur)
substance	essences singulières	béatitude	3 ^e synthèse (éternel retour)

De surcroît, ces trois dimensions, déployées dans le texte de Deleuze, partagent la même division intérieurement asymétrique. Pour présenter aussi ce parallélisme, voici un autre schéma.

la première étape actuelle/passion/inadéquate

la deuxième et la troisième virtuelle/affection active/adéquate

<u>1^e synthèse – l'actuel</u>	<u>1^e état de l'éthique – passion</u>	<u>1^e genre de connaissance – inadéquate</u>
2 ^e synthèse – le virtuel	2 ^e état de l'éthique – affection active	2 ^e genre de connaissance – adéquate
3 ^e synthèse – le virtuel	3 ^e état de l'éthique – affection active	3 ^e genre de connaissance – adéquate

5.3.5 Une question rétrospective sur notre qualification pour parler de la connaissance et de l'éthique du troisième ordre.

Après toute cette discussion sur le troisième genre de connaissance et la troisième éthique, une question rétrospective est inévitable : sommes-nous vraiment aptes, habiles et qualifiés à en parler, même si textuellement on en a déjà parlé dans les paragraphes précédents, il y a très peu de temps ? Autrement dit, est-il possible que l'on ait parlé de quelque chose dont on n'a pas le droit de parler. Pourquoi ? Tout d'abord, Deleuze a explicitement dit que, « le troisième genre, il n'y a que Spinoza qui y soit entré »⁴⁹⁷. Si c'est le cas, il n'y aurait que Spinoza qui aurait le droit d'en parler, tandis que vous, moi et même Deleuze, nous n'aurons pas le droit, ou nous ne serions pas réellement qualifiés pour cette mission tout simplement parce que nous n'y sommes jamais entrés. Qui plus est, comme Deleuze l'a aussi dit, presque toutes les philosophies sont écrites en notions communes, si on ose prétendre être quand même philosophique dans cette thèse — alors comment pouvons nous parler, avec des notions communes, de quelque chose qui catégoriquement les dépasse ? Surtout lorsqu'il s'agit de la voie (séquence) ascendante de la connaissance et de l'éthique, c'est comme si une personne qui se pique d'avoir atteint le point culminant en parlant de la vue du sommet, mais en effet, elle n'y est jamais arrivée. Dans une autre problématique parallèlement déployée dans l'article de Deleuze, *Spinoza et les trois « Éthiques »*, concernant l'*ombre*, la '*couleur*' et la '*lumière elle-même*', on constate aussi cette limite. Au travers des yeux humains, on peut certainement voir '*l'ombre*' et distinguer '*la couleur*', mais pour '*voir*' '*la lumière en elle-même et pour elle-même*'⁴⁹⁸, les yeux humains ne sont plus à la hauteur.

Effectivement, si on ne peut pas vraiment atteindre ce troisième état éthique, on ne peut même pas se croire capable de comprendre l'ontologie spinozienne, déployée

⁴⁹⁷ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*, section '*L'essence accès au monde des intensités pures*'.

⁴⁹⁸ CC, Deleuze reparle de la séquence des trois éthique en trois états de lumière : « C'est le troisième élément de la logique de Spinoza... C'est le troisième état de la lumière. Non plus les signes d'ombre ni la lumière comme couleur, mais la lumière en elle-même et pour elle-même ».

de façon déductive dans le livre I, de la substance, de l'attribut et du mode d'existence. Inversement dit, si on croit qu'on est arrivé à comprendre le livre I de l'*Éthique*, on devrait avant tout avoir déjà obtenu le troisième genre de connaissance et atteint aussi l'état de la troisième éthique. Dans ce sens, encore une fois, la connaissance, l'éthique et l'ontologie convergent et se convertissent l'une avec l'autre. Pourtant, la justification pour en parler reste chez nous toujours douteuse. Spinoza est qualifié, parce qu'il a tout d'abord atteint le troisième genre de connaissance *via* son apprentissage 'abductif', dans son propre milieu empirique ; après, en écrivant l'*Éthique*, il déduit les conséquences de cette connaissance complètement achevée. Ce paradoxe est de ce fait inévitable : on parle de cette ontologie univoque de Spinoza (modifiée par Deleuze), sans avoir touché le point culminant de la voie ascendante.

En bref, on n'est pas Spinoza, ni le Christ, on n'est pas encore entré dans la troisième étape, et on ne peut donc que faire des essais en suivant les indices que laisse Spinoza. Ainsi, on travaille vraiment à la limite de notre compréhension en face de ce point tournant entre la deuxième étape et la troisième étape. Selon Deleuze et Spinoza, après avoir obtenu les notions communes très générales comme des attributs, c'est l'idée de Dieu qui joue « le rôle d'un pivot »⁴⁹⁹ pour passer au troisième ordre. Précisément dit, « chaque notion commune nous conduit à l'idée de Dieu » et « cette idée accompagne toutes les joies qui découlent de notre puissance de comprendre (en tant que cette puissance procède par notions communes) », et « l'idée de Dieu, en ce sens, est la pointe extrême du second genre »⁵⁰⁰. Je ne m'épargne aucun effort pour insister sur le fait que cette idée de Dieu est la même chose que comprendre Dieu comme la puissance absolue, infinie et omniprésente de l'expression (auto-affection, différenciation). C'est-à-dire Dieu n'est que ce qui s'exprime de façon immanente et univoque *via* les modes existants en tant que ses propres auto-expressions : *Deus sive Natura*.

En ce qui concerne ce point tournant entre le second et le troisième genre, Deleuze mélange un peu la logique déductive et celle qui est abductive. D'un côté, il

⁴⁹⁹ *SPE*, p, 278.

⁵⁰⁰ *SPE*, p, 278.

dit souvent que les notions communes nous amènent à l'idée de Dieu de façon « nécessaire », et puisque l'idée de Dieu en question, appartenant au second genre de connaissance, « n'est pas en elle-même une de ces notions », elle nous fait donc sortir du second genre de connaissance et nous révèle le troisième genre, à savoir l'essence, celle de Dieu, de moi et d'autre chose. Voilà une séquence 'déductive' : nécessairement, l'essence de Dieu est déjà présupposée par l'idée de Dieu au second genre, et cette idée de Dieu se déduit nécessairement de la notion commune. D'un autre côté, Deleuze n'hésite pas à décrire ce processus suivant la logique abductive : juste comme les passions joyeuses, en servant de « cas occasionnel » pour nous fournir les nouvelles idées en tant que notions communes, lorsqu'il s'agit de former l'idée de l'essence de Dieu, ce sont cette fois-ci les notions communes elles-mêmes qui servent de « cause occasionnelle »⁵⁰¹. Voilà une séquence 'abductive'.

Mais en fin de compte, s'agit-il de la déduction ou de l'abduction ? À mon avis, du point de vue de l'apprentissage, c'est certainement une abduction. Parce qu'en principe, pour l'apprentissage qui se trouve toujours 'au milieu', dans l'empirique, l'acquisition de n'importe quelle nouvelle idée ou connaissance, y compris bien sûr celle de l'essence de Dieu, se réalise toujours en vertu de la logique abductive. De plus, l'idée de l'essence de Dieu n'est nullement pré-donnée dans la définition de notion commune, sinon ce ne serait pas la peine de l'obtenir à nouveau. Cela explique bien une raison pour laquelle on n'est pas encore entré dans la troisième étape : arriver à cette troisième étape ne concerne pas seulement le processus 'déductif', sinon tous ceux, qui ont une raison saine et correcte, devraient y arriver, mais on n'y est pas encore arrivé, il faut donc plutôt autre chose, à savoir le processus 'abductif' plus que la déduction seule.

⁵⁰¹ *SPE*, p. 287, « Sans doute avons-nous l'air d'*arriver* au troisième genre de connaissance. Mais, ici, ce qui nous sert de cause occasionnelle, ce sont les notions communes elles-mêmes, donc quelque chose d'adéquat et d'actif ».

5.3.6 L'ambivalence de l'équivocité et de l'univocité dans ces trois Éthiques

Eu égard à toute notre analyse et discussion sur les trois éthiques et leur structure dans ce chapitre, on est enfin en bonne position pour discerner la logique, paradoxalement dialectique, bien présumée à l'arrière-plan de l'ordre ascendant de ces trois éthiques. Qui plus est, cette dialectique nous dévoile la même ambivalence, entre l'équivocité et l'univocité, existant déjà dans la problématique des trois synthèses du temps. On entame ce sujet avec une citation assez complète qui dessine presque tout le contour du problème :

« Dès notre existence dans la durée, donc « durant » notre existence elle-même, nous pouvons accéder au troisième genre de connaissance. Mais nous n'y réussissons que dans un ordre strict, qui représente la meilleure manière dont notre pouvoir d'être affecté puisse être rempli : 1°) Idées inadéquates qui nous sont données, et affections passives qui s'ensuivent, les unes augmentant notre puissance d'agir, les autres la diminuant. 2°) Formations des notions communes à l'issue d'un effort de joies actives du second genre suivant des notions communes, un amour actif suit de l'idée de Dieu telle qu'elle se rapporte aux notions communes. 3°) Formations des idées adéquates du troisième genre, joies actives et amour actif qui suivent de ces idées (béatitude). Mais, tant que nous existons dans la durée, il est vain d'espérer n'avoir que des joies actives du troisième genre ou, seulement, des affections actives en général. Nous aurons toujours des passions, et des tristesse avec nos joies passives ».⁵⁰²

I. Sur la dialectique

Tout d'abord, il ne faut pas oublier que c'est pour nous qui existons dans la durée qu'il y a trois genres de connaissance accompagnés par trois états différents de l'éthique, qui se distinguent les uns des autres, en se répartissant respectivement dans

⁵⁰² SPE, p. 289.

trois étapes différentes qui suivent un ordre ascendant. C'est simplement parce que nous sommes dans la durée que cette triple répartition est structurellement possible. Autrement dit, c'est dans la durée qu'il fait sens de distinguer les différents genres de connaissance et les différents états éthiques: l'apprentissage présuppose le processus dans le temps ; il y a le moment où une connaissance n'était pas encore apprise et le moment où elle est déjà totalement obtenue. S'il n'y avait pas de durée, si on était dans l'éternité absolue, tout deviendrait plat, tout serait le même, et à ce moment-là ce ne ferait nul sens d'opérer une distinction, puisque la moindre différence présuppose déjà au moins deux instants corrélés, ou une variation minimale qui impliquerait nécessairement une durée. Donc, la durée nous limite dans le temps, certes, mais elle est en même temps la condition de notre apprentissage.

De plus, cet état d'être toujours dans la durée fait tout à fait écho à la méthode (manière) deleuzienne de toujours « commencer au milieu ». On est toujours dans l'empirique et de ce fait on commence toujours avec l'empirique, au milieu de l'empirique. Avec cet esprit deleuzien, on ne peut nullement accepter le point de départ illusoirement transcendant qui se revendique d'être capable de fonder tout et garantir tout. Cette méthode ou cet esprit est bien pratiqué dans son déploiement des trois synthèses du temps dans *Différence et répétition* et celui des trois éléments de l'*Éthique* dans *Spinoza et les trois « Éthiques »*.

Pourtant, en ce qui concerne le processus de l'apprentissage, — pour tout le monde, à l'exception du Christ⁵⁰³, — il suit strictement un ordre ascendant se déroulant en trois étapes : d'idées inadéquates accompagnées par les passions, *via* la formation des notions communes comme idées adéquates accompagnées par la joie active, jusqu'aux idées d'essences singulières du troisième genre qui sont couronnées par la béatitude. On n'a pas à répéter de nouveau toute notre discussion et analyse pour voir la logique dialectique bien installée dans cet ordre strict. Cet ordre est strict parce qu'il est concrétisé et incarné par la répartition strictement hiérarchique des trois étapes : on ne peut pas arriver à la troisième en contournant les deux premières,

⁵⁰³ *SPE*, p. 280, «... le vrai Christ ne passe pas par les notions communes. Il adapte, il conforme aux notions communes l'enseignement qu'il nous donne ; mais sa propre connaissance est immédiatement du troisième genre ; l'existence de Dieu lui est donc connue par elle-même, ainsi que toutes les essences, et l'ordre des essences ».

c'est-à-dire la béatitude ne peut venir avant la joie active ; on ne peut pas accéder à la deuxième sans commencer avec la première, c'est-à-dire la joie active ne précède pas la joie passive. Voilà la hiérarchie ou la séquence fixe et stricte de l'apprentissage humain.

Mais pourquoi cette hiérarchie ou séquence représente-t-elle une logique dialectique ? Revenons de manière compendieuse sur la structure intérieure de cette hiérarchie en récapitulant un peu ce que l'on a exposé plus haut. La première étape n'est pas adéquate, mais c'est exactement au travers de la passion joyeuse de cette étape que l'on a l'occasion d'atteindre la deuxième étape en formant la notion commune. Dans ce cas, la passion joyeuse joue un rôle nécessaire de 'cause occasionnelle' pour la venue de la deuxième étape. Autrement dit, même si la deuxième étape surmonte la première mais que sa force de surmonter a néanmoins sa source dans la première étape : s'il y avait pas de passion joyeuse, on n'aurait jamais la moindre notion commune. Il s'agit donc là d'un dépassement incomplet. Presque du même coup, pour toucher la troisième étape, les notions communes, à leur tour servent cette fois-ci elles-mêmes de « cause occasionnelle » : « Le second genre est pour nous cause efficiente du troisième ; et dans le second genre, c'est l'idée de Dieu qui nous fait passer du second au troisième »⁵⁰⁴. Ainsi, on pourrait surmonter la deuxième étape, mais encore une fois notre occasion de surmonter l'étape antérieure est toujours fournie par cette étape antérieure elle-même. C'est dans ce sens exact que cet ordre strict représente la logique dialectique d'un processus de l'auto-perfection, réalisée par l'auto-négation : la passion se nie en donnant la joie active ; et après, toute cette dimension de 'passif/actif' se nie en accueillant la béatitude absolue. En bref, l'auto-perfection se concrétise par l'enchaînement des auto-négations.

Cette logique dialectique, ou quasi-dialectique s'incarne presque de la même façon dans la problématique et le déroulement des trois synthèses du temps de Deleuze, notamment avant que l'on les réorganise sous le prisme de l'expression immanente et univoque, spinozienne, modifiée par Deleuze, en greffant l'éternel

⁵⁰⁴ *SPE*, p. 280.

retour de Nietzsche. Mis en part le parallélisme que l'on a déjà dévoilé entre la logique de la transition progressive parmi les trois synthèses du temps et celle des trois étapes de la connaissance et de l'éthique, on revient un peu sur la structure intérieure des trois synthèses du temps pour confirmer l'origine kantienne de cette dialectique tenace et résiduelle. Cela nous aidera aussi pour comprendre encore mieux la même logique dialectique incarnée dans la structure de trois *éthiques*.

Bien que Deleuze ait voulu dépasser la structure dialectique des trois synthèses de Kant (dans la version A de la *Critique de la raison pure* en brisant le cercle des synthèses d'appréhension, de reproduction et de recognition qui fournissent tout à fait un fondement dialectique à la connaissance), toutefois, il ne l'a brisé qu'au troisième coup, à savoir, c'est seulement après la troisième synthèse du temps comme l'éternel retour que le cercle dialectique de recognition de Kant est rompu et que le temps circulaire est rendu rectiligne, redressé⁵⁰⁵. En d'autres termes, ce cercle du fondement n'est fracturé que pour la forme mais la logique dialectique qui se concrétise souvent par trois étapes interdépendantes et graduelles persiste toujours, parce que Deleuze, comme je l'ai déjà démontré dans le troisième chapitre, en suivant Kant pas à pas tout au long d'un développement complexe avec ses propres trois synthèses renouvelées, a néanmoins inévitablement conservé cette structure dialectique de l'épistémè kantienne, bien que finalement il la remette en cause. Plus simplement, Deleuze n'a brisé que la troisième étape, synthèse de recognition identique de Kant, en y substituant sa propre troisième synthèse du temps, l'éternel retour (le pur avenir, le sans-fond), mais il n'a pas vraiment effacé la trajectoire dialectique de ce progrès vers le fondement épistémique, parce qu'il a lui-même emprunté la même trajectoire pendant les deux premières étapes avec ses deux premières synthèses, à savoir celle de l'habitude (du présent vivant) et celle de la mémoire (du passé pur). Qui plus est, Deleuze a lui-même bien explicité que, « l'éternel retour (3^{ème} synthèse) (...) est produit sous la condition du défaut (2^{ème} synthèse) et par l'intermédiaire de la métamorphose (1^{ème} synthèse) »⁵⁰⁶. C'est-à-dire, d'une part, Deleuze veut tout à fait

⁵⁰⁵ Nous avons déjà abordé de manière systématique cette thématique dans le troisième chapitre.

⁵⁰⁶ *DR*, p. 122. Les trois parenthèses sont ajoutées par l'auteur de cette thèse. Pour une discussion plus détaillée,

défaire la dialectique kantienne, incarnée dans les trois synthèses des facultés au travers ses propres trois synthèses du temps dans *Différence et répétition*, mais d'autre part, cette puissance de défaire du troisième terme vient justement des deux premiers termes de cette dialectique, ce qui rend cette puissance elle-même et la troisième synthèse toujours un terme culminant de cette dialectique.

