



Erasmus Mundus EuroPhilosophie

Université de Toulouse II – Le Mirail

Univerzita Karlova v Praze

Universidade Federal de São Carlos

Wawrzyn Warkocki

Deleuze. Une logique de l'événement

Le travail de mémoire écrit sous la direction de Dr Arnauld François.

Toulouse 2013

Table des matières

Introduction.....	3
I. Les Stoïciens : une logique du sens.....	6
1. La conception du sens chez Deleuze.....	6
1.1 Le partage linguistique : désignation, manifestation, signification et la recherche du sens.....	6
1.2 Le sens comme instance transcendantale.....	9
1.3 Le non-sens.....	10
1.4 Les paradoxes du sens.....	12
1.5 Le sens comme événement.....	14
2. La métaphysique stoïcienne et la théorie du λεκτόν.....	15
2.1 L'ontologie stoïcienne.....	16
2.2 La théorie du λεκτόν.....	18
2.2.1 La prédication comme verbe.....	20
2.2.2 Le sujet comme variable sans désignation.....	22
2.3 La dialectique.....	24
3. Le champ transcendantal.....	27
II. Leibniz : une logique différentielle.....	31
1. La métaphysique leibnizienne.....	31
1.1 <i>Praedicatum inest subjecto</i>	32
1.2 Le déduction des principes.....	35
1.3 Le maniérisme philosophique.....	38
2. Genèse statique onto-logique.....	39
2.1 Le sens comme structure.....	40
2.2 Les mondes impossibles et la synthèse disjonctive.....	41
2.3 Le virtuel et le possible.....	45
3. L'univocité de l'être.....	50
Conclusion : De l'image du philosophe.....	57
Bibliographie.....	63

Introduction

« Dans tous mes livres, j'ai cherché la nature de l'événement » avoue Gilles Deleuze en 1990¹ et il ajoute : « j'ai passé mon temps à écrire sur cette notion d'événement ».² Dans notre travail nous suivons l'aveu de Deleuze qui pose le concept d'événement à la base de sa philosophie, pour le traiter comme « le moteur abstrait de la pensée deleuzienne », d'après les mots de François Zourabichvili dans *Deleuze. Une philosophie de l'événement* :

Nous nous proposons d'introduire à une pensée dont le thème principal est l'événement, de montrer les raisons de ce thème et les grandes lignes de son traitement conceptuel.

Nous avons cru trouver dans l'articulation du *dehors* (hétérogénéité, extériorité des relations) et de *l'implication* (pli, enveloppement-développement, complication virtuelle), le moteur abstrait de la pensée deleuzienne. Au croisement de ces deux thèmes s'élaborent la plupart des concepts.

Le problème général dont la logique de l'événement développe les conditions est celui de *l'immanence* croire à ce monde-ci, c'est-à-dire à un monde qui prend sur lui la divergence, l'hétérogénéité, l'impossibilité.³

Au lieu de décrire la philosophie deleuzienne de l'événement centrée sur le dehors, l'implication et l'immanence, nous nous proposons la tâche de trouver sa logique : *une logique de l'événement* qui « développe les conditions » de la philosophie de l'événement, qui se pose la question : comment l'hétérogénéité, l'extériorité des relations, la complication virtuelle et l'immanence sont-elles possible ? Aux termes accentués par Zourabichvili, nous substituons : le verbe, la variable, l'implication logique et l'univocité.

Nous nous permettons de parler de la logique de l'événement pour la même raison que Deleuze en parle dans le cas de Stoïciens, Leibniz et Whitehead.⁴ Notre but est précisément d'examiner les analyses deleuziennes consacrées à l'événement dans le cadre de son interprétation de la philosophie stoïcienne et leibnizienne, pour en sortir une nouvelle qualité, propre à la philosophie de Deleuze. Nous ne parlerons pas ici de Whitehead, parce que, à notre avis, sa philosophie sort déjà du cadre de la logique de l'événement pour constituer une

¹ G. Deleuze, *Pourparlers*, p.194.

² *Ibid.*, p.218.

³ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p.12

⁴ « Les Stoïciens et Leibniz inventent un Maniérisme qui s'oppose à l'essentialisme tantôt d'Aristote et tantôt de Descartes. Le maniérisme comme composante du Baroque hérite d'un maniérisme stoïcien, et l'étend au cosmos. Viendra une troisième grande logique de l'événement, avec Whitehead. », G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, p.72.

physique ou la *philosophie naturalis* de l'événement. Ce déplacement, propre aussi à la philosophie deleuzienne, est déjà présent chez Leibniz qui fait incorporer la logique dans son système métaphysique. Bien que ce soit un sujet extrêmement important pour la philosophie de Deleuze : la manière dont l'implication logique devient une implication dans le sens : pli, enveloppement-développement, complication virtuelle, nous ne pouvons pas ici le développer. La philosophie qui contribue la plus à la logique de l'événement est celle des Stoïciens. S'il nous est permis d'utiliser la tripartition stoïcienne du discours philosophique pour parler de la logique de l'événement, de la physique de l'événement et de l'éthique de l'événement ; Deleuze, dans sa philosophie, se concentre surtout sur la physique : il crée un système métaphysique qui rend compte du devenir de la Nature. Néanmoins, il s'occupe aussi de la logique et de l'éthique, en renvoyant directement aux Stoïciens, dans sa *Logique du sens*.

Nous nous concentrons sur la logique de l'événement pour plusieurs raisons. Premièrement, *de juris*, la logique est ce qui rend la philosophie de l'événement possible. Deuxièmement, *de facti*, elle est abordée directement par Deleuze dans *Logique du sens* dans le cadre de ses analyses logico-linguistiques du sens. Troisièmement, c'est le sujet le moins étudié dans la littérature sur Deleuze.

Nous comprenons la logique, non dans son acception moderne restreinte aux considérations purement formelles, mais dans le sens de la logique philosophique. La logique qui, de l'aube de la philosophie, est liée à l'être, alors la logique comme ontologie. La logique de l'événement part des analyses centrées sur le langage pour aboutir aux thèses qui concernent l'être directement. C'est exactement le mouvement que fait Deleuze dans *Logique du sens*. D'ailleurs, il accède pleinement au projet de la logique philosophique en constatant : « La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose ; mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens. »⁵ Nous ne prétendons pas donner une formule pour la métaphysique deleuzienne. Les considérations logico-ontologiques ne concernent qu'une partie de sa philosophie dont l'ampleur et complexité sont considérables. Tout comme chez les Stoïciens où les questions métaphysiques et ontologiques sont transversales par rapport au partage logique-physique-éthique, la métaphysique deleuzienne recouvre aussi ces trois parties et même d'autres (la politique, l'anthropologie etc.). Néanmoins, la logique reste pour nous primordiale, parce que c'est elle qui fait marcher le

⁵ G. Deleuze, « Jean Hyppolite. Logique et existence », in *Ile déserte*, p.18.

système et dans le cas de Deleuze, on peut indubitablement parler d'un système métaphysique.⁶

Deleuze cherche alors la nature de l'événement dont la logique il trouve principalement chez les Stoïciens et Leibniz. Pendant vingt-deux siècles à l'Occident, il n'y a avait que deux logiques véritablement distinctes : celle d'Aristote et celle des Stoïciens. Deleuze s'allie avec les Stoïciens pour lutter avec la métaphysique aristotélicienne qui privilège « l'identité du concept, l'opposition des prédicats, l'analogie du jugement, la ressemblance de la perception ». ⁷ A partir de la théorie stoïcienne du λεκτόν, Deleuze développe une ontologie du sens, pour la renforcer avec les inventions métaphysiques de Leibniz, de provenance plutôt mathématique que logique. Le résultat est une logique ou une ontologie de l'événement, capable de rendre compte de la production du réel.

⁶ Cf. M. Laerke, « Gilles Deleuze and the System of Nature and Philosophy ».

⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.52.

Les Stoïciens: une logique du sens

1. La conception du sens chez Deleuze

Deleuze crée dans *Logique du sens* toute une philosophie du sens, toute une philosophie du langage qui est loin de se satisfaire de son propre domaine. Dès les premières pages, il s'avère que ni la logique ni le sens ne peuvent pas être réduits simplement à la réflexion sur la linguistique. Son œuvre est par excellence métaphysique, étant donné que la logique, à l'instar de Hegel, est la métaphysique et le sens devient un nouveau thème privilégié de l'ontologie. « La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose ; mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens. »⁸ Il y a une certaine affinité entre le projet deleuzien et sa phrase qui résume l'interprétation de Jean Hyppolite de la métaphysique hégélienne dans son œuvre *Logique et existence*. Il nous semble que la définition deleuzienne de la philosophie s'applique aussi bien à sa propre philosophie qu'il développe dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*. La philosophie est une ontologie du sens. Mais qu'est-ce qu'est sens ?

1.1 Le partage linguistique : désignation, manifestation, signification et la recherche du sens

Dans la troisième série de *Logique du sens*, intitulée : de la proposition, Deleuze propose une tripartition de la proposition qui est d'ailleurs, selon lui, partagée par « beaucoup d'auteurs »⁹. Il ne donne pourtant que l'exemple de Beneviste. On a tout d'abord la désignation ou indication : « c'est le rapport de la proposition à un état de choses extérieur (*datum*). L'état de choses est *individué*, il comporte tel ou tel corps, des mélanges de corps, des qualités et quantités, des relations. La désignation opère par l'association des mots eux-

⁸ G. Deleuze, „Jean Hyppolite. Logique et existence », in *Ile déserte*, p.18.

⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.22.

mêmes avec des images *particulières qui doivent* 'représenter' l'état de choses »¹⁰. Désignation est alors une fonction représentative du langage, bien reconnue par la linguistique. Les noms renvoient aux choses extérieures à la réalité langagière et les choses sont, dans la vision matérialiste du monde, des corps pourvus de qualités, présents en quantités et entrant dans les relations. La désignation privilège les noms particuliers en tant que dénominations des choses particulières, les pronoms démonstratifs et d'autres mots servant d'indexes linguistiques (ceci, cela ; il, nous ; ici, là ; hier, maintenant). Ces derniers sont des « désignants purs »¹¹ parce qu'ils traduisent l'intuition de la désignation : sélectionner une image, une représentation parmi d'autres pour établir le plan de référence du langage. Le critère de la désignation est la vérité ou plutôt le vrai et le faux. Si un mot réussit à désigner une chose et une proposition un état existant des choses, on dit qu'ils sont vrais, dans le cas contraire, ils sont faux. La désignation serait la source de toute approche représentationnelle à la réalité, de ces métaphysiques qui voient dans la langue une image de la réalité.

La deuxième fonction du langage est la manifestation : « Il s'agit du rapport de la proposition au sujet qui parle et qui s'exprime. La manifestation se présente donc comme l'énoncé des désirs et des croyances qui correspondent à la proposition »¹². La manifestation marque alors l'entrée du sujet dans le domaine du langage et de ses attitudes propositionnelles, comme croire, désirer, espérer etc. L'indexe de la manifestation est au premier lieu « Je » qui fait cordonner l'ensemble du langage autour de lui. Descartes savait bien utiliser cet élément linguistique pour la construction de sa propre métaphysique. On peut douter de la vérité et de la fausseté des choses et de leurs représentations, mais on ne peut pas douter des manifestations du « je », de notre subjectivité. Il est clair que la première personne du singulier est le modèle de la manifestation, mais il est l'est moins pourquoi « les manifestants, à partir du Je, constituent le domaine du *personnel* qui sert de principe à toute désignation possible. »¹³ Selon Deleuze la manifestation rend possible la désignation, ce qui semble être injustifiée. Les deux fonctions langagières susmentionnés sont relativement indépendantes : on n'a pas besoin du « je » pour expliquer le fonctionnement de la désignation¹⁴, ni de la désignation pour expliquer la manifestation¹⁵. Le critère de la manifestation, selon Deleuze, est, au lieu du vrai et du faux, la véracité et la tromperie.¹⁶

¹⁰ *Ibid.*, p.22.