Dans la structure des trois étapes concernées qui est déployée dans ce chapitre, on constate presque la même logique. Les deux premiers genres de connaissance ne sont pas adéquats, — même le deuxième genre ne l'est pas vraiment si on le compare avec la connaissance du troisième genre, — ce faisant, le troisième genre de connaissance est censée les dépasser en sortant du cercle rempli et fermé par ce qui peut être imaginé, juste comme la troisième synthèse du temps est censée briser le cercle, initié par les deux premières. Pourtant, le véritable guide pour en sortir est justement l'idée du Dieu spinozien, qui est impliquée bel et bien déjà par la notion commune (la connaissance du deuxième genre). De plus, la naissance de la première notion commune dépend du cas occasionnel en tant que rencontre convenante accompagnée par la joie passive, qui relève tout à fait de la première étape, juste comme la deuxième synthèse du temps, d'après Deleuze, se repère toujours *dans* et se prouve toujours *par* la première synthèse. De la sorte, la logique de 'fondation-fondement-effondement' des trois synthèses du temps peut aussi sans rejet se greffer sur la structure des trois *éthiques*. La première étape correspond à la 'fondation' en tant que le commencement toujours 'au milieu' dans le monde des signes comme effets ; la deuxième étape correspond au 'fondement' en tant qu'acquisition de la connaissance adéquate accompagnée par la joie active. Alors que la troisième étape correspond à l'effondement en tant qu'essence pure qui franchit, soi-disant, complètement la catégorie opposante de 'passif-actif' et celle de 'inadéquat-adéquat' ; le degré de puissance est censé déchirer ces catégories et brise les cercles dialectiques engendrés par cette catégorisation. En ce moment, les deux premiers termes perdent leurs 'postes' et il n'y a que les degrés de puissance, juste

voir la section concernée du troisième chapitre de cette thèse.

comme dans la problématique de ‘*ombre, couleur et lumière*’, finalement il n’y a que la lumière : « tout est lumière »⁵⁰⁷. Toutefois, tout cela ne revient qu’à la même trajectoire déjà bien représentée par la logique quasi-dialectique des trois synthèses du temps, et il ne s’agit pas d’autre chose que d’une logique dialectique concernant le ‘fond’, à savoir celle de trois étapes respectives de ‘*fondation-fondement-effondement (sans-fond)*’, à ceci près que l’étape finale (au sommet) n’est pas un fond ‘identique’ mais un sans-fond ‘différenciant’, ce qui ne change pas vraiment le fait que c’est en traversant presque la même trajectoire dialectique que ce sans-fond se présente finalement.

Ainsi, on voit précisément comment les trois *Éthiques* et les trois synthèses suivent presque la même logique dialectique dans leurs propres problématiques.

II. Sur l’ambivalence

À maintes reprises, on a démontré que la véritable origine de la dialectique réside dans l’équivocité, ou plus précisément dans les postulats équivoques. C’est aussi dans ce sens que la vraie univocité ne tolère nullement la dialectique, sinon ce serait l’univocité envahie par l’équivocité. Ainsi, puisque d’une part on a discerné déjà la dialectique ou la quasi-dialectique dans les trois *Éthiques*, et d’autre part on a aussi prouvé l’équivocité comme la source de la dialectique, il doit y avoir donc nécessairement l’équivocité déjà dans le postulat de la problématique des trois *Éthiques*. À mon avis, il est tout à fait normal pour l’éthique d’être équivoque. Si une éthique ne distingue pas du tout ce qui est plus préférable et ce qui est moins préférable et reste pour autant indifférente, à savoir pour cette éthique tout est le même et il n’y a nulle distinction, ou plus exactement nulle préférence — ce ne serait pas une éthique en fin de compte. Or en ce qui concerne les trois *Éthiques*, personne ne peut nier que la préférence a été explicitement donnée à la troisième, le troisième genre de connaissance et le troisième état de l’éthique, à savoir l’essence en tant que degré de puissance et la béatitude comme auto-affirmation et auto-amour purs de

⁵⁰⁷ Cf. CC, p. 175, « Chez Spinoza, au contraire, tout est lumière, et le Sombre n’est que de l’ombre, un simple effet de lumière, une limite de la lumière sur des corps qui la réfléchissent (affection) ou l’absorbent (affect) : c’est plus proche de Byzance que du Baroque ».

Dieu. Alors que la première étape seulement comme le point de départ n'est jamais suffisant en lui-même, la deuxième étape n'est qu'un régime intermédiaire qui est censé se dépasser vers la prochaine étape. Donc, l'équivocité est justement enracinée dans le postulat de l'échiquier de trois *Éthiques* : la distinction et la préférence sont bien présentes. Par exemple, Deleuze a 'jugé' que Kierkegaard et Péguy piétinent toujours sur la deuxième étape et n'atteignent pas vraiment l'état de la troisième synthèse du temps⁵⁰⁸, et Turner, d'après Deleuze, ne touche pas non plus l'éternel retour⁵⁰⁹ ; tandis que Spinoza est entré dans la troisième étape, et D. H. Lawrence, *via* sa conception du 'désir', frappe bien à la troisième porte⁵¹⁰ ; Lernet-Holenia aussi, en 'mettant l'événement dans un entre-temps'⁵¹¹ (concernant cet 'entre-temps', je suppose que l'on se souvienne toujours de l' 'interstice', de la 'césure', de la 'fracture' et de l'alternance entre des auto-expressions de Dieu, que l'on a discutées dans les chapitres sur la synthèse du temps).

Mais est-ce que cette équivocité est bien juste et légitime parce que l'équivocité est inévitable dans le domaine du mode d'existence ? Anne Sauvagnargues a aussi dit de façon révélatrice que, « En finir avec le jugement, ce n'est pas opter pour l'indifférence, mais substituer la différence des modes d'existence à l'opposition des valeurs transcendantes »⁵¹². Cela veut dire que l'éthique concerne plutôt la clinique et la critique à l'égard de la différence des modes d'existence, qui sont justement tout à fait équivoques. Mais est-ce vraiment le cas ?

D'après moi, oui et non. Évidemment, les modes d'existence sont équivoques au point qu'ils sont numériquement différents les uns des autres, mais les trois étapes de l'éthique, les trois *Éthiques*, ne sont pas du tout trois modes d'existence. Les notions communes, qu'elles soient les moins générales ou les plus générales, ne sont nullement les modes d'existence équivoques ; la joie active et la béatitude ne les sont non plus ; sans même parler des essences singulières qui sont de toutes les manières univoques mais pas équivoques, comme les modes d'existence. Juste comme les trois

⁵⁰⁸ DR, p. 126-7.

⁵⁰⁹ Deleuze, Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 157.

⁵¹⁰ DRF, p. 120.

⁵¹¹ DRF, p. 362.

⁵¹² Sauvagnargues, *Deleuze et l'art, op. cit.*, p. 56

synthèses du temps, qui ne sont pas trois modes d'existence équivoques, devraient être conçues comme trois facettes d'un même processus univoque, à savoir l'auto-expression immanente de Dieu, les trois *Éthiques* ne sont aussi juste que trois facettes du même processus de l'auto-expression (auto-affection) univoque de Dieu. N'oublions pas d'ailleurs que le troisième élément, essence singulière comme degré de puissance, a été presque explicité déjà dans le premier élément, l'«affect» en tant que signe vectoriel, qui ne désigne pas autre chose que la variation et le devenir du degré de puissance. On ne doit non plus oublier comment on a réinterprété la structure bidimensionnelle du premier élément, à savoir le «signe» (affection scalaire/affect vectoriel), en le mettant en parallèle avec celle de l'«heccité» (longitude/latitude). De plus, le deuxième élément, «notion commune», surtout les notions communes les plus générales, en tant que les attributs, qui, d'après sa définition spinozienne, constituent directement et immédiatement les essences de Dieu qui concernent le troisième élément. Sans même encore mentionner la concordance interne spinozienne entre la structure de l'ontologie univoque et celle des trois genres de connaissance ainsi que celle des trois *Éthiques*. C'est pourquoi Deleuze a mis l'accent à la fin de son article sur Spinoza et les trois *Éthiques* sur ces correspondances: «Chacune des trois *Éthiques* coexiste avec les autres et se continue dans les autres, malgré ses différences de nature. C'est un seul et même monde. Chacune tend des passerelles pour franchir le vide qui les sépare»⁵¹³. Cela révèle pour autant simplement encore une fois l'ambivalence entre l'univocité et l'équivocité: d'un côté, il nous décrit bien le processus ascendant, de façon équivoque, des trois étapes l'une après l'autre, mais d'un autre côté, il souligne en dernier ressort que toutes les trois sont coexistantes et inséparables, dans un seul et même monde, de façon univoque en tant que passerelles, pour recouper le vide.

À mon avis, on revient dans ce cas de nouveau, au sujet de la différence entre la description et l'expression, que l'on a déjà discutée dans le troisième et le quatrième chapitres. L'Être univoque n'est pas l'objet de connaître au sens objectivant — on ne

⁵¹³ CC, p. 187.

peut nullement objectiver l'Être univoque, parce que la moindre description objectivante présuppose nécessairement la catégorisation équivoque, ce qui contredit l'univocité de l'Être. C'est dire que l'ambivalence entre l'univocité et l'équivocité, impliquée dans toutes ces structures ternaires, vient du désir de décrire ce qui est univoque et donc par définition indescriptible. De la sorte, tant que l'on le décrit, l'ambivalence est destinée. Dans ce cas, soit on ne dit rien sur l'Être univoque et on ne fait pas de la philosophie au sens classique, soit on en parle mais de façon équivoque. Pour rendre la nature nécessaire de cette ambivalence, on va l'élucider, respectivement dans l'aspect de la connaissance et celui de l'éthique.

Pour la connaissance, c'est vraiment le cas. D'un point de vue univoque, toute notre connaissance, et tous les genres de notre connaissance, ne sont avant tout et en dernière instance rien d'autre que l'auto-compréhension du Dieu spinozien Lui-même, et elles ne sont que la manière dont Dieu se comprend et se connaît. Certes. Mais pour atteindre à cette connaissance que toute connaissance est l'auto-connaissance de Dieu Lui-même, on doit commencer tout d'abord avec l'idée inadéquate, et ensuite, au travers de l'idée adéquate, on parvient à la connaissance complètement univoque. C'est dire que l'on doit tout d'abord dépasser la connaissance de l'effet, et après, au travers de celle de la notion commune, on arrive à celle d'essence singulière. Sinon on ne saurait jamais dire que tout ce que l'on sait n'est pas autre chose que ce que Dieu connaît de Lui-même. Prenons garde au fait qu'ici que la connaissance n'est pas du tout la connaissance typiquement épistémique, elle est en revanche ontologique, et eu égard au fait qu'il s'agit du système spinozien, elle est aussi éthique, car « les genres de connaissance sont aussi les manières de vivre, des modes d'existence ». Ainsi l'équivocité des genres de connaissance ontologique va paradoxalement de pair avec l'insistance sur l'univocité de la connaissance.

L'éthique immanente et univoque suit presque la même logique. D'un côté, on insiste sur « l'*amor fati* » comme le seul credo univoque de l'éthique ; d'un autre côté, on constate bien une voie ascendante à partir de la passion triste, et au travers de la passion joyeuse ou de la joie passive, on arrive à la fin à l'affect purement actif et à la Béatitude, ce qui fait une hiérarchie équivoque. La coexistence paradoxale de

l'univocité de *l'amor fati* et de l'équivocité de cette hiérarchie est cependant tout à fait explicable. Parce que « *l'amor fati* » tout seul s'étend à toute la vie, de ce fait, on ne peut rien faire sauf aimer tout ce qui arrive sans aucune distinction, aucune préférence puisque tout est l'auto-expression de la gloire de Dieu — on ne peut que le mériter en l'aimant, et si on porte la moindre préférence ou distinction, on tomberait dans le critère transcendant. Pourtant, cette compréhension de *l'amor fati* comme la seule 'proposition' éthique exige une généalogie de l'éthique en trois étapes qui est marquée non seulement par la voie ascendante de la tristesse, de la joie et de la Béatitude, mais aussi par les trois genres de connaissance. On aurait probablement l'impression que l'on pourrait défendre cette généalogie comme strictement immanente, mais en fait on ne peut nullement nier que cette généalogie est déterminée au préalable pour atteindre le troisième genre de connaissance et la troisième *Éthique*, pour théoriquement dégager cette voie à *l'amor fati*. Ainsi cette généalogie n'est pas vraiment complètement immanente, parce qu'elle a un but prédéterminé. De plus, sans la hiérarchie équivoque, l'éthique n'impliquerait aucune préférence, ce qui rendrait cette éthique totalement 'neutre', et justement à cause de cette neutralité, l'éthique s'effacerait. Pour cette raison, on pourrait même inférer que c'est peut-être une ambivalence conceptuellement inévitable de toutes les éthiques radicalement immanentes. C'est-à-dire, une éthique 'radicalement immanente' est inséparable de cette ambivalence, et si j'ose dire, elle est définie par cette ambivalence.

C'est aussi pourquoi j'ai insisté dans le quatrième chapitre pour distinguer l'éthique *descriptive* et l'éthique *expressive*, parce que d'après moi, l'éthique impliquée par la philosophie de Deleuze ne peut vraiment pas être une éthique descriptive, sinon elle serait toujours paradoxalement équivoque, et dès qu'elle est équivoque, la dialectique et la transcendance, ce à quoi on a tout essayé pour s'arracher, vont tous revenir à la charge. Cette éthique ne peut donc qu'être *expressive* et c'est la seule manière de garder l'univocité immanente de l'Être, même si à cet égard on rencontre inéluctablement l'ambivalence entre l'univocité et l'équivocité que l'on vient d'élucider.

5.3.7 Une solution possible à l'égard de cette ambivalence

D'après moi, une solution possible consiste en deux choses. D'une part, il faut de toute manière mieux persister dans l'univocité et l'immanence de l'éthique *expressive*, à savoir la troisième *Éthique*, — les deux autres ne sont pas vraiment expressives au sens strictement univoque et immanent, — car si l'on reste toujours avec l'éthique *prescriptive* ou l'éthique *descriptive*⁵¹⁴, qui présuppose, explicitement ou implicitement, toujours la dialectique et la transcendance, on aurait fait en vain tant d'effort pour en sortir. D'autre part, on pourrait, de façon stratégique et aussi tout à fait justifiée, concevoir la description équivoque comme un pis-aller inévitable, car aussi longtemps que l'on veut atteindre la troisième étape au travers de l'apprentissage, la description plus ou moins objectivante est presque inévitable. Par exemple, dans le quatrième chapitre, c'est précisément à travers l'éthique soi-disant descriptive que l'on a démontré le problème de l'éthique prescriptive et que l'on a impliquée en même temps une éthique toute expressive, qui revient à la troisième étape de l'éthique dans le cinquième chapitre. Mais, après on entraperçoit déjà le paysage de la troisième étape, on devrait comprendre que la description équivoque n'est qu'une mesure faite de mieux, comme l'échafaudage provisoire de Wittgenstein⁵¹⁵. Sinon, si l'on prenait vraiment de manière disciplinaire au sérieux toutes les structures ternaires dans la philosophie de Deleuze, on ne pourrait qu'affronter la dialectique ou la quasi-dialectique, — secrètement ressuscitée à cause de l'équivocité incorrigiblement postulée au fond, — bien tenace et résiduelle toujours dans la troisième étape (qui est en tous cas censée bien s'arracher à la dialectique et à la transcendance), tout simplement parce que cette troisième étape au sommet est atteinte de façon bel et bien dialectique.

Dans ce cas, un autre problème se présente immédiatement. Non seulement le jugement transcendant est complètement abandonné et même l'évaluation soi-disant immanente, dans la problématique de Nietzsche et celle de Deleuze, devrait aussi être

⁵¹⁴ On en a discuté dans le quatrième chapitre.

⁵¹⁵ Wittgenstein considère que le *Tractatus* est tout entier un échafaudage provisoire: une fois que l'on a atteint le sommet de la construction, on peut le retirer.

mise de côté, si l'on insiste sans aucune réserve sur l'univocité. Parce que l'évaluation, même au sens '*clinique*' et '*critique*', soi-disant opposé à celui des jugements, en fonction des normes et valeurs transcendantes, présuppose toujours la structure ternaire quasiment dialectique, et c'est d'ailleurs exactement *via* les trois étapes équivoques et hiérarchique que notre critique clinique se réalise.

À cet égard, d'après moi, il vaut mieux comprendre cette évaluation en tant qu'application dérivée de la structure équivoque des trois étapes, car elle se concrétise de fait par une représentation exacte de la structure équivoque de ces trois étapes. On évalue si notre puissance d'agir est remplie plutôt de passions tristes ou de passions joyeuses (1^{ème} étape), ou dans un état préférable où on éprouve l'affection active et obtient la notion commune (2^{ème} étape), ou encore mieux, par l'espérance, on toucherait la béatitude (3^{ème} étape). L'évaluation ne se réalise pas sans se repérer dans cette répartition ascendante de trois étapes, qui nous dessine elle-même figurativement une voie, à la destination de laquelle on entrapercevrait peut-être un peu du paysage de la troisième étape. Si on comprend déjà la structure des trois étapes, — description équivoque, — en tant qu'échafaudage wittgensteinien, on devrait du même coup comprendre l'évaluation, l'application dérivée de cette structure équivoque, comme une pratique 'équivoque' de cet échafaudage.

Dans cette pratique, l'évaluation n'est pas pour rendre une sentence et sanctionner, elle n'est là que pour se repérer, pour nous aider à savoir où on en est, sur quelle étape on piétine et si la béatitude est toujours trop lointaine. Néanmoins, la logique de la pratique d'évaluation selon la hiérarchie des trois étapes est très similaire à celle de la pratique de jugement selon les normes et valeurs transcendantes. 'Évaluer selon' et 'juger selon' sont structurellement très proches et synonymes et tous les deux impliquent inévitablement plus ou moins l'extériorité entre la pratique et le critère (la norme). Voilà une lueur sur la structure transcendante. Dans ce sens, l'évaluation n'est que le jugement déguisé, juste comme le transcendantal chez Kant dans sa première Critique n'est que la transcendance déguisée. N'oublions pas que le Dieu spinozien ne juge pas, et d'après moi, Il n'évalue pas non plus. Ce sont les hommes qui jugent et évaluent : dès que nous reprenons haleine, nous jugeons et

évaluons. C'est humain, très humain, même trop humain.

En bref, l'équivocité, que ce soit l'équivocité de l'évaluation ou celle des trois étapes, joue un rôle de voie, de chemin intermédiaire par rapport à la destination 'béatifique'. Pour nous, les êtres humains, qui existons toujours dans la durée, c'est en traversant cette voie équivoquement hiérarchique que nous arrivons finalement à comprendre un peu l'univocité de l'Être et l'essence de nous-mêmes en tant que degré singulier de puissance. Dans cette mesure exacte, on pourrait néanmoins toujours douter la pureté de cette univocité qui est censée être atteinte comme la destination d'une voie équivoquement construite.

Certainement cette voie n'est pas pour Dieu ou pour le Christ, elle est seulement pour les hommes. Dieu Lui-même n'est pas autre chose que la 'vérité' absolue et univoque, Il n'a pas besoin d'une voie intermédiaire pour arriver à Lui-même, le Christ non plus. Ce sont les hommes qui ont besoin des voies, des indices et même des 'guides'. C'est pour cette raison que cette voie, ces trois étapes, est en fait plus ou moins une projection humaine sur Dieu, une projection du mortel sur l'immortel, une projection de l'éternalisme humain sur l'éternité du présentisme de Dieu. Cela explique, d'un point de vue assez anthropologique, pourquoi la structure de cette voie est presque fatalement dialectique et équivoque. Aux yeux des humains, tout existe, y compris bien sûr cette voie équivoque, alors que pour le Dieu spinozien, 'être' ou 'exister' est tout simplement un mot superflu, car rien ne peut réellement être distingué au sens équivoque pour Lui, tout n'est pas autre chose que Sa propre auto-expression omniprésente. Donc, quand on dit qu'avant tout et en dernière instance tout est expression et que tout est univoque, on usurpe à peu près la position omniprésente de Dieu⁵¹⁶.

En fin de compte, dans le sens strict de l'univocité ontologique, la structure équivoquement ascendante des trois étapes de l'éthique n'existe pas, juste comme les trois synthèses équivoques n'existent pas. Ce qu'il y a n'est qu'univoque. Alors, puisque tout est univoque, d'où vient la description équivoque ? Ce qui importe ne

⁵¹⁶ Bien sûr Dieu n'occupe pas une position précise car Il est omniprésent. Ici on mentionne 'la position de Dieu' uniquement pour faire la comparaison avec les humains.

réside pas seulement dans l'existence ou l'inexistence de cette description équivoque, mais aussi et surtout dans ce à quoi elle sert. À mon avis, elle ne sert qu'à l'échafaudage provisoire, juste comme ce à quoi sert la ligne auxiliaire pour résoudre un problème géométrique. La vérité géométrique elle-même n'a pas besoin d'auxiliaire, mais on a besoin d'auxiliaire pour la découvrir. Cette ligne auxiliaire n'existe pas en elle-même comme une partie de la vérité géométrique ; elle est un pis-aller même fantastique, mais on la gomme aussitôt que le problème se résout. La description équivoque, toute cette structure des trois genres de connaissance, des trois *Éthiques*, y compris même celle des trois synthèses du temps, juste comme cette ligne auxiliaire, elle, en forme équivoque, ne peut se revendiquer de la 'réalité' de l'univocité, pourtant elle nous suggère le rapport modal ou expressif, entre notre mode d'existence équivoque humain dans la durée et notre essence univoque non-humaine ou surhumaine dans l'éternité présentiste (du *Nunc Stans*⁵¹⁷).

5.4 Éthique non-humaine et effacement de l'éthique

Bien que Deleuze insiste sur la coexistence des trois *Éthiques*, il n'hésite point à expliciter sa préférence pour la troisième. Cette 'éthique soi-disant immanente et univoque' est sans aucun doute une éthique impersonnelle ou tout simplement non-humaine, qui ne s'en tient nullement aux affaires humaines mais s'applique à tout ce qu'il y a, y compris à tous les modes d'existence. Il suffit de remarquer la substitution de 'bon et mauvais' (rencontre convenante/disconvenante) à 'bien et mal' (jugement normatif), qui relève forcément d'une matérialisation (physicalisation) radicale et de cette manière dévoile de façon cruelle toute les interprétations humaines sur les affaires humaines comme de pures illusions. Sans même parler dans la troisième étape, voire cette dimension du 'bon et mauvais' est neutralisée. À cet égard, cette éthique spinozienne et deleuzienne, comme ce qu'explicite et implicite tout notre texte, est plutôt une ontologie non-humaine qu'une éthique humaine. La béatitude de cette troisième éthique ne concerne de ce fait nullement les hommes :

⁵¹⁷ Voir chapitre I, note n° 93 sur le NUNC STANS.

même si elle apparaît avoir un sens littéral, comme une tranquillité spirituelle, mais en fait, elle n'est qu'une neutralité absolue et elle revient à la façon entièrement impersonnelle dont l'Être s'affecte (auto-affection) Lui-même. 'Neutre' parce que 'auto-' : quand il n'y a que l'auto-affection, la neutralité ne désigne que l'inexistence de la dimension de jugement ou d'évaluation. Quand 'jugement' et 'évaluation' ne sont qu'effets de l'auto-affection, 'jugement' et 'évaluation' sont dénués de sens et s'effacent du même coup. Dans ce sens foncièrement non-humain et exclusivement ontologique, ce terme « béatitude » ne relèverait donc que d'une autre personnification rhétorique.

Bien que, dans le dernier article publié par Deleuze, *L'immanence : une vie*⁵¹⁸, il explicite que cette « béatitude complète » soit justement l'immanence (l'univocité) pure, et de plus, que cette pure immanence ne soit rien d'autre que « une vie »⁵¹⁹, pourtant, cela ne veut guère dire que la béatitude puisse être humaine. À mon avis, il faudrait en tous cas prendre garde au fait qu'ici la « vie » n'a rien exclusivement à voir avec les affaires humaines, et on devrait même aller jusqu'à dire que, cette « vie » est complètement non-humaine. Dans cet article, Deleuze prend comme exemple un personnage apparu dans *L'Ami commun* de Dickens pour éclaircir ce qu'est cette *vie*,

« Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, d'amour pour le moindre signe de vie du moribond. Tout le monde s'affaire à le sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus froids, et il retrouve toute sa grossièreté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui d'une vie jouant avec la mort »⁵²⁰.

⁵¹⁸ *Philosophie*, n° 47, septembre 1995.

⁵¹⁹ *DRF*, p. 360, « Elle (la pure immanence) n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie ».

⁵²⁰ *DRF*, p. 361.

En filtrant la littérarité excellente de cette représentation d'une expérience aussi subtile et délicate, on constate de toute manière que la *vie* n'est nullement notre vie au sens habituel, quotidien et humain, au contraire, c'est exactement en l'absence de la vie humaine actualisée ou plus précisément au moment de la mort que cette *vie* se présente, et aussitôt que ce moribond revient à soi, à savoir la vie humaine reprend sa forme personnelle et son actualité, cette *vie* précieuse s'éclipse pour autant. Elle concerne tout le monde, certes, mais seulement de manière non-humaine et non-actuelle : dès que le moment humain et personnel remplace le moment non-humain et impersonnel, tout le monde abandonne cette canaille et se disperse de tous côtés. Cela nous rappelle bien l'empirisme transcendantal ou l'empirisme supérieur dont on a parlé dans les chapitres précédents : la *vie* ici ne concerne pas l'empirique au sens actuel, mais l'empirique au sens inactuel, non-actuel, de ce fait, virtuel et transcendantal⁵²¹.

Cette *vie* non-humaine préférée, à la vie humaine, ne fait écho qu'à la troisième *Éthique* qui dépasse catégoriellement le bien et le mal au sens humain et s'incarne dans une neutralité sublime. Cela, on le constate bien cette fois-ci, grâce à la réussite littéraire de cette intrigue : dans le domaine humain, dans la vie sous sa forme personnelle, on juge cette canaille comme une personne qui est du côté du mal, on la méprise, on la punit en l'abandonnant dès qu'elle revient à sa vie ; tandis que dans le domaine de la *vie* non-humaine, sous sa forme impersonnelle, cette canaille, on ne la juge plus, nul mépris, on la soigne comme on se soigne, on la respecte comme on se respecte, on l'aime comme on s'aime, on n'a pas besoin du moindre temps intermédiaire pour 'juger' ou 'choisir' que faire, on fait tout cela immédiatement de façon autonome, juste comme une auto-affection. En fait, il faut bien comprendre précisément qu'à ce moment non-humain là, ce n'est pas seulement la canaille qui devient impersonnelle et non-humaine, mais tout le monde le devient également. Dans un sens strict, il n'y plus personne, car tout devient impersonnel, ce faisant, ce ne sont pas les gens qui soignent, respectent et aiment cette canaille, mais en réalité, c'est

⁵²¹ Certainement, le terme 'empirique' ou 'empirisme' ne s'emploie pas ici de façon habituelle. On pourrait bien le remplacer avec 'ontologie univoque' dans la problématique de l'univocité ontologique.

cette *vie* impersonnelle et non-humaine Elle-même qui se soigne, se respecte et s'aime. D'après moi, si l'on persiste vraiment dans la conception stricte de cette *vie* univoque, il vaut mieux ne pas employer les mots aussi humains comme 'soigner', 'respecter' et 'aimer' pour cette *vie*, de façon personnifiée, ce qui nous entraînerait toujours dans le monde humain actualisé et objectivé, en revanche, en termes spinoziens encore une fois plus techniques, il vaut mieux dire que c'est cette *vie* univoque qui s'affecte Elle-même en s'exprimant *via* le soin, le respect et l'amour parmi les êtres humains. Cette *vie* existe comme une auto-expression, de ce fait, une fois qu'une auto-expression se réalise, une *vie* se présente⁵²².

C'est exactement ainsi que la conception non-humaine de cette *vie* rejoint l'expressivité purement neutre de la troisième *Éthique*, et de la sorte, on confirme encore une fois que cette troisième *Éthique* est tout à fait non-humaine et impersonnelle. Sans même mentionner que Deleuze, dans son dernier texte, a bien employé les termes concernant la troisième *Éthique* pour définir cette *vie* : 'béatitude', 'singularisation', 'pure immanence', 'neutre' et 'essence singulière', etc.⁵²³ Donc, en fin de compte, la (*une*) 'vie' correspondante à la troisième *Éthique* n'est nullement *une* vie humaine. Alors, à cet égard, est-ce que cela fait toujours sens d'appeler cette *Éthique* 'éthique' ?

En ce qui me concerne, je serais portée à donner une réponse négative à cette question. Quand une vie ne concerne plus les hommes mais qu'on parle toujours de l'éthique, ce ne peut qu'être au sens personnifié : imaginons 'la joie' d'un arbre à grandir et 'la tristesse' de cet arbre de perdre ses feuilles. Un arbre ne vit pas une vie éthique comme les hommes, il ne 'se définit' même pas comme un 'individu' au sens botanique, il est dans une neutralité exempte de toutes les projections artificiellement humaines, qu'elles soient éthiques ou non. Eu égard à ces deux chapitres sur l'éthique, on remarque qu'entre la morale et l'ontologie, Deleuze, suivant Spinoza, met l'éthique du côté de l'ontologie. Si l'on représente cette problématique sur un plan classiquement méta-éthique, concernant le rapport entre la *valeur* et le *fait*, Deleuze

⁵²² Dans ce sens strictement 'auto' et 'non-humain', il n'y aucunement la position pour l'Autre levinasien : 'auto' revient à 'univocité', tandis que 'autrui' revient à 'équivocité'.

⁵²³ Cf. *DRF*, pp. 361-2.

préfère évidemment avant tout le côté du *fait*, mais pas celui des normes, des valeurs qui sont selon lui transcendantes et illusoirs. C'est pour une raison similaire que des deleuziens ont tendance à transformer l'éthique en éthologie d'un point de vue naturaliste. Dans ce cas, l'éthique devient un nom superflu de l'éthologie ou de l'ontologie : quand on retire les hommes de la vie et qu'on la rebaptise comme *vie* non-humaine et impersonnelle, il n'y a plus d'éthique de n'importe quel genre dans cette *vie*. C'est dire que l'on n'a pas vraiment rectifié ou guéri l'éthique ou la morale avec une soi-disant nouvelle éthique, mais au contraire, on efface à fond toute la possibilité de l'éthique en expulsant les humains de la vie. L'éthique concerne naturellement les humains, et si on renverse cela, l'éthique est dénuée de sens et donc n'existe plus ; l'éthique non-humaine n'est plus digne de cette appellation 'éthique', qui ne reste que comme une personnification. Dans cette mesure, pourquoi ne pas faire l'économie de ce terme nominal — 'éthique', et dire directement 'éthologie' ou 'ontologie' !

D'après moi, pour la pratique humaine, c'est tout bonnement rhétorique de dire que l'éthique est l'ontologie, cela veut seulement dire que l'ontologie avale l'éthique (le fait avale la valeur), et de ce fait il n'y a plus l'éthique, non plus de pratique humaine. Dans l'exemple de la canaille susdite, il n'y a que du 'fait' tout neutre, pas de la moindre 'valeur', pas du bien ni du mal. Certes, mais ce qui importe plus, il n'y a même pas de 'bonne' ou 'mauvaise' rencontre, pas de l'augmentation ou de la diminution de puissance. Pourquoi ? Parce que, tout cela, la discussion sur le bon et le mauvais, l'augmentation et la diminution de puissance revient toujours sans doute à la deuxième étape en tant que notion commune, tandis que dans l'exemple de la canaille ne s'agit-il que de l'*Éthique* de la troisième étape, qui est préférée et remplie par la béatitude absolument neutre. À cette troisième étape, la distinction entre le bon et le mauvais ne fait plus de sens, la distinction entre l'augmentation et la diminution de puissance n'importe pas non plus, parce que l'omniprésence de l'auto-expression de Dieu ne forme pas localement de discrimination partielle ici et là : aussi longtemps qu'il y a un changement pur, il doit nécessairement y avoir une auto-expression, et cela suffit déjà. Cette expressivité pure dépasse la dimension du bon/mauvais et celle

de l'augmentation/diminution et elle est ainsi absolument neutre, juste comme la béatitude dépasse catégoriellement la dimension du passif/actif et celle de la joie/tristesse. C'est le chaos purement indifférent et neutre, à cette troisième étape, qui dépasse toutes ces dimensions de distinction catégorielle, y compris assurément l'intérêt distingué des affaires humaines. Deleuze, en suivant Spinoza, confirme que cette étape de l'expressivité pure témoigne de la véritable liberté, ou de la liberté absolue, pourtant à mon avis, il n'y a nullement la liberté, qui a l'air toujours trop humaine, mais il n'y a que la nécessité absolument non-humaine, la nécessité ubiquiste et omniprésente. À cet égard exact, l'*amor fati* ne concerne aucunement l'attitude humaine, mais simplement la nécessité neutre de l'Être. Tous ces dépassements, qui sont censés nous mener à cette béatitude, nous privent ou nous purifient progressivement de notre nature soi-disant humaine et pour autant intériorisent complètement l'éthique humaine dans l'ontologie. Cette ontologisation radicale de l'éthique efface ainsi l'éthique.

5.5 Quelques discussions sur l'éthique deleuzienne

1) Il peut certainement y avoir des désaccords concernant notre compréhension aussi stricte et radicale de l'éthique non-humaine. Par exemple, des commentateurs deleuziens maintiennent : 'l'éthique deleuzienne n'est pas du tout indifférente mais elle distingue aussi'. D'après moi, ce genre de désaccords concerne plutôt les assertions que les argumentations. C'est dans la deuxième étape, celle des notions communes, que l'on peut toujours distinguer plus ou moins en 'évaluant' qu'une rencontre est bonne ou mauvaise. S'il s'agit encore de cette deuxième *Éthique*, bien sûr il y aurait toujours distinction : le bon et le mauvais, la joie et la tristesse, la joie passive et la joie active. Pourtant, on a déjà prouvé que pour Deleuze, c'est la troisième *Éthique* qui est 'préférée' relativement aux autres, et cette troisième *Éthique* ne concerne que la neutralité béatifique. Il ne s'agit plus d'un 'récit' de la rencontre ni du rapport constitutif, mais cette fois-ci rien que de l'expression univoque. Comment peut-on toujours penser à distinguer éthiquement après que l'ontologie univoque l'a

déjà assimilée ! Cette neutralité radicale est de toute manière exempte de n'importe quel genre de 'distinction' équivoque.

2) Dans le cours sur Spinoza, Deleuze a lui-même suggéré une position éthique assez importante concernant la nature du pouvoir d'être affecté et d'affecter,

« Quelqu'un ne pourra jamais dire qu'est bon pour lui quelque chose qui dépasse son pouvoir d'être affecté. Le plus beau, c'est de vivre sur les bords, à la limite de son propre pouvoir être affecté, à condition que ce soit la limite joyeuse puisqu'il y a la limite de joie et la limite de la tristesse ; mais tout ce qui excède votre pouvoir d'être affecté est laid. Relativement laid – ce qui est bon pour les mouches n'est pas forcément bon pour vous »⁵²⁴.