¹¹ *Ibid.*, p.22.

¹² *Ibid.*, p.23.

¹³ *Ibid.*, p.24.

¹⁴ Chauviré, *L'immanence de l'ego*.

« Nous devons réserver le nom de signification à une troisième dimension de la proposition : il s'agit cette fois du rapport du mot avec des concepts *universels ou généraux* et des liaisons syntaxiques avec des implications de concept »¹⁷. Sous le nom de la signification, Deleuze comprend alors toute l'architecture logique du langage en soi, sans rapport à la réalité non-langagière. Ont les significations, juste les propositions qui sont les parties de la démonstration : soit les prémisses pour les conclusions, soit les conclusions des prémisses. La signification est gérée alors par l'implication et l'assertion, ce qui veut dire que l'élément signifiant du langage ne l'est qu'indirectement, grâce à d'autres éléments signifiants. Autant la désignation et la manifestation renvoient toujours au procédé direct, autant la signification se trouve toujours dans le procédé indirect. La valeur logique de la signification n'est plus la vérité, ni la véracité mais la condition de la vérité. Le tout syntaxique du langage impose les conditions pour que la désignation puisse renvoyer à un état des choses. Les propositions syntaxiquement incorrects (« Je sommes avec vert ») ne sont pas fausses mais absurdes : « La condition de vérité ne s'oppose pas au faux, mais à l'absurde : ce qui est sans signification, ce qui ne peut être ni vrai ni faux. »¹⁸ Selon la division structuraliste langue-parole, la signification serait subordonnée par rapport à la manifestation dans l'ordre de la parole qui veut dire, un acte de l'actualisation de la langue. Par contre, dans l'ordre de la langue, c'est la signification qui conditionne d'autres fonctions langagières énumérées. L'échafaudage logique fait l'abstraction de la désignation en la laissant aux variables dont la saturation se fasse par les concepts plus ou moins généraux, jamais ne renvoyant directement au simple « cela ». Aussi le « je » de la manifestation n'est-t-il qu'un simple concept du point de vue de la signification.

Les trois valeurs du langage se conditionnent mutuellement mais, selon Deleuze, elles ne suffisent pas pour rendre le langage véritablement indépendant : d'états des choses, de la subjectivité et des relations logiques. On a besoin du sens qui serait une condition de possibilité de la totalité du langage :

De la désignation à la manifestation, puis à la signification mais aussi de la signification à la manifestation et à la désignation, nous sommes entraînés dans un cercle qui est le cercle de la proposition. La question de savoir si nous devons nous contenter de ces trois dimensions, ou s'il faut en adjoindre *une quatrième qui serait le sens*, est une question économique ou stratégique. Non pas que nous devions construire un modèle a posteriori qui

¹⁵ Dans l'idéalisme allemand la manifestation pur du „je” n'a besoin d'autres éléments du langage (p. ex. pure activité du *Ich* chez Fichte).

¹⁶ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.24.

¹⁷ Ibid., p.24.

¹⁸ Ibid., p.25.

correspondre à des dimensions préalables. Mais plutôt parce que le modèle lui-même doit être apte de l'intérieur à fonctionner a priori, dût-il introduire une dimension supplémentaire qui n'aurait pas pu, en raison de son évanescence, être reconnu du dehors dans l'expérience.