Puisque nous ne sommes pas autre chose que notre pouvoir d'être affecté et d'affecter, pour persévérer dans ce *conatus*, nous ne devons pas être affectés n'importe comment, mais nous devons être affectés vraiment 'à bon escient'. Sinon, avant que nous puissions avoir la moindre idée de savoir si c'est une bonne rencontre (affection) ou pas, nous sommes déjà malheureusement morts. Qui plus est, par 'à bon escient', on n'entend pas du tout que nous devions nous en tenir seulement aux rencontres qui nous conviennent facilement, à savoir les rencontres qui nous rendent trop facilement joyeux. « Le plus beau, c'est de vivre sur les bords, à la limite de son propre pouvoir d'être affecté ». En d'autres termes, il ne faut pas que nous restions tout le temps dans notre région la plus aisée, accompagnés par une joie 'bon marché' ou 'bas de gamme', il faut néanmoins toujours que nous tentions un peu la limite et le seuil de l'intensité de notre joie. Toutefois, dans ce sens de l'exploration, il faut se garder d'aller tout de suite trop loin, car une intensité qui dépasse trop notre puissance d'être affectée nous détruit. Voilà ce que l'on entend exactement par 'être affecté à bon escient'⁵²⁵.

Cette position perspectiviste et même un peu relativiste implique bien du bon

⁵²⁴ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L'affect et l'idée*.

⁵²⁵ À mon avis, cet 'être affecté à bon escient' est presque une variation de la *phronesis* chez Aristote, si nous comprenons la 'joie' ici de façon similaire à celle dont nous comprenons l'*eudaimonia*'. Néanmoins, c'est un autre sujet que nous n'allons pas développer dans cette thèse.

sens. Par exemple, politiquement, ce n'est pas une révolution générale qui pourrait régler tous les problèmes, car il n'y a pas du bon général pour tout le monde et il n'y a que du bon précis pour tel et tel pouvoir d'être affecté. Donc, même s'il faut toujours la révolution, ce serait mieux que chacun fasse sa propre micro-révolution ou sa révolution moléculaire. Éthiquement, c'est le même cas, un changement radical sans considération de la particularité de l'intensité de telle et telle puissance d'être affectée ne nous aide point. En réfléchissant dans ce domaine pratique encore un peu, on comprendrait en fait ce qu'est 'être affecté à bon escient' d'une autre façon également pertinente. Si l'on peut concevoir la rencontre avec une intensité qui nous dépasse trop et pour autant nous détruit comme 'tomber dans le chaos', et en même temps si l'on peut regarder le croupissement avec la joie 'bon marché' comme 'tomber dans les clichés', on comprendrait bien que 'être affecté à bon escient' veut simplement dire être capable de choisir un point, convenable pour nous, entre le pôle du chaos pur et le pôle des clichés, entre le danger de se détruire et la médiocrité d'être nous-mêmes des clichés. Autrement dit, nous devons essayer d'être capable de former notre propre plan de consistance (d'immanence) en luttant à la fois contre le chaos pur d'un côté et tous les clichés d'un autre côté⁵²⁶. Dans cette mesure, nous ne sommes pas autre chose que ce plan de consistance propre à nous, qui s'incarne dans notre pouvoir d'être affecté.

Tout ceci est une très bonne idée méta-éthique. Elle ne nous dit pas quel acte exact est approuvé parce qu'il a la propriété d'être bien ou quel acte précis est interdit parce qu'il a la propriété d'être mal, juste comme ce que font les moralistes. Pourtant elle s'arrache à ce domaine 'ostensif' et focalise plutôt sur la justification de la conception de 'être bien' et 'être mal', et finalement elle la déjustifie et propose une conception du 'bon' ou 'beau' comme 'être affecté à bon escient'. Cette éthique, ou méta-éthique, deleuzienne nous éclaire et inspire beaucoup, mais il faut vraiment remarquer qu'elle revient plutôt toujours à la deuxième *Éthique* et au deuxième genre de connaissance. Dans cette deuxième étape, on reste encore dans la distinction entre

⁵²⁶ Juste comme Deleuze a aussi dit, dans *QLP*, p. 206 : « la lutte avec le chaos n'est que l'instrument d'une lutte plus profonde contre l'opinion, car c'est de l'opinion que vient le malheur des hommes ».

la joie et la tristesse, entre l'actif et le passif, entre l'augmentation et la diminution de puissance, et on n'atteint nullement la béatitude neutre de la troisième étape. J'affirme que l'on pourrait bien, pour la raison pratique, mettre la troisième étape de côté et s'arrêter à cette deuxième étape, qui concerne tout à fait les affaires humaines, même si on risque ainsi d'être accusé de relativisme ou de perspectivisme, car dans un sens strict il n'y a que chacun pour lui-même qui sait si une rencontre est bonne ou un plan de consistance se tient pour lui. On pourrait aussi très bien rationaliser cette deuxième *Éthique* du point de vue du pragmatisme à l'égard du sens pratique d'être 'à bon escient', ce qui tient à une 'méta-auto-compréhension' de plus en plus subtile, presque comme une vertu pratique. Pourtant, 'malheureusement', Deleuze ne se contente pas de piétiner dans cette deuxième étape, en revanche, presque dans toute sa philosophie, dans les diverses problématiques, pas seulement sur le temps, l'éthique, mais aussi sur le signe, la connaissance, la forme esthétique ou politique, etc., il y a toujours une troisième étape qui dépasse cette deuxième et qui nous attend. Et c'est souvent le troisième terme qui joue un rôle paradoxalement important, par exemple, la troisième synthèse vient des deux premières mais après redéfinit de nouveau leur relation de façon subversive⁵²⁷ ; l'effondrement vient du fondement et de la fondation mais en même temps défait ces deux ; le chaos ; la synthèse disjonctive, etc. Dans le domaine de l'éthique, c'est parallèlement la troisième *Éthique* qui dépasse les données de la deuxième, et les nouvelles données concernent cette fois-ci l'essence singulière, le percept, la béatitude, la neutralité, l'univocité et le Dieu spinozien.

Si l'on peut concevoir stratégiquement la 'vérité' comme la manière la plus immédiate d'être, à savoir être (verbe) de manière univoque, on comprendrait bien pourquoi Deleuze veut toujours tenter la troisième étape : parce que les deux premières *Éthiques* n'incarnent pas la manière la plus immédiate d'être, elles ne sont pas assez 'vraies', à savoir ce n'est pas être (verbe) univoque, tandis que la troisième *Éthique* incarne directement l'Être univoque. Toutefois, c'est juste à cause de cet avancement ou ascension radicale que l'éthique se fond dans l'Être ; la valeur, le bien

⁵²⁷ Cf. *DR*, p. 122.

et le mal, ou l'évaluation, le bon et le mauvais, s'efface dans le fait. Dans un sens parallèle, ce n'est pas seulement l'éthique qui est avalée par l'ontologie univoque (l'Être univoque), mais aussi la politique, l'esthétique et l'épistémologie – en somme, tout est ontologique, parce que l'Être est univoque.

Même si on peut toujours s'inspirer éthiquement, politiquement, esthétiquement et épistémologiquement de la philosophie de Deleuze, de nos propres manières qui nous conviennent bien, certes, mais philosophiquement, quand on focalise sur les arguments deleuziens au niveau textuel, on ne peut nullement négliger cette radicalité intransigeante qui implique une ontologisation universelle qui dévore tous les autres domaines. Au début, on ne se contentait pas de l'éthique (ou plutôt de la morale) transcendante, mais maintenant on ne se contente pas non plus d'aller aussi loin en sens inverse pour une correction aussi radicale, qui efface presque toute la possibilité de l'existence de l'éthique elle-même.

3) Revenons pour une dernière fois sur la structure intrinsèquement ternaire des problématiques dans la philosophie de Deleuze et cette fois-ci concentrons-nous sur deux choses, le *progrès* et l'*individu*.

En ce qui concerne le *progrès*, il vaut mieux que l'on n'emploie pas ce terme dans la problématique deleuzienne pour éviter l'implication du soi-disant 'grand récit' progressif, qui présuppose la téléologie au sens transcendant. De plus, la logique intrinsèque de la progression est souvent dialectique, tandis que Deleuze, en héritant de la critique nietzschéenne, a dévoilé la négation de la vie profondément enracinée dans cette logique dialectique. Mais est-ce que l'on a ainsi vraiment éliminé l'esprit progressif dans la structure souvent ternaire dans la philosophie de Deleuze ? Évidemment non. Quoique Deleuze n'épargne pas d'effort pour souligner que tous les trois éléments coexistent en même temps, ce qui revient plutôt à son insistance sur l'univocité de l'Être, on ne peut guère nier qu'il y a bel et bien « un ordre strict »⁵²⁸ qui se déploie souvent en trois étapes. De la sorte, une forme progressive est inévitable : quand il s'agit des trois genres de connaissance et des trois éléments de

⁵²⁸ SPE, p. 289.

l'éthique, l'ascension progressive saute aux yeux. Notamment si on acceptait mon dévoilement de la logique dialectique ou quasi-dialectique bien cachée dans ces structures ternaires, on constaterait la motivation (impulsion) ou le dynamisme de la progression : c'est justement la dialectique. À cet égard, formellement, la logique ascendante des trois étapes dans la philosophie de Deleuze n'est pas tellement différente de la logique progressive du grand récit, à ceci près que Deleuze l'a intériorisée dans un plan d'immanence ou soi-disant l'a rendu immanente. Pour autant, elle devient une progression nominalement immanente, mais en tous cas toujours une 'progression'. C'est dire que chez Deleuze, au moins dans les textes que l'on a commentés dans cette thèse, le *progrès* en forme dialectique ou quasi-dialectique n'est pas réellement annulé.

En ce qui concerne l'*individu*, dans l'acception *moderne*, il s'agit d'un individu moyen, abstrait et presque universel, c'est pourquoi on dit souvent 'individu quelconque', comme si chaque individu pouvait être échangé avec les autres de valeur égale. Cette conception de l'individu moderne est sans aucun doute une cible de critique de Deleuze.

Au début, Deleuze l'a remplacée par celle de l'individuation. Par exemple, dans la première étape, il y a la dimension de l'*affect vectoriel* qui, relevant de la variation ou du devenir continu de puissance, nous ouvre le plan de l'individuation ; la latitude de l'hecceté que l'on a discuté concerne bien le processus de l'individuation qui est censé se substituer à la conception artificielle de l'individu. De plus, dans la deuxième étape, le rapport intrinsèquement constitutif de l'individuation substituée au postulat de l'extériorité des parties individuelles.

Ensuite, dans la troisième étape, Deleuze, d'une manière plus poussée, a mis l'accent plutôt sur la 'singularisation' (essences singulières) que sur l'individuation, parce que cette dernière se repère de manière incorrigible toujours dans l'individu que l'on veut justement surmonter.

Est-ce que cette singularisation, ou cette singularité, peut elle alors vraiment extirper de façon exhaustive la conception de l'individu moderne ? D'après moi, pas vraiment. La singularité n'équivaut pas à l'intensité, parce que cette dernière s'incarne

toujours dans l'actuel et elle est de ce fait 'ostensive' – on peut désigner à quelqu'un d'autre l'intensité actuelle de la rougeur d'une fleur, alors que la singularité est tout à fait virtuelle et elle n'est pas ostensive – on ne peut nullement désigner une singularité quelconque dans l'actuel à quelqu'un d'autre, sinon la singularité deviendrait la 'distinction actuelle' et ce faisant deviendrait 'désagréablement individuelle', et comme tel on retomberait dans la conception de l'individu. Bref, la singularité est virtuelle et non-ostensive.

Mais pourquoi cette insistance sur la virtualité et la non-ostensibilité de la singularité ? À quoi cela sert-il ? Parce que cela va nous aider à voir la similitude (intimité) clandestine entre la conception de la singularité deleuzienne et celle de l'individu moderne, en dépit de leur contraste et de leur apparent éloignement. Dans le virtuel, il n'y a pas du tout de points de repère, ni de centre, ni de frontière, sinon ce serait l'actuel. C'est exactement la raison pour laquelle la singularité ne peut être désignée et elle est inostensible, car il n'y a pas d'espace commensurable dans le virtuel alors que l'ostensibilité présuppose inévitablement la commensurabilité. Le nœud du problème y réside : cette incommensurabilité du virtuel rend nécessairement la singularité une nature absolument 'interne', sans aucune référence 'externe'. Autrement dit, la singularité n'est pas singulière par rapport à quelque chose en dehors d'elle, en revanche, elle est singulière intrinsèquement en elle-même, pour elle-même et par elle-même. Cela fait écho à la conception de l'immanence et de l'univocité : en bref, dans le virtuel, tout est singulier et il n'y a que la singularité, juste comme ontologiquement tout est univoque et il n'y a que l'expression immanente. À ce moment-là, on constate déjà qu'il n'y a pas de singularité 'distinctive' : il n'y a que la singularité 'univoque'. Ainsi vient finalement ce que j'ai voulu introduire de façon explicite dans (la conception de) la singularité – la 'neutralité' complète. C'est dire qu'une singularité ne se distingue pas des autres singularités, mais chacune d'entre elles est nécessairement 'neutre' par rapport aux autres et une singularité n'est pas autre chose qu'une expression univoque.

Cette analyse sur la singularité révèle sa nature assez dissimulée, à savoir la neutralité. En fait, cette neutralité n'est pas du tout mon invention arbitraire, en

revanche, 'neutre' est un mot assez fréquent quand Deleuze parle du troisième genre de connaissance et de la troisième *Éthique*. Notre discussion dans cette thèse est aussi tout à fait en accord avec celle de Deleuze sur la troisième étape. Mais c'est juste par le truchement de cette neutralité qu'on discerne l'intimité clandestine entre la conception de la singularité deleuzienne et celle de l'individu moderne : un individu moyen, un individu quelconque, quoique universel ou abstrait, est-il vraiment loin d'une singularité 'neutre' ? La singularité n'est-elle pas juste une version intériorisée de l'individu moderne, d'une façon similaire à celle dont la logique du progrès de la modernité est intériorisée dans un domaine immanent ? Ce sont en fait des questions, sur la critique et la réflexion de la modernité, toutes ouvertes et sans doute toujours discutables.

À travers cette analyse concernant la conception de la modernité, sur le progrès et l'individu, je voudrais simplement souligner que l'intérêt de la recherche de ma thèse sur la structure ternaire dans la philosophie de Deleuze ne se limite nullement à la problématique très technique du temps ou à celle de la connaissance et de l'éthique. Cette recherche peut en fait nourrir des réflexions sur des aspects très divers parce qu'il s'agit d'enjeux profonds et féconds.

Conclusion

Revenons sur ce qui a été dit dans l'introduction : il ne s'agissait pas dans ce travail d'une exégèse des théories deleuziennes sur le temps, exégèse qui récapitulerait les points principaux, sous une forme quasi muséale. Il s'agissait au contraire de privilégier la dimension argumentative pour permettre une évaluation des thèses fondamentales, car même si dans une certaine mesure on pourrait admettre qu'il n'y a peut-être pas à proprement parler de système deleuzien au sens classique — fermé et universel, il n'en demeure pas moins qu'il existe des thèses deleuziennes qui sont soutenues par des arguments, dont on a donné ici beaucoup d'exemples. Je me suis intéressée, dans cette recherche, aux textes et aux arguments en lien avec le problème philosophique qui me préoccupe : la place exacte de l'éthique dans la philosophie contemporaine.

Ainsi, dans cette thèse, bien que je commence avec la recherche sur le temps, la véritable cible est néanmoins l'éthique. Alors, pourrait-on se demander, pourquoi cette démarche, qui va du temps à l'éthique ? C'est en réalité une démarche méta-éthique, qui présuppose, comme on l'a déjà précisé dans l'introduction, que, dans ces textes de Deleuze sur les trois synthèses du temps et les trois *Éthiques*, le temps est immédiatement éthique comme l'éthique est littéralement temporelle. Cette position méta-éthique impliquée dans ces textes de Deleuze mérite la recherche systématique et argumentative, car d'après moi, grâce à l'exactitude et la rigueur rares de cette réflexion de Deleuze sur la structure ternaire du temps et celle de l'éthique, elle fournit une occasion pour discuter et fouiller la nature et la place très délicate de l'éthique dans la philosophie contemporaine. Simplement formulé, il s'agit d'une prudence à l'égard de l'ontologisation de l'éthique et d'un effort intellectuel qui

essaie d'examiner la justification de cette tendance d'ontologiser l'éthique.

Pour comprendre encore un peu l'arrière-plan théorique et même historique de ce problème, il suffit de remarquer simplement la position actuelle de l'éthique, qui vacille ou hésite souvent entre le pôle de la moralité et celui de l'immoralité ou plutôt celui de la non-moralité ; ou tout bonnement entre la morale et l'ontologie, si l'on place l'ontologie de façon neutre dans le cadre de la non-moralité, à savoir que si l'Être est moralement neutre et dans ce sens, non-moral ; ou plus précisément dans le plan méta-éthique, entre la *valeur* et le *fait*, entre 'être' et 'devoir'. Dans ce spectre de positions antinomiques, qui se déroule à partir de ces deux pôles, la thématique de la synthèse du temps de Deleuze tend bien au pôle de l'ontologie, celui du fait et de la non-moralité, car il s'agit en réalité de la genèse ontologique du présent. On voit bien qu'actuellement la position de l'éthique (ou la morale) est vraiment problématique et inquiétante — elle est déchirée et disjointe par la distinction du *fait* et de la *valeur*, de 'ce qui est' et de 'ce qui doit être', alors que chez les Anciens le fait et la valeur n'était nullement séparés — 'ce qui est' et 'ce qui doit être' n'étaient pas réellement deux choses, et on se satisfaisait de cette harmonie. La raison de la perte de cette harmonie a, d'après moi, beaucoup à voir avec le développement et ensuite la domination de la science moderne, et puisque c'est un autre sujet de l'histoire des idées qui ne concerne pas directement le noyau thématique de cette thèse, je ne puis malheureusement le développer ici. Pourtant, l'intimité incontestable de ces deux problématiques, — 'le temps et l'éthique' et 'le fait et la valeur' (ou 'ce qui est' et 'ce qui doit être'), — est, je l'espère, déjà apparente. Dans ce sens précis, la thématique méta-éthique de cette thèse, réalisée par une recherche textuelle et argumentative sur des textes de Deleuze à propos du temps et de l'éthique, peut tout à fait se positionner dans la veine de ce problème historique.

Qui plus est, si toute cette thèse se tenait bien au niveau argumentatif, on ne pourrait pas nier l'isomorphisme de la problématique des trois synthèses du temps et de celle des trois *Éthiques* – et ainsi se manifesterait la position de l'éthique deleuzienne presque identique à celle de l'ontologie. Voilà déjà une lueur sur l'ontologisation de l'éthique. Cela fait bel et bien écho à notre présupposition

méta-éthique depuis le début.

C'est exactement en m'appuyant sur cette méta-structure du temps et de l'éthique que mon travail, de style 'atelier', 'minimal' et 'minutieux', a visé, parmi tous les sujets philosophiques de Deleuze, avec précision, les trois synthèses du temps et les trois *Éthiques*. C'est aussi en pratiquant tout à fait la recherche de style analytique et argumentatif sous cet objectif de l'exactitude qui n'admet rien de superflu que, je l'espère, la profondeur et la précision des argumentations doivent être garanties. 'Rencontrer' Deleuze de cette manière, avec une préoccupation conceptuellement concrète, – dans le cas de cette thèse c'est la préoccupation face à la 'nature' de l'éthique et sa relation avec l'ontologie, – est d'après moi, beaucoup plus efficace et fructueux que si j'ambitionnais une compréhension complète et universelle de Deleuze, ou si je me prétendais être en général son porte-parole.

La réalisation de ce travail au premier degré se fonde, à mon avis, sur une pratique à la fois conceptuelle et opérative (performative). D'une part, j'ai recouru, dans cette thèse, sans aucune réserve, à l'analyse conceptuelle : toutes mes argumentations se concrétisent bien en s'appuyant sur l'analyse des concepts. D'autre part, le cheminement de cette thèse a été réellement achevé au travers de deux opérations conceptuelles : l'une concerne l' 'univocisation' (l'opération de rendre univoque) des trois synthèses du temps équivoques par le truchement de l'expressionisme spinozien, modifié par Deleuze, et du présentisme tel que je l'ai retravaillé et avancé, avec trois questions sur le présent le plus immédiat ; l'autre concerne le dévoilement performatif de l'intimité 'isomorphe' entre la structure quasi-dialectique des synthèses du temps et celle des trois *Éthiques*.

Concernant la dimension du temps, j'ai refusé d'entrer dans une fausse opposition à la fois factice et facile entre la dualité stoïcienne de l'aiôn et du chronos et la ternarité des trois synthèses temporelles de Deleuze, inspirées par Kant, car à mon avis, que ce soit la dualité ou la ternarité, toutes les deux sont malheureusement équivoques, à savoir tous les deux impliquent toujours la distinction catégorielle, qu'il s'agisse de catégories duelles ou de catégories ternaires, ce qui contredit l'insistance deleuzienne sur l'univocité de l'Être. Eu égard à cela, l'analyse, l'explication et le

déploiement des trois synthèses du temps que j'ai proposés ont pris la forme non d'une simple reproduction, mais d'une réorganisation, en visant le but de rendre univoques ces trois synthèses qui sont structurellement équivoques.

Pour effectuer cette tâche, j'ai introduit d'un côté le concept d'expression de Spinoza, modifié de façon créative par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression* en greffant celui d'éternel retour de Nietzsche, en vue d'« invoquer un Vent »⁵²⁹ univoque spinozien pour le joindre à la problématique quasi-dialectique et équivoque des synthèses du temps. Autrement dit, j'ai réalisé pratiquement un 'regard' conceptuel à partir de *Spinoza et le problème de l'expression* sur *Différence et Répétition* à l'égard du problème du temps. De ce fait, l'expression immanente et univoque de Spinoza (le Spinoza de Deleuze) remplace ou réorganise les trois synthèses du temps structurellement dérivées des trois synthèses des facultés chez Kant (dans la version A de sa *Critique de La Raison Pure*) : 'expression' se substitue alors à 'synthèse'. D'un autre côté, au niveau opératif, il s'agit précisément de déterminer comment on peut comprendre toutes les trois 'synthèses' du temps, à savoir le présent contractant, le passé pur et l'éternel retour, simplement comme une 'expression' unique. Pour y arriver, j'ai introduit ici le concept ontologique de 'présentisme', retravaillé pour cette tâche. Dans cette perspective présentiste, j'ai re-problématisé les trois synthèses du temps avec trois conceptualisations, toutes les trois à propos du 'présent' : la genèse du présent (1^{ème} synthèse), le passage du présent (2^{ème} synthèse) et l'éternel retour du présent (3^{ème} synthèse). Ainsi, les trois enjeux dispersés dans les trois synthèses du temps ont effectivement convergé vers la problématique 'unique' du présent. Pourquoi ? Parce que ces trois problèmes, la 'genèse' du présent, le 'passage' du présent et l'« éternel retour » du présent, ne sont en réalité qu'un seul problème, à savoir la genèse inépuisable du présent. Précisément parlant, ici dans la problématique présentiste, la genèse, le passage et l'éternel retour ne sont pas vraiment trois choses mais littéralement la même chose, à savoir l'auto-expression inépuisable du Dieu spinozien, au travers des présents, en tant que

⁵²⁹ *SPP*, p. 175.

modes d'existence, ce que j'ai déjà prouvé en détail dans le troisième chapitre — « ontologiquement un, formellement divers »⁵³⁰ (triple). À travers cette opération conceptuelle à la fois délicate et complexe, une discussion sur le caractère paradoxal, — dans cette thèse il s'agit de l'ambivalence entre l'univocité et l'équivocité —, de la philosophie ainsi que sur la position très particulière de Deleuze devient possible.

En ce qui concerne la dimension éthique, j'ai juxtaposé parallèlement la problématique des synthèses du temps dans *Différence et répétition* et celle de trois *Éthiques* formulée par Deleuze dans *Critique et clinique*, ainsi que celle des trois genres de connaissance de Spinoza traités par Deleuze dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Qui plus est, j'ai non seulement articulé l'isomorphisme exact de la problématique des trois synthèses du temps et de celle des trois *Éthiques*, mais j'ai aussi prouvé, au sein d'une cartographie plus large, la concordance structurale entre le cadre de l'ontologie spinozienne, celui de la connaissance, celui de l'éthique et celui de synthèse du temps dans des textes pertinents de Deleuze. De ce fait, on constate le rapport intrinsèque et intime entre la problématique du temps et celle de l'éthique d'un point de vue plus systématique qui intègre aussi celle de l'ontologie et celle de la connaissance, évidemment au sens spinozien. Voilà la thématique méta-éthique intégrale de cette thèse.

A travers ce déroulement à la fois conceptuel et opératif, toute notre analyse sur la structure des trois synthèses du temps s'applique aussi bien à celle des trois *Éthiques* : la dialectique résiduelle et l'ambivalence (entre l'équivocité présupposée et l'insistance intransigeante sur l'univocité de l'Être) existent de ce fait également dans la problématique des trois *Éthiques* chez Deleuze. En vérité, ces problèmes paradoxaux sont quasiment insolubles et inextirpables vu leur rôle structurellement productif à l'intérieur du plan conceptuel de Deleuze. Même si j'ai 'fourni' des soi-disant 'solutions' respectivement à la fin de la partie du temps et celle de l'éthique, il s'agit plus d'une 'neutralisation' stratégique que d'une véritable solution. Et si l'on parvient en gros de toute manière à 'neutraliser' stratégiquement ces problèmes dans

⁵³⁰ DR, p. 53 ; SPE, p. 56.

la thématique de la synthèse du temps, en élucidant la ‘nécessité’ ou l’‘inévitabilité’ de cette ambivalence conceptuelle, c’est simplement parce que l’on a bien saisi une implication gnoséologique paradoxale, dérivée de la position de l’ontologie univoque, que soutient Deleuze sans aucune réserve, et qui s’adapte bel et bien à cette thématique de la synthèse du temps. À savoir que la moindre envie de connaître l’Être univoque en l’objectivant et en le décrivant nous conduit inéluctablement à la catégorisation équivoque, ce qui n’est que le ‘destin’ nécessaire de l’ontologie absolument univoque — la métaphore du ‘boomerang’ que j’ai créée à la fin du troisième chapitre éclaire vivement cette nécessité. Sachons que tout cela, la neutralisation stratégique de ces problèmes de la dialectique et de l’ambivalence entre l’équivocité et l’univocité, n’est consistant et justifiable que sur le plan ontologique, et si cette neutralisation est praticable, comme je l’ai fait à la fin du cinquième chapitre, de la même façon dans la problématique des trois *Éthiques*, c’est juste parce que sur le fond Deleuze a sans doute, suivant Spinoza, mis l’éthique (et donc aussi la thématique des trois *Éthiques*) du côté de l’ontologie.

Pourtant, selon moi, cette ‘ontologisation’ de l’éthique pose problème, car, – comme j’ai déjà mis en évidence concernant la troisième *Éthique* au travers de l’analyse de l’exemple de la canaille de Dickens, – elle retire radicalement les hommes de la vie et de ce fait la vie devient une *vie* non-humaine et impersonnelle. De la sorte, après cette ontologisation complète et intransigeante, l’éthique perd son domaine spécifique – les affaires humaines. Ainsi l’éthique humaine se réduit à l’ontologie non-humaine, et les problèmes éthiques se dissolvent alors dans ceux de l’ontologie. S’il n’y avait pas d’humains, l’écologie suffirait, l’ontologie suffirait ou mieux l’onto-écologie suffirait, et dans ce cas, l’éthique (et même la politique) se réduit juste à une dénomination nostalgique et personnifiée, qui n’est que superflue. Au début, on ne se contentait pas de l’éthique (ou plutôt de la morale) transcendante qui préconise et impose les valeurs et normes surplombantes, mais actuellement on ne se contente pas non plus d’aller aussi loin en sens inverse pour une ‘correction’ aussi radicale, qui efface presque toute la possibilité de l’existence de l’éthique elle-même. Dans ce cas, on rejette la ‘valeur’ et on se plonge dans le ‘fait’, on abandonne le

‘devoir’ et s’enfonce dans l’‘Être’. Autrement dit, ce n’est pas simplement pousser l’éthique du côté de la morale transcendante au côté de l’ontologie univoque et immanente, mais effectivement c’est annihiler l’éthique en supprimant toute sa position ou enlevant son aire humaine – l’éthique, par sa définition même, ne peut, d’après moi, se passer d’une référence à l’humain. Je réaffirme que si l’on choisissait d’insister sur l’univocité et l’immanence de façon aussi catégorique, l’éthique soi-disant immanente n’existerait plus, car dans ce cas elle ne serait pas autre chose que l’ontologie univoque, qui n’a rien spécialement à voir avec les affaires humaines, tant nobles que basses, tant bonnes que mauvaises (évaluation), tant du domaine du bien que de celui du mal (jugement). De la sorte, à mon avis, tout deviendrait par contre à la fois plat et neutre, voire médiocre : les humains qui convoitent la béatitude ‘indifférente’ (neutre) du Dieu spinozien n’obtiendraient que l’indifférence auto-hypnotique sans la moindre béatitude.

Cependant, si on savait se satisfaire avec une modeste tranquillité de la deuxième *Éthique*, ou précisément formulé, si on limite l’éthique à la deuxième étape et que l’on n’ambitionne pas la ‘sublime’ troisième étape qui, selon Deleuze, est telle qu’il n’y a en vérité que Spinoza qui y est arrivé, une éthique immanente ‘non-radicale’ reste toujours possible. Il s’agit effectivement d’une position méta-éthique où chacun peut lutter à la fois contre le chaos et les clichés en formant son propre plan de consistance, et de ce fait, chacun faisant son propre micro-apprentissage (apprentissage moléculaire) pragmatique ou pragmatiste, s’améliore et se perfectionne sans cesse, vit toujours « sur les bords, à la limite de son propre pouvoir d’être affecté »⁵³¹ – voilà la vie éthique et l’éthique de l’immanence bien justifiable. Néanmoins, l’éthique de la troisième étape, que Deleuze privilégie, au lieu de lutter avec le chaos, elle, revient cette fois-ci presque à embrasser le chaos et à se fondre en lui, avec une ‘béatitude’ absolument neutre et non-humaine (voire impersonnelle) à l’égard de ce chaos. Juste comme Deleuze le dit, « la lutte avec le chaos n’est que l’instrument d’une lutte plus profonde contre l’opinion »⁵³², à savoir la lutte, que

⁵³¹ *Cours sur Spinoza*, le 24 janvier 1978, *L’affect et l’idée*.

⁵³² *QLP*, p. 206.

propose Deleuze, avec le chaos n'est pas 'substantielle' mais seulement 'instrumentale' pour se soustraire à l'opinion et aux clichés. À cet égard, à mon avis, l'attitude méta-éthique envers le chaos trace la frontière 'définitionnelle' de l'éthique : si l'on épouse le chaos et que l'on se fonde en lui, on ne serait plus humain, et l'éthique serait dénuée de sens et tout ne deviendrait qu'ontologique (ou onto-éthologique/onto-écologie) au sens radicalement immanent et univoque ; tandis que si l'on persiste fermement dans la lutte contre le chaos et que l'on s'évertue à se tenir en face du chaos, chacun de sa propre manière et à son propre bon escient, pour ne pas être avalé par lui, il y aurait de ce fait encore l'espace de l'éthique qui revient justement au plan de consistance propre à chacun. Cela relève en fait de l'implication méta-éthique propre à l'éthique de la deuxième étape, qui est toujours immanente, mais pas au sens radical et intransigeant.

Ma proposition, de rester à la fois éthiquement et méta-éthiquement dans la deuxième étape et de ne pas progresser aventureusement dans la troisième, exprime bien la réserve intellectuelle à l'égard de l'impulsion conceptuelle sans aucun contrôle. Pour un 'jeu' intellectuel purement ontologique, ce n'est pas grave que l'on persévère dans la 'vitesse infinie' du concept, car le 'territoire' de l'Être univoque en lui-même est tout à fait 'lisse', sans aucune résistance, pourtant lorsqu'il s'agit de l'éthique, à mon avis, son aire n'est pas complètement 'lisse' mais plus ou moins 'stratifiée', ici et là, accompagnée au contraire par la résistance – de ce fait, la 'vitesse conceptuelle' dans cette aire éthique est 'relative' mais pas 'absolue'. Par rapport à la façon d'être (être est vivre) la plus immédiate, à savoir être univoque, qui comporte par conséquent la vitesse absolue et infinie, la façon d'être éthiquement, si j'ose prendre ce ton un peu équivoque encore une fois, ne supporte jamais cette vitesse folle et déchaînée, et qui plus est, être éthiquement se dissipe à cette vitesse absolue. D'ailleurs, dans la vie éthique, on n'a pas besoin de, et il vaut mieux ne pas, prétendre à être de façon la plus immédiate que possible, parce que personne n'existe plus à cette vitesse infinie, à cette immédiateté absolue. Une fois de plus, l'éthique, ou la conception de l'éthique, n'a pas besoin d'une vitesse infinie, ni non plus d'être compatible avec la vitesse absolue, parce que ce que l'on veut dans une vie n'est pas

de s'estomper et de mourir dans le chaos, ce qui contredit par définition (de ce qui est) une vie, au contraire une vie éthique se réalise sans cesse au travers des efforts de se distinguer du chaos en formant son propre plan de consistance 'personnel'. Bref, une vie éthique est construite et soutenue par un 'personnage conceptuel', par une 'conception personnelle', alors que le chaos non-humain et impersonnel érode la vie incorrigiblement avec la fameuse 'sublime' 'béatitude'.

Cela me permet d'approfondir un aspect important concernant la nature très subtile, au sens pratique, de cette éthique modérément immanente de la deuxième étape. D'après moi, en quelques mots clairs et concis, c'est en fait une éthique 'défensive' mais pas 'envahissante'. Alors que veut dire 'défensif' et 'envahissant' pour une éthique ?

En général, l'éthique (ou plutôt la morale) transcendante présuppose des normes et valeurs universelles ou générales, et cette universalité ou généralité des normes et des valeurs exige, par définition, la soumission ou l'assujettissement universel et inconditionnel de la totalité du monde. Justement, quand chacun, sans aucune exception, doit obéir aux normes ou valeurs d'une éthique comme celle-ci, cette éthique ou morale devient une force 'envahissante' qui s'impose sur les individus. Pourtant, l'universalité ou la généralité seules n'aboutissent pas à une éthique réellement envahissante, par exemple, une éthique transcendante, qui nous requiert d'être bon sans nous dire rien d'exact et précis de ce qu'est un homme bon, n'arrive pas vraiment s'imposer à nous dans la vie pratique. C'est-à-dire, mis à part l'universalité, il faut encore l'ostensibilité⁵³³ exacte pour qu'une éthique transcendante soit envahissante. En réalité, l'éthique transcendante, par exemple la déontologie ou l'utilitarisme, comporte souvent la conception du bien et du mal de façon ostensive pour que cette éthique (ou morale) soit praticable, et pour ce genre d'éthique (morale) universelle, le bien et le mal sont tous ostensifs : ce qui est bien a la propriété ostensive d'être bien et ce qui est mal a la propriété ostensive d'être mal.