C'est donc une question de droit et non pas seulement de fait.¹⁹

Bien que Deleuze dans la suite du texte veuille montrer que l'on a besoin de la quatrième dimension du langage, autant *de facti* que *de juris*, il ne réussit pas à démontrer le premier. Il se demande : « il y a aussi une question de fait, et il faut commencer par elle : le sens peut-il être localisé dans une de ces trois dimensions désignation manifestation ou signification? »²⁰ Une étrange formulation de la question du fait : le sens peut-il... c'est clairement déjà le procédé *quid juris* : de quel droit le langage fonctionne et on a besoin du sens ? De fait, nous n'avons pas besoin de la quatrième dimension langagière comme le témoigne le fonctionnement du langage. Pour communiquer, pour désigner des choses, s'exprimer et raisonner, il est redondant de recourir au sens. Si le sens deleuzien, décrit méticuleusement dans tout son livre, reçoit une certaine réalité linguistique et puis ontologique, c'est à cause du procédé transcendantal : *quid juris* ?

(α) Il y a du sens.

1.2 Le sens comme instance transcendantale

Le raisonnement de Deleuze qui aboutit à la nécessité du sens est transcendantal. On voit bien que les trois dimensions envisagées du langage se conditionnent, mais ils n'arrivent pourtant à le fonder. La désignation a besoin de l'acte du baptême du côté de la manifestation, et la manifestation, à son tour, ne réussit qu'en se conformant au plan logique du langage. La signification donne alors une forme de possibilité pour la proposition d'être vraie. « La possibilité pour une proposition d'être vraie n'est rien d'autre que *la forme de possibilité*²¹ de la proposition même. Il y a beaucoup de formes de possibilité des propositions: logique, géométrique, algébrique, physique, syntaxique... »²² La forme de possibilité de la proposition n'est d'autre chose que sa condition de possibilité. Deleuze ne se contente pas néanmoins avec la forme de possibilité de la vérité de la proposition qui est assuré par la signification, alors par la logique, ni par la par les conditions transcendantales de Kant²³. La logique prédicative du langage qui opère sur les concepts généraux (la syllogistique qui concerne les classes) et sur le mode d'implication (si... alors...), n'est peut assurer sa propre possibilité.

¹⁹ *Ibid.*, p.27-28.

²⁰ *Ibid.*, p.28.

²¹ Nous soulignons.

²² *Ibid.*, p.29.

²³ *Ibid.*, p.30.

Soit on part des axiomes librement choisis, soit on tombe dans la régression à l'infini. La naissance de la logique mathématique au XIX^{ème} siècle et l'histoire de la lutte pour la fondation des mathématiques au début du XX^{ème} siècle, témoignent des problèmes cruciaux que la forme ultime de possibilité rencontre dans le champ logique. Le même problème se pose pour Kant qui cherche les conditions de possibilité de l'expérience dans le sujet transcendantal. Au lieu de déduire les catégories pures de l'entendement qui puissent s'appliquer à l'expérience, l'on aboutit à leur liste arbitraire qui n'est plus déduite mais induite de l'expérience. Les conditions logiques de la proposition qui seraient une absolutisation de la signification et les conditions transcendantales de l'expérience qui seraient une absolutisation de la manifestation, ne s'avèrent pas suffisamment absolues. Elles ne sont pas assez absolues parce qu'autant la logique propositionnelle que le transcendantalisme kantien recourent à ce dont ils ont voulu assurer la condition. Ils entrent dans le cercle des conditions : on conditionne le conditionné par le conditionné. Dans le langage deleuzien : on décalque la condition sur le conditionné.²⁴

Pour que la condition de vérité échappe à ce défaut, il faudrait qu'elle dispose d'un élément propre distinct de la forme du conditionné, il faudrait qu'elle ait quelque chose d'inconditionné capable d'assurer une genèse de la désignation et des autres dimensions de la proposition : alors la condition de vérité serait définie, non plus comme forme de possibilité conceptuelle, mais comme matière ou 'couche' idéale, c'est-à-dire non plus comme signification, mais comme sens.²⁵

Cette citation nous pourvoit de concepts clés qui doivent caractériser la nouvelle dimension du langage et en même temps ce qui n'est plus purement langagier : le sens. (i) Le sens doit alors être une condition de la langue et de ses