⁵³³ Dans *Human Knowledge : Its Scope and Limits*, New York : Simon and Schuster, 1948, Russell a employé le terme 'ostensive' et 'ostension' pour désigner la référence d'une chose qui est donnée de manière immédiate, alors que par 'ostensif' ou 'ostensibilité' dans cette thèse, j'entend tout simplement 'être désigné de façon immédiate et surtout commensurable'.

En face des normes ou valeurs avec des contenus ostensifs comme tels, on n'aurait nulle part pour s'esquiver, car aussi longtemps qu'une norme est ostensive le commandement universel devient exécutable. C'est ce que j'entends par 'éthique envahissante'.

On peut aussi l'appeler l'éthique 'entreprenante' ou l'éthique 'agressive', ou même l'éthique 'militante', car dans la pratique, les gens qui adoptent une éthique universelle et ostensive sont plus ou moins portés à s'immiscer dans les affaires d'autrui en utilisant des normes et des valeurs universelles de manière presque dogmatique et littérale. Bref, une éthique, qui insiste sur des normes non seulement universelles mais aussi ostensives, est d'après moi l'éthique envahissante. Alors que l'éthique de la deuxième étape en question n'implique aucunement l'intervention dans les affaires d'autrui au nom des normes positivement universelles, comme telle, elle n'est pas envahissante. Pourtant, cela ne veut pas dire que cette éthique modérément immanente ne comporte pas de normes, au contraire, la norme est tout à fait remarquable, à savoir 'être affecté à bon escient', ou 'augmenter la puissance à bon escient', — que j'ai bien exposé et analysé dans le cinquième chapitre avec une citation de Deleuze dans son cours sur Spinoza, — à ceci près que cette norme n'est pas ostensive (elle est plutôt, à mon avis, dans ce cas une méta-norme). Parce que, pour cette deuxième *Éthique*, c'est chacun qui est lui-même en bonne position de dire si c'est une bonne rencontre qui augmente sa propre puissance d'agir et s'il s'agit une affection à son bon escient. En d'autres termes, ce qui augmente la puissance d'une personne n'augmente pas nécessairement la puissance d'une autre personne. Du même coup ce qui est 'à bon escient' pour une personne ne l'est pas nécessairement pour une autre personne : chacun a son seuil variant de l'intensité de la joie et son propre rythme de s'impliquer dans les rencontres. Sans s'inscrire dans la commensurabilité ostensive, cette éthique modérément immanente sert de ce fait à protéger et défendre les manières différentes et diverses de vivre (même en minorité), en face des normes et valeurs envahissantes des universalistes. Voilà donc ce que j'entends par 'l'éthique défensive', avec laquelle on se défend de l'imposition envahissante, agressive et offensive de l'universalisme.

Qui plus est, puisqu'elle est défensive, elle sert plutôt à 'réagir', de façon même 'passive', contre la force offensive, mais pas à 'agir' ou à se mêler, de façon 'active' et 'indiscrète', dans la vie d'autrui. De ce fait, il ne faudrait surtout pas tenter de la rendre offensive, ce qui contreviendrait à sa nature défensive. D'ailleurs, par définition, c'est impossible de le faire : quand on en construit une propagande en disant par exemple 'chacun *doit* faire ce qui lui convient à bon escient et vivre toujours sur les bords, à la limite de son propre pouvoir d'être affecté', cela ne veut toutefois rien dire effectivement, car il n'y a rien d'universel qui est ostensif dans cette propagande et le '*doit*' ne nous donne nulles instructions ostensives – on ne partage pas les mêmes bords ni les mêmes seuils d'intensité de la joie l'un et l'autre. Donc, cette éthique ne peut guère être militante ou entreprenante. La proposition éthique de Deleuze serait beaucoup plus amicale, j'imagine, comme : faites votre propre plan de consistance.

Je fais cette distinction entre la nature défensive et offensive (envahissante) de l'éthique aussi pour se garder de traiter improprement l'éthique défensive de façon offensive, et malgré tout c'est en vain de l'essayer car c'est, par définition de 'défensive', impossible. De ce fait, c'est mieux de dire se garder de s'illusionner sur l'éthique défensive de façon entreprenante, intervenante et offensive.

Revenons une dernière fois sur le problème de l'ontologisation. À mon avis, bien que cette ontologisation univoque n'opère pas de façon vraiment justifiée pour l'éthique ou aussi pour la politique, elle est néanmoins sans doute, il me semble, plus justifiable pour l'esthétique, surtout dans le domaine de l'art contemporain, car la nature non-humaine de l'art semble beaucoup moins difficile à accepter relativement à l'éthique ou à la politique non-humaines. Si c'est le cas, alors pourquoi l'art pourrait-il être non-humain tandis que l'éthique ne le pourrait pas ? L'art pourrait-il donc vraiment être non-humain ? Je souhaite clôturer la thèse par cette demande touchant au décalage entre l'humain et le non-humain.

D'après moi, si la critique envers l'humano-centrisme ou l'anthropocentrisme se soldait par la fin des humains et des personnes, ou même par l'antihumanisme, ce serait plutôt une autre extrémité qui appelle notre vigilance, ou à tout le moins une

overcorrection à l'égard de l'implication transcendante du point de vue des humains ou des personnes. C'est certes une très belle chose de voir notre mode d'existence dans une lumière écologique, éthologique, ontologique ou onto-écologique, mais n'oublions pas qu'il reste toujours beaucoup à comprendre du point de vue d'une personne, d'un être humain. Par exemple, une enquête à propos de la question traditionnelle 'comment devenir une meilleure personne ?' n'implique d'après moi pas nécessairement le conflit avec notre compréhension impersonnelle et onto-écologique de notre mode d'existence.

Par exemple, mis à part les aides précieuses de nombreuses personnes sous beaucoup aspects, cette thèse est née bel et bien à travers mon écriture, et de ce fait, c'est moi, une doctorante, qui dois affronter comme une personne, directement, le jugement du jury et en soutenir la responsabilité ou la conséquence. Pour fournir un bon travail, j'ai fait de mon mieux, mais moi, en tant qu'une personne et un être humain, je vais et je dois continuer à jouer un rôle indispensable et décisif pour donner encore et encore de beaux travaux : je devrais continuer à fabriquer mon propre 'concept personnel' et devenir peut-être un 'personnage conceptuel', en fabriquant mon propre plan de consistance, pour lutter à la fois contre les clichés humains – et aussi le chaos non-humain. On ne pourrait guère ignorer cette dimension des 'personnes' ou des 'humains' simplement en les effaçant dans la théorie, et de plus, que l'on le veut ou pas, on juge toujours. De ce fait, 'comment faire mieux dans ces affaires humaines accompagnées toujours inévitablement par des jugements ?' serait d'après moi toujours une question importante et incontournable ! Pourtant, si l'on prenait d'emblée, de façon idéologique et de temps en temps même militante, le camp 'impersonnel' et 'non-humain', — cette opposition inconciliable entre 'humain' et 'non-humain', entre 'personnel' et 'impersonnel', — comment peut-on regarder en face ces affaires humaines et comment peut-on devenir meilleur pour ces affaires ? C'est exactement pour cette raison que je me défie, éthiquement et méta-éthiquement, des '-ismes' et des '-istes', que ce soit 'humanisme' et 'humaniste' ou 'non-humanisme' et 'non-humaniste'. Le problème, de l'éthique, de la vie, à mon avis, ne réside pas dans une fausse opposition catégorique entre ces deux camps, —

‘humain’ ou ‘non-humain’, ‘personnel’ ou ‘impersonnel’, de ce fait le problème ne se résoudra pas non plus par une préférence idéologique sur l’un de ces deux, quoique l’on vise à une solution ou pas. D’après moi, il ne s’agit nullement d’une guerre entre l’humain et le non-humain, mais plutôt d’une prudence qui consiste à ne pas aller jusqu’à l’extrême unilatéralité.

Toute cette discussion me rappelle le concept chinois de ‘morale’, à savoir ‘道德’, qui est bien dans le titre de *Tao Te King* de Lao Tseu. Le premier caractère ‘道’, qui se prononce ‘*Tao*’, désigne souvent la ‘voie’, une petite ou une grande voie, une courte ou une longue voie — comme on veut. Le deuxième caractère ‘德’, qui se prononce ‘*Te*’, désigne souvent la ‘vertu’, pourtant, dans le chinois ancien, ce ‘德’ est interchangeable avec un autre caractère ‘得’, qui se prononce aussi ‘*Te*’ et qui désigne généralement ‘obtenir’ (verbe) et ‘gain’ (nom). De ce fait, une explication naturelle et tout à fait bienvenue du concept chinois de ‘morale’, à savoir ‘道德’ (*Tao Te*), est que si un être parvenait à ouvrir une voie, ou simplement à emprunter une voie, pour obtenir un gain, cet être établirait sa vertu. Bien entendu, ici, cet être ne se limite nullement aux hommes : une rivière ouvre sa voie pour nourrir le lieu qu’elle fraie à travers son flux (voie) et s’y nourrir en obtenant son gain ; un arbre emprunte des voies souterraines pour échanger avec l’environnement et gagne sa vie ; des meutes et des groupes d’animaux créent leurs voies pour vivre — pour nous limiter à ces quelques exemples. C’est-à-dire, n’étant pas comme la ‘morale’ occidentale, qui ne se réfère qu’aux hommes, cette conception de la ‘morale’ chinoise ancienne (‘道德’) se réfère à tous les êtres sans privilège particulier conféré aux hommes (êtres humains). Bien sûr, aujourd’hui en Chine, le concept occidental de ‘morale’ est déjà greffé sur celui de ‘morale’ chinoise dans son sens historique, la ‘道德’ chinoise est donc infiltrée et même gâchée par une exclusivité que l’on est tenté de dire arrogante des humains. Je préfère de fait la ‘prudence’ même un peu poétique qu’apporte la conception chinoise assez ancienne de ‘道德’, qui ne privilégie ni êtres humains ni êtres non-humains, si bien qu’il n’y a ni le problème d’anthropocentrisme ni celui d’antihumanisme (effacement des humains). N’oublions pas que cette ‘道’ (‘voie’) ne préexiste pas, mais qu’elle est née de façon réciproque lorsqu’un être (ou des êtres)

marche dessus, juste comme Tchouang Tseu a dit, « la voie vient à l'être lorsque l'on marche dessus »⁵³⁴. Ainsi, la '道德' revient tout simplement aux manières créatives et de vivre de tous les êtres : elle reviendrait, de ce fait, si on pouvait la regarder d'un point de vue assez deleuzien, à la manière dont un plan de consistance est construit et à la façon dont un concept 'personnel' est né, car '道' a aussi un sens important de 'parler', de 'raisonner'.

Et pour cette prudence conceptuelle qui définit plus ou moins la 'morale' ('道德') chinoise ancienne, j'aimerais susciter un écho, en me référant, pour finir, à Deleuze quand il parle de « Spinoza et nous » : « Cela vaut pour nous, pour les hommes, non moins que pour les animaux, parce que personne ne sait d'avance les affects dont il est capable, c'est une longue affaire d'expérimentation, c'est une longue prudence, une sagesse spinoziste qui implique la construction d'un plan d'immanence ou de consistance »⁵³⁵.

⁵³⁴ Ma propre traduction. La traduction française dans la version chez Gallimard est, « C'est en marchant que la voie est tracée ». Cf. *Philosophes taoïstes. Lao-tseu, Tchouang-tseu, Lie-tseu*, avant-propos, préface et bibliographie par Étiemble, textes traduits, présentés et annotés par Liou Kia-Hway et Benedykt Grynpas, relus par Paul Démiéville, Étiemble et Max Kaltenmark, Paris, Gallimard, 1980, p. 97.

⁵³⁵ *SPP*, p. 168.

Appendice

Compte-rendu du livre de Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*

Pas À Une Aberration Près

— *Mouvements aberrants : un faux privilège infiltré toujours par la dialectique*

Un bon livre de philosophie devrait être à la fois un livre *sur* la philosophie, donc être un livre métaphilosophique, qui dit ce qu'est la philosophie, en même temps qu'il devrait être un livre *de* philosophie. Dans *Deleuze, les mouvements aberrants*, David Lapoujade, en traversant habilement la philosophie de Deleuze à partir de presque tous les mouvements aberrants possibles, déclare que la philosophie de Deleuze est de fait une philosophie des mouvements aberrants (p. 9), c'est-à-dire des mouvements qui n'obéissent pas à la configuration habituelle de la théorie du mouvement. Qui plus est, au sens métaphilosophique, selon Lapoujade, puisqu'il n'y a pas de philosophie qui ne soit engendrée ou animée par des mouvements aberrants, philosopher c'est de ce fait suivre les mouvements aberrants et « produire des logiques »⁵³⁶ qui leur conviennent.

Par rapport aux façons habituelles de comprendre la philosophie de Deleuze, à partir de l'événement, de l'immanence ou du virtuel, regarder comme Lapoujade, la philosophie de Deleuze comme une recherche de la logique des mouvements aberrants a l'air sans doute beaucoup plus prometteur. Nous acquérons sous le prisme du mouvement aberrant des bonnes intuitions concernant la pensée de Deleuze, ou

⁵³⁶ Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants (DMA)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 11, « Pas d'auteur qui ne soit perverti par cette recherche constante des aberrations qui animent secrètement sa pensée » ; pp. 12-3, « lorsque Deleuze et Guattari disent que la philosophie consiste dans la création de concepts, que disent-ils sinon qu'il s'agit de produire des logiques... ».

même de Deleuze et Guattari, lorsque par exemple Lapoujade propose de rebaptiser comme autant de logiques une série des œuvres de Deleuze: « Logique de la nature humaine » pour la monographie sur Hume (*Empirisme et subjectivité*), « Logique des signes » pour le livre sur Proust, « Logique du désir » pour *L'Anti-Œdipe*, « Logique des multiplicités » pour *Mille Plateaux (MP)* et « Logique des images » pour l'ouvrage en deux tomes sur le cinéma, etc. Néanmoins, cela ne veut pas dire que l'événement, l'immanence ou le virtuel, en tant que concepts deleuziens, soient moins pertinents ou moins concluants pour traverser toute la philosophie de Deleuze. Ce point a déjà fait l'objet de commentaires et on ne s'y arrêtera pas⁵³⁷. Mais ces concepts ne sont pas « trop savants » (p. 9), comme le déclare Lapoujade, comparés au mouvement aberrant – sur ce point on ne peut pas être de l'avis de Lapoujade, parce qu'en lisant ce livre, on ne peut que constater à quel point les mouvements aberrants impliquent eux aussi une érudition textuelle exigeante. Il vaut mieux croire que les concepts comme 'événement', 'immanence' et 'virtuel' ont juste l'air un peu désuets (et non 'trop savants') après avoir été l'objet de tant de travaux. Justifier alors la transversalité et l'omniprésence des mouvements aberrants dans toute la philosophie de Deleuze paraît certes une nouvelle tâche originale. Lapoujade l'a réussi en mettant en lumière presque tous les mouvements aberrants et en creusant leurs logiques irrationnelles⁵³⁸, et on ne peut que l'admirer sans réserve, pour cette acrobatie conceptuelle créative.

Mais qu'est-ce qu'exactly les mouvements aberrants « qui intéressent avant tout Deleuze » (p. 9) ?

Avec la liste presque infinie, fournie par Lapoujade, des exemples concrets des mouvements aberrants dans la philosophie de Deleuze, « la conduite perverse du masochiste et ses contrats « tordus », la perversion du Robinson de Tournier, la fêlure..., les paradoxes..., la torsion intense des figures chez Bacon..., les

⁵³⁷ Cf. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994 ; Badiou, *Deleuze : La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997, chapitre sur le virtuel ; et de nombreux livres sur l'immanence, le virtuel, la machine, l'image, etc., de Deleuze.

⁵³⁸ *DMA*, p. 13. « Comme l'a montré Zourabichvili, irrationnel n'est pas chez Deleuze synonyme d'illogique, au contraire ».

dramatisations d'espaces-temps... » (p.9-10), on a l'impression qu'il s'agit de mouvements très particuliers et singuliers relativement à ceux qui sont bien réguliers et ordinaires (« garçon de café, sucre qui fond, table sur laquelle j'écris », p. 14). Lapoujade insiste sur cette exceptionnalité de ce qui est régulier: « pour Deleuze, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de philosophie de l'ordinaire, du régulier ou du légal... » (p. 14). Toutefois, si dans ce livre de Lapoujade on fait un peu attention aux cadres universels de la logique des mouvements aberrants, à savoir celle de *la nature humaine*, des *signes*, du *désir*, des *images*, du *sens*, de la *sensation* et des *multiplicités*⁵³⁹, on est conduits à affirmer en un sens radical que *tout* est de fait mouvement aberrant : au fond, tout ce qu'il y a est mouvement aberrant et il n'y a rien qui ne le soit pas déjà. À mon avis, il n'est même pas exact de dire « un monde (rempli) des mouvements aberrants », il faut alors dire plutôt que le monde n'est pas autre chose que les mouvements aberrants parce qu'il n'y a pas autre chose que cela. Ceci est une radicalisation exacte et juste de l'idée que les mouvements aberrants sont partout et qu'au travers de cette radicalisation, les mouvements aberrants relèvent d'une description ontologique incontestable (authentique)⁵⁴⁰. Ainsi, la logique des mouvements aberrants que Lapoujade nous a dévoilée se ramène en réalité à une logique ontologique. Dans ce sens strict, la réponse tout à fait correcte à « que sont les mouvements aberrants ? » serait « ils sont tout bonnement l'Être ».

Cela pourrait sembler contre-intuitif de dire que tout est mouvement aberrant et que ce n'est pas autre chose que l'Être, vu que l'on a affaire quotidiennement à de nombreuses choses qui n'ont pas du tout l'air aberrantes, par exemple, le garçon de café qui nous sert régulièrement et le sucre qui fond sans aucune surprise dans notre café chaud. Pourtant, ceux-ci sont tous l'empirique au sens actuel, c'est-à-dire les « êtres », que l'on rencontre dans l'expérience actualisée, qui ne portent pas de véritable enjeu tandis qu'aux yeux de Lapoujade, ce qui importe réellement devrait être les mouvements aberrants qui « débordent tout vécu, dépassent toute expérience

⁵³⁹ *DMA*, p. 9, « ...les mouvements aberrants qui traversent la matière, la vie, la pensée, la nature, l'histoire des sociétés ».

⁵⁴⁰ Il semble que l'on en parle au sens représentatif, mais c'est simplement pour éclaircir la nature ontologique des mouvements aberrants.

empirique » (p. 18). Si on substituait l'Être aux mouvements aberrants et si on substituait les êtres à l'expérience empirique et à tout vécu, ce qui importe pour Deleuze serait plutôt l'Être qui déborde et dépasse les êtres. Dans ce cas, suivant la logique de Lapoujade, on ne rencontrerait pas l'Être dans l'expérience empirique, et on n'y rencontrerait que les êtres, comme si l'Être était en dehors des êtres. De ce fait, un dualisme semblerait bien impliqué dans cette distinction entre l'Être (mouvements aberrants) et les êtres (tout vécu, expérience empirique), mais en fait, selon Deleuze, l'Être n'est jamais à l'extérieur des êtres, Il s'exprime directement en tant que les êtres. De ce point de vue d'une ontologie univoque, l'Être ne se trouve pas ailleurs que dans l'empirique, à ceci près que l'empirique est ici au sens virtuel et génétique par rapport à l'expérience actuelle. Ou plus exactement, on devrait concevoir un empirisme supérieur et étendu pour les mouvements aberrants en tant qu'ils sont l'Être.

Mais qu'est que l'empirique au sens virtuel et génétique ? Reprenons le même exemple : le garçon de café nous sert, ce qui semble tout à fait ordinaire et régulier dans un café, ce que Lapoujade appelle « expérience empirique » et ce que j'appelle « empirique au sens actuel », certes, mais il n'y a pas purement et seulement le service du garçon de café actualisé ici, car ce garçon, il pense aussi à son amie qui l'attend, et en même temps il veut connaître le temps pour le voyage quelques jours après mais il est trop occupé même pour regarder la météo sur son portable, donc un peu inquiet, de plus, il est très perplexe quand il voit le patron partir très tôt avec deux personnes inconnues, et enfin il ressent des courbatures après avoir été debout toute l'après-midi. Tous ces mouvements se croisent l'un et l'autre de façon fortuite chaque fois qu'il fait le service. On le rencontre, fortuitement, comme garçon de café, de manière empirique au sens actuel, dans cette affaire du service bien actualisée dans un café, pourtant, ce qui n'est pas tout à fait actualisé dans cette rencontre actuelle revient aux mouvements aberrants qui pourraient s'actualiser autrement dans d'autres cas. Les mouvements aberrants concernant cet homme, cet individu, toutes les lignes des désirs, des forces se croisant et se décroisant sans cesse, s'actualisent ici comme garçon de café, et ils peuvent aussi s'actualiser en tant qu'amoureux, client, témoin,

père reconnaissant, frère contrit, fils joyeux, soldat hésitant, militant dans un grève, proie et même ressource de n'importe quel genre dans d'autres plans de rencontre. Ce garçon de café pourrait bien être tout ce qu'il n'est pas pour l'instant, mais plutôt dans d'autres cas génétiques⁵⁴¹. En d'autres termes, il n'est qu'en réalité une expression ou une actualisation fortuite du chaos génétique, des mouvements aberrants ; il compterait sans doute pour un point synthétique et univoque de tout ce qu'il y a⁵⁴². Au lieu de tomber dans le piège de la répartition équivoque en pensant que la condition de l'empirique actuel n'est pas elle-même empirique mais relève des structures ou des essences transcendantes, il faudrait au contraire voir d'un point de vue génétique (ou du point de vue de l'expression univoque) que la genèse de l'empirique actuel ne tombe pas en dehors de l'empirique⁵⁴³, puisque pour l'empirisme de Deleuze, il n'y a rien en dehors de l'empirique, simplement – ici il s'agit plutôt de l'empirique supérieur, à savoir ce que Deleuze dit « l'empirisme transcendantal ». Ainsi, on arrive finalement à dire que les mouvements aberrants sont justement l'Être et cet Être univoque est de façon empirique, au sens virtuel, transcendantal, ou plus exactement dit génétique.

Les mouvements aberrants ne relèvent donc pas de nos expériences actuelles et ostensives⁵⁴⁴ (qui se montrent, se font voir) mais de l'expérience transcendantale et génétique, comme un lieu fécond, comme « l'image dans le miroir » et « l'arbre dans le germe »⁵⁴⁵, qui ne nous regarde pas de façon actuelle mais virtuelle et qui nous touche de manière purement ontologique mais pas assez habituelle avec des contenus actualisés. Ce serait sans doute aussi dans ce sens empirique et inactuel que Deleuze se revendique métaphysicien le plus pur,⁵⁴⁶ qui tient à un empirisme pur sans aucun contenu empirique actualisé. Par conséquent, s'il y avait une logique des mouvements aberrants, elle ne serait pas celle du genre ou celle de l'espèce, ni de l'Être ni de l'Un,

⁵⁴¹ *DMA*, p. 19, « On peut affirmer que tout procède des mouvements aberrants, qu'eux seuls témoignent d'une authentique puissance génétique ».

⁵⁴² Décrire des mouvements aberrants au travers de cet exemple de garçon de café n'est qu'un pis-aller pour nous aider à en avoir une idée plus tangible.

⁵⁴³ *DMA*, p. 96. « Au point de vue du conditionnement, il faut substituer celui de la genèse ».

⁵⁴⁴ Dès qu'ils sont ostensifs, ils deviennent actualisés dans un cas spécifique.

⁵⁴⁵ Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 245.

⁵⁴⁶ Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 130. « G. D. : Je me sens bergsonien, quand Bergson dit que la science moderne n'a pas trouvé sa métaphysique, la métaphysique dont elle aurait besoin. C'est cette métaphysique qui m'intéresse... je me sens pur métaphysicien. »

c'est-à-dire pas une logique assujettie à l'identité abstraite basée sur l'actuel mais une logique irrationnelle au point qu'elle ne suivrait aucune loi préétablie et actualisée. En termes simples, les mouvements aberrants sont juste les processus divers qui donnent l'actuel, l'émergence de l'actuel qui les accompagnent tout le temps. Ils donnent donc lieu à une logique univoque de la genèse de l'expérience réelle mais pas de l'expérience possible.

Bonne acrobatie sans privilège

Avant d'entamer un examen de la logique des mouvements aberrants, je voudrais tout d'abord réexaminer le privilège donné par Lapoujade au mouvement aberrant par rapport à tous les autres termes deleuziens, par exemple, 'immanence', 'virtuel', 'multiplicité'. En fait, à mon avis, ce privilège n'est pas vraiment justifiable, pour la raison suivante. Comme la philosophie de Deleuze ne construit pas un système hiérarchique qui privilégie tel ou tel concept ou terme par rapport aux autres mais seulement des rhizomes conceptuels nomadiques et ouverts, il est vraiment problématique de justifier (s'il s'agit bien de justifier) les mouvements aberrants comme un axe privilégié par rapport à tous les autres concepts ou termes deleuziens. Pour éclaircir brièvement « certains caractères approximatifs du rhizome » deleuzien, on en rappelle très rapidement quelques principes auxquels obéit le rhizome dans *Mille Plateaux*⁵⁴⁷: Le « principe de connexion et d'hétérogénéité » qui implique que le rhizome connecte des éléments hétérogènes sans ordre préalable, et qui peut être formulé ainsi : "n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté à un autre, et doit l'être" (p.13, *MP*). Le « principe de multiplicité » désigne le rhizome comme « *plan de consistance* » ou plan d'immanence où les multiplicités substantives n'ont rien à voir avec l'Un unifiant et elles prolifèrent de façon autonome sans « nullement besoin de l'unité pour former un système » (p. 263, *MP*).

Ces principes sont explicitement opposés au privilège conceptuel et philosophique donné à n'importe quel terme ou concept (y compris sûrement

⁵⁴⁷ Deleuze et Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, Introduction : *Rhizome*.

‘mouvement aberrant/forcé’) de Deleuze relativement aux autres. Si le système ou quasi-système de Deleuze est rhizomatique au sens de ces principes, c’est-à-dire décentré, multiple, cartographique, nomadique, non-hiérarchique, comment justifier les mouvements aberrants, comme un axe, par rapport à tous les autres concepts cruciaux, ‘synthèse disjonctive’, ‘événement’, ‘immanence’, ‘multiplicité’, ‘chaosmos’ ? Le problème est le suivant : si le ‘système’ de Deleuze est un système ouvert (comme les rhizomes nomadiques qui en sont un exemple), on pourrait, et ceci de façon justifiée, faire de n’importe quel concept ou terme deleuzien un axe provisoire qui jouerait un rôle temporaire privilégié, une mesure provisoire, l’échelle de Wittgenstein⁵⁴⁸, pour connecter et comprendre tous les autres concepts ; juste comme n’importe quel point dans le rhizome peut se connecter directement aux autres points, mais cela ne privilégie pas tel ou tel point par rapport aux autres parce qu’ils ne sont qu’un point quelconque et dans ce sens ils sont univoques sans aucun privilège à l’égard l’un de l’autre.

En effet, Lapoujade est très conscient du caractère non-privilégié ou même anti-privilégié du rhizome, pourtant il tient toujours à conférer un privilège aux mouvements aberrants, ce qui est tout à fait compréhensible, car pour écrire un livre, ce serait insipide et sec d’être strictement neutre et impartial. Lapoujade distingue les mouvements aberrants de propos délibéré des autres concepts et notions deleuziens comme si le mouvement aberrant n’était pas un concept mais quelque chose plus primitif : « Aucune des notions que nous venons d’énumérer ne constitue un problème par elle-même, chacune est au contraire l’objet de définition explicite. Les mouvements aberrants constituent les *signes* du problème général de la philosophie de Deleuze » (p. 15). En d’autres termes, Lapoujade met les mouvements aberrants du côté du « problème » plus que du côté des concepts ou des notions, qui relèvent, selon lui, déjà de la problématisation achevée des mouvements aberrants. C’est exactement dans ce sens que Lapoujade croit que la tentative de la philosophie de Deleuze serait de « répertorier les mouvements aberrants » (p. 9) : d’un côté, il n’y a que les

⁵⁴⁸ Wittgenstein considère que le *Tractatus* est tout entier un échafaudage provisoire: une fois que l’on a atteint le sommet de la construction, on peut le retirer.

mouvements aberrants ; d'un autre côté, c'est le répertoire deleuzien des mouvements aberrants. Mais n'est-ce pas tout simplement une opposition dichotomique entre l'Être et la description (répertoire) de l'Être, où mouvements aberrants sont juste un autre nom de l'Être ? Ainsi, dire que la philosophie de Deleuze se présente comme une philosophie des mouvements aberrants équivaut à dire que la philosophie de Deleuze est une ontologie. Dans ce cas, cela ne fait aucun sens de privilégier mouvements aberrants en tant qu'Être relativement aux autres notions ou termes deleuziens en tant qu'expressions immanentes de l'Être, puisque Lapoujade a déjà pré-donné la position univoque de l'Être aux mouvements aberrants. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que concept chez Deleuze ne joue pas de rôle représentatif à l'égard de l'Être, il revient néanmoins à des manières singulières et vivantes de recouper l'Être en tant que chaos⁵⁴⁹. L'accent mis sur les mouvements aberrants peut sûrement éclaircir la cartographie philosophique de Deleuze, mais juste autant que les autres concepts ou notions deleuziens le font aussi. Cela ne donne donc pas de justification suffisante pour déclarer que la philosophie de Deleuze est une philosophie de telle et telle chose mais pas celle de telle ou telle autre. Sinon, on dirait sans détour qu'il s'agit simplement d'une ontologie et ce qu'il y a ne serait que les mouvements aberrants.

La dialectique inextirpable de la logique des mouvements aberrants

Après avoir discuté le privilège décerné aux mouvements aberrants, on revient sur leur logique, que Lapoujade a essayé de nous exposer dans ce livre jusque dans les moindres détails. Néanmoins, je compte montrer la dialectique bien cachée dans la logique ou les logiques des mouvements aberrants.

À première vue, il semble imprudent de parler de *la* logique des mouvements aberrants, puisqu'à maintes reprises Lapoujade l'emploie au pluriel, *des/les* logiques, et il souligne même l'importance de la singularité de la logique que des philosophes s'efforcent de dégager chaque fois des mouvements aberrants⁵⁵⁰. Pourtant, on voit encore clairement que chaque fois ces logiques ne sont pas accomplies ou produites

⁵⁴⁹ Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Édition de Minuit, 1991/2005, p. 118.

⁵⁵⁰ DMA, p. 19, « Deleuze y voyait leur signature (le pli porté à l'infini, l'éternel retour ou les flux coexistants de la Durée) et s'efforçait d'en dégager chaque fois la logique singulière ».

d'un seul coup, et les dégagements des mouvements aberrants partagent bel et bien une logique en commun, qui s'incarne théoriquement en trois étapes, et celles-ci, à mon avis, reviendraient bien à une logique dialectique. Mais qu'est-ce que cette logique dialectique partagée par les mouvements aberrants ? Selon Lapoujade, ce qui rend les mouvements forcément aberrants, « c'est justement leur rapport avec le sans-fond » (p. 45), en sorte que les mouvements aberrants échappent à toute la raison du fondement au sens normal (la question *quid juris* ?), mais ils obéissent malgré tout à une logique, une logique irrationnelle du sans-fond (la question *quid vitae* ?). À cet égard, c'est le sans-fond, et surtout son rapport avec le fondement, qui pourrait nous expliquer la logique des mouvements aberrants. Cependant, ce sans-fond, qui prétend destituer la logique dialectique du fondement, reste en fait, d'après moi, toujours infiltré lui-même par la logique dialectique. Précisément dit, dans les textes de Deleuze et ceux de Lapoujade aussi, le sans-fond, en tant qu'effondement⁵⁵¹, suit de manière dialectique la fondation et le fondement, et cette logique dialectique de ce cercle (fondation-fondement-effondement) se présente de façon indéniable comme le déroulement des trois synthèses du temps de Deleuze dans *Différence et Répétition (DR)*⁵⁵².

Pour ne pas se perdre dans la structure extraordinairement délicate des trois synthèses du temps, on n'en extrait qu'une conclusion qui nous regarde dans la révélation de la dialectique tenace et résiduelle de la logique des mouvements aberrants. La conclusion est la suivante : bien que Deleuze ait voulu surmonter la structure dialectique des trois synthèses de Kant (dans la version A de la *Critique de la raison pure* en brisant le cercle des synthèses d'appréhension, de reproduction et de recognition qui font tout à fait un fondement dialectique de la connaissance), toutefois,

⁵⁵¹ Sauvagnargues, *Deleuze L'empirisme transcendantal (DET)*, Paris, PUF, 2009, p. 97. « Deleuze crée le néologisme de l'effondement, entre l'effondrement et l'absence de fondement, pour définir le caractère non originaire du temps, et indiquer son hostilité polémique à l'égard des phénoménologies du fondement et des origines... » ; Deleuze, *Différence et Répétition (DR)*, Paris, PUF, 1969, p. 92, « Car, affirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement: au contraire il détruit, englutit tout fondement comme instance qui mettrait la différence entre l'originaire et le dérivé, la chose et les simulacres. Il nous fait assister à l'effondement universel. Par « effondement », il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour. »

⁵⁵² Dans le livre de Lapoujade, il s'agit du deuxième chapitre « *Les Cercles du Fondement* » et du troisième chapitre « *Trois Synthèses* » qui sont immédiatement concernés.

il ne l'a brisé que par le troisième coup, à savoir c'est seulement après la troisième synthèse du temps comme l'éternel retour que le cercle dialectique de reconnaissance de Kant est rompu et que le temps circulaire est redressé. En d'autres termes, ce cercle du fondement n'est fracturé que pour la forme mais la logique dialectique qui se concrétise souvent par trois étapes interdépendantes et graduelles se tient toujours, parce que Deleuze, en suivant Kant pas à pas tout au long d'un développement complexe avec ses propres trois synthèses renouvelées, a néanmoins inévitablement gardé cette structure dialectique de l'épistémè kantienne, bien que finalement il la remette en cause.⁵⁵³ Plus simplement, Deleuze n'a brisé que la troisième étape, synthèse de reconnaissance identique de Kant, en y substituant sa propre troisième synthèse du temps, l'éternel retour (le pur avenir, le sans-fond), mais il n'a pas vraiment effacé la trajectoire dialectique de ce progrès vers le fondement épistémique, parce qu'il a lui-même emprunté la même trajectoire pendant les deux premières étapes avec ses deux premières synthèses, à savoir celle de l'habitude (du présent vivant) et celle de la mémoire (du passé pur). Qui plus est, Deleuze rend le rôle des premières deux synthèses nécessaire, pour la naissance de la troisième synthèse, juste comme il a dit que « l'éternel retour (3^{ème} synthèses)... est produit sous la condition du défaut (2^{ème} synthèse) et par l'intermédiaire de la métamorphose (1^{ème} synthèse) »⁵⁵⁴. C'est-à-dire, d'une part, qu'il veut défaire la dialectique, mais d'autre part, que cette puissance de défaire vient justement des deux premiers termes de cette dialectique, ce qui rend cette puissance (ce sans-fond) toujours dialectique.

Il importe de se rappeler que ces trois synthèses du temps, tant dans *Différence et Répétition*⁵⁵⁵ de Deleuze que dans ce livre⁵⁵⁶ de Lapoujade, reviennent respectivement et graduellement à la fondation, au fondement et à l'effondement

⁵⁵³ Sauvagnargues, *Deleuze. L'Empirisme transcendantal, op. cit.*, p. 98. Sauvagnargues pense aussi que les trois synthèses de Deleuze dans *Différence et Répétition* sont « sans doute trop dialectiques dans leur structure ternaire, trop proches des trinités heideggériennes et kantienne ».

⁵⁵⁴ Deleuze, *DR*, Paris, PUF, 1969, p. 122. Les trois parenthèses sont ajoutées par l'auteur de ce compte-rendu.

⁵⁵⁵ Deleuze, *DR*, chapitre II, *La répétition pour elle-même*.

⁵⁵⁶ Lapoujade, *DMA*, p. 49, « Il s'agit en effet, par approfondissements successifs, de remonter du présent comme fondation du temps (première synthèse) vers un passé pur comme fondement du temps (deuxième synthèse) jusqu'à l'au-delà de tout fondement, le pur avenir comme « effondement » (troisième synthèse) ». Uniquement dans cette citation de Lapoujade, on constate déjà apparemment la logique dialectique qui avance en traversant les trois synthèses interdépendantes l'une et l'autre – et cela tourne sans fin. Deleuze le nomme explicitement « reformer un cercle de l'Autre... » (cf. Deleuze, *DR*, p. 122) : on tombe donc toujours dans un cercle dialectique, quoique reformé.

(fond sans-fond). De ce fait, la logique des mouvements aberrants (sans fond) serait aussi une logique dialectique ou quasi-dialectique exactement de la même façon que la logique des trois synthèses du temps l'est, au point que l'effondrement (le sans-fond) se forme en déformant la fondation et le fondement. De plus, si l'on met encore la fondation, le fondement et l'effondrement (sans-fond) en relation respectivement avec le principe empirique, le principe transcendantal et le 'principe' ontologique, ce qui est déjà impliqué presque partout dans ce livre de Lapoujade, on apercevrait sans doute la relation dialectique similaire entre l'empirique, le transcendantal et l'ontologique. On peut aussi faire référence, dans le chapitre X, *Du délire*, aux trois éthiques dialectiquement ascendantes accompagnées par trois 'états' de lumière (l'Ombre, la Couleur et la Lumière), que Lapoujade a fidèlement suivi chez Deleuze, dans son article sur l'*Éthique* de Spinoza⁵⁵⁷. Enfin, on pourrait même encore une fois les mettre en relation avec les trois questions cruciales posées par Lapoujade, – celle du *quid facti*, du *quid juris* et du *quid vitae* – pour y entrevoir aussi cette logique dialectique cachée. Puisque ce genre de « triade traverse toute l'œuvre de Deleuze », on peut facilement continuer l'énumération et compléter le répertoire dialectique.

Dans une autre direction, les choses changent peu. Dans chapitre VII, *Les triades de la terre*, Lapoujade a magnifiquement clarifié le processus du peuplement de la terre, comme mouvements aberrants. « On peut distinguer trois niveaux : il y a donc d'abord le *plan...* » (p. 185), « Ensuite, il y a la *machine abstraite...* » (p. 188), « Enfin, dernier terme de la triade, *l'agencement concret* » (p. 190). « Il y a d'abord le plan de consistance qui se confond avec l'immanence de la Terre ; il y a ensuite la Machine abstraite qui distribue la terre selon ses diagrammes ; il y a enfin l'agencement concret qui régit ces distributions selon des modalités infiniment variées » (p. 30). Ici, le *plan*, le plan d'immanence ou celui de consistance, joue le rôle du sans-fond ontologique, alors que la *machine abstraite* revient au principe transcendantal et finalement *l'agencement concret* relève du principe empirique au sens modal. Ainsi la dialectique du cercle composé du sans-fond ontologique, du

⁵⁵⁷ Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, chapitre XVII, *Spinoza et les trois « Éthiques »*.

principe transcendantal (fondement) et de l'opération empirique (fondation) se manifeste – seulement cette fois la direction est inversée : à partir du sans-fond ontologique, au travers du fondement transcendantal, jusqu'à la fondation empirique. De plus, une autre triade, vraisemblablement dialectique, présente chez Deleuze et chez Deleuze et Guattari serait aussi tout à fait pertinente, à savoir le chaos, le virtuel et l'actuel, puisque avec le peuplement de la terre ne s'agit-il de quelque chose d'autre que de la différenciation ou de l'actualisation ? Finalement, n'oublions pas la triade aussi englobante dans *Différence et répétition* : *répétition en-soi*, *répétition pour soi* (*pour elle-même*) et *répétition pour nous*. Pour se soustraire à la répétition argumentative, on peut résumer l'ensemble des relations et concepts dans le tableau ci-dessous des triades dialectiques :

Plan d'immanence – sans-fond/effondement – ontologique – le chaos – répétition en-soi

Machine abstraite – fondement – principe transcendantal – le virtuel – répétition pour-soi/elle-même

Agencement concret – fondation – principe empirique – l'actuel – répétition pour nous

En effet, d'après moi, c'est à l'équivocité, dans l'acceptation d'une distinction ontologique, que remonterait partout dans les textes de Deleuze aussi bien que dans les éclaircissements de Lapoujade l'origine ou la racine conceptuelle de la dialectique implicite sur ce qu'il en est des mouvements aberrants. Cette équivocité ontologique, en tant que véritable foyer de l'idée dialectique, ne sera malheureusement pas détaillée ici, en raison du manque d'espace, mais avec cette compréhension même rapide, il ne serait pas difficile de comprendre qu'à la fin c'est faire recours à l'univocité qui ferait vraiment sortir du cercle dialectique. C'est exactement pourquoi enfin la question *quid vitae* rend celle de *quid facti* et celle de *quid juris* univoques l'une et l'autre (toutes les trois). Pourtant, cela nous amène inéluctablement à une ambivalence deleuzienne inévitable entre l'équivocité et l'univocité : Deleuze a tout d'abord accepté l'équivocité, à savoir la distinction ontologique entre la fondation et le fondement, entre les deux premières synthèses, entre le virtuel et l'actuel, entre répétition en-soi et répétition pour nous, ce qui invite presque nécessairement le

troisième terme dialectique, et après, son effort tardif et rétrospectif de les rendre tous univoques conduit à l'ambivalence entre la prémisse équivoque et le remède univoque.

Il semble que cette contradiction théorique ne trouble pas vraiment Lapoujade, ou alors il n'est pas suffisamment conscient de la dialectique tenace bien voilée, (à laquelle même Deleuze n'est pas arrivé à complètement échapper dans diverses œuvres), vu qu'il suit parfaitement le chemin deleuzien en déployant la logique ou des logiques singulières des mouvements aberrants dans exactement la même forme dialectique ou quasi-dialectique, (ce sur quoi bute Deleuze de temps en temps), sans le moindre souci causé par l'ambivalence entre l'équivocité et l'univocité.

Conclusion

Redéployer la philosophie de Deleuze au prisme des mouvements aberrants est sans aucun doute un remaniement original et génial. Bien qu'en fonction des caractéristiques du rhizome deleuzien, n'importe quel terme deleuzien puisse, au sens univoque, jouer ce rôle complètement transversal à l'égard de toute la philosophie de Deleuze (de tous les autres termes ou concepts deleuziens), mais pratiquer cette tâche, en prouver la faisabilité, comme ce que Lapoujade a réussi à faire, avec les mouvements aberrants, en toute rigueur et vigueur, exige néanmoins une créativité conceptuelle de très haut niveau, une maîtrise tout à fait parfaite de la philosophie de Deleuze, sans même parler de sa persévérance inlassable. Juste comme nous croyons que des conjectures et théorèmes mathématiques sont vrais, mais pour les prouver, on doit attendre que des génies y mettent la main. Sous cette salve d'applaudissements, je voudrais proposer une légère réserve : Lapoujade ne pourrait-il pas aller trop loin en disant que la philosophie de Deleuze est bel et bien une philosophie des mouvements aberrants mais pas celle des autres choses (autres concepts ou termes deleuziens) ? Cela ne semble pas très justifiable, au vu des arguments précédents. De surcroît, le problème de la dialectique entrevu presque partout dans le déploiement des mouvements aberrants mérite peut-être des explications ou des défenses, parce que c'est le cas même dans diverses œuvres de Deleuze, et de ce fait, il faudrait sans doute

un regard un peu plus critique.

Bibliographie

Sources primaires. Oeuvres de Deleuze

DELEUZE, Gilles, *Instincts et institutions*, (préface de Georges Canguilhem, choix de textes réalisé et introduit par Gilles Deleuze), Hachette, 1953.

-----, *Empirisme et subjectivité, Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, Paris, 1953.

-----, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

-----, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.

-----, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964. 2^{ème} édition augmentée, 1971

-----, *Nietzsche*, PUF, 1965.

-----, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.

-----, *Mémoire et vie* (choix de textes de Bergson), PUF, 1966.

-----, *Présentation de Sacher-Masoch* suivi de *La vénus à la fourrure* de Léopold Sacher-Masoch, Les Éditions de Minuit, 1967.

-----, *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.

-----, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit (coll. « Arguments »), Paris, 1968.

-----, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1969.

-----, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1981.

-----, *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Paris, Éditions du Seuil (coll. « L'ordre philosophique»), 2002.

-----, *L'image-mouvement. Cinéma I*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1983.

-----, *L'image-temps. Cinéma II*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1985.

-----, *Foucault*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1986.

-----, *Le Pli - Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1988.

-----, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1988.

-----, *Pourparlers 1972 - 1990*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1990 (extrait : « Les intercesseurs »).

-----, *L'Épuisé*, postface à *Quad*, de Samuel Beckett. Paris, Les Éditions de Minuit, 1992.

-----, *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit (coll. « paradoxe »), Paris, 1993.

-----, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édité par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit (coll. « paradoxe »), Paris, 2002.

-----, *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, édité par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit (coll. « paradoxe »), Paris, 2003.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe – Capitalisme et schizophrénie I*, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1972.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1975.

DELEUZE, Gilles, PARNET Claire, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, 184 p. ; 2^e édition, coll. « Champs »1996.

DELEUZE, Gilles, BENE Carmelo, *Superpositions*, Les Éditions de Minuit, 1979.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux – Capitalisme et schizophrénie II*, Les éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1980.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit (coll. « Critique »), Paris, 1991.

Autres documents

L'Abécédaire de Gilles Deleuze, Paris, Editions Montparnasse, 1997, Réédition DVD 2004.

Des transcriptions de cours disponibles sur <http://www.webdeleuze.com>

« *La voix de Gilles Deleuze* », <http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>

Ouvrages cités ou consultés

ANTONIOLI, Manola, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions Kimé, 1999.

ARISTOTE, *Physique*, traduction et présentation par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1999.

ARISTOTE, *La Métaphysique*, présentation et traduction par Marie-Paule Duminil, Paris, Flammarion, 2008.

ARISTOTE, *Catégories*, présentation et traduction par Michel Crubellier, Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2007.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

AUGUSTIN, *Les Confessions*, in *Œuvres*, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1998.

BADIOU, Alain, *Deleuze*, « *La clameur de l'Être* », Paris, Hachette, 1997.

BERGSON, Henri, *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

-----, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.

BOUANICHE, Arnaud, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, PUF, 2010.

BRYANT, L. R., *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, PUF, 2008.

DALCQ, Albert, *L'Œuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Éditions Albin Michel, 1941.

- DELANDA, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London, Continuum, 2002.
- DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1967.
- , *Les méditations métaphysiques*, éd. Florence Khodoss et Michel Delattre, Paris, Flammarion, 1993.
- DESCOMBES, Vincent, *Exercices d'humanité*, Paris, Les petits Platon, 2013.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari, biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- ENGEL, Pascal, *La dispute. Une introduction à la philosophie analytique*, Paris, Editions de Minuit, 1997.
- GUATTARI, Félix, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris, Galiée, 1989.
- , *Chaosmos*, Paris, Galiée, 1992.
- GUEROULT, Martial, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Rudolf Böehm et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1953.
- , *Être et temps*, trad. E. Martineau, hors commerce, 1985.
- HUGHES, Joe, *Deleuze's 'Difference and Repetition'*, Bloomsbury, 2009.
- , *Deleuze and the Genesis of Representation*, Bloomsbury, 2011.
- , *Philosophy after Deleuze*, Bloomsbury, 2012.
- HUME, David, *Treatise of Human Nature*, éd. DF. Norton et Mary Norton, Oxford University Press, 2001.
- HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, trad. P. Ricoeur, Gallimard, 1950.
- , *De la synthèse passive*, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Éditions Jérôme Million, 1998.
- , *De la synthèse active*, trad. Jean-François Pestureau et Marc Richir, Éditions Jérôme Million, 2000.

- JAMES, Williams, *L'Idée de Vérité*, trad. L. Veil et Maxime David, Paris, Librairie Félix Alcan, 1913.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- LAPOUJADE, David, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Editions de Minuit, 2014.
- LECLERCQ, Stéfan, éd. *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze : tome I*, Paris, Sils Maria, 2005.
- LEVI, Bryant, *Difference and Givenness : Deleuze's Transcendental Empirisme and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.
- LLERES, Stéphane, *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- LOUIS, Fabrice, Louis, Jean-Pierre, *La philosophie de Raymond Ruyer*, Paris, Vrin, 2014.
- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 3rd revised edition, 2007.
- MANENT, Pierre, *Le regard politique. Entretiens avec Bénédicte Delorme-Montini*, Paris, Flammarion, 2010.
- , *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- MILLER, Alexander, *Contemporary Metaethics*, 2nd Edition, Cambridge, Polity, 2013.
- MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- MOORE, Andrian, *The Evolution of Modern Metaphysics : Making Sense of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humain, trop humain*, tome I, trad. Alexandre-Marie Desrousseaux, Paris, Gallimard, 1978.
- , *Humain, trop humain*, tome II, trad. Alexandre-Marie Desrousseaux, Paris, Gallimard, 1973.

- , *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Collection Folio essais, Gallimard, 1989.
- , *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1963.
- , *Généalogie de la morale*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1964.
- OGIEN, Ruwen, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.
- PEGUY, Charles, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, in *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, Gallimard, 1961, pp. 93-308.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne et Paul Weiss, Cambridge, Massachusetts, the Belknap Press of Harvard University Press, 1965.
- PLATON, *Timée*, trad. Luc Brisson, in *Œuvres Complètes*, Paris Flammarion, pp. 1977-2050, 2008.
- PLATON, *Sophiste*, trad. Nestor Cordero, in *Œuvres Complètes*, Paris Flammarion, pp. 1811-1876, 2008.
- PLOTIN, *Ennéades*, III, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres.
- PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- , *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- RUSSELL, Bertrand, *Human Knowledge : Its Scope and Limits*, New York : Simon and Schuster, 1948.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- SASSO, Robert, VILLANI, Arnaud, éd. *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Centre de recherches d'histoire des idées/Vrin, 2003.
- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze, de l'animal à l'art*, dans *La philosophie de Deleuze*, avec François Zourabichvili et Paola Marrati, Paris, PUF, coll. « Quadrige. Manuels », 2004.
- , *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, coll. « Lignes d'art », 2005.
- , *Deleuze, l'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 2008.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Cédipe. La production du désir*,

- Paris, PUF, 2010.
- SIDER, Theodore, *Four Dimensionalism*, Oxford University Press, 2001.
- SIMONDON, Gilbert, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Edition Jérôme Millon, 2005.
- SMITH, Daniel, SOMMERS-HALL Henry, éd. *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2012.
- SMITH, Daniel, JUN, Nathan, éd. *Deleuze and Ethics*, « Deleuze Connections », Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- SPINOZA, *Éthique*, trad. A. Guérinot, Éditions d'art Édouard Pelletan, 1930.
- SOMERS-HALL, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- VAN INWAGEN, Peter, *Metaphysiques*, fourth edition, Boulder, Colorado, Westview Press, 2015.
- VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- VOSS, Daniela, *Conditions of Thought Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.
- WILLIAMS, James, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.
- , *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2003.
- WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Routledge, 1985.
- , *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- , *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2002.
- WORMS, Frédéric, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson, suivie d'une brève introduction aux autres livres de Bergson*, Paris, PUF, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1997.
- , *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris, Gallimard,

2009.

WRATHALL, Mark, éd. *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, 2013.

ZOURABICHVILI, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 1994 ; 2e éd. 1997 ; 3e éd., précédée d'une introduction inédite, « L'ontologique et le transcendantal ». Repris sous le titre *La philosophie de Deleuze*, avec deux autres études : Anne Sauvagnargues, « Deleuze, de l'animal à l'art » et Paola Marrati, « Deleuze, cinéma et philosophie », Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

-----, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

-----, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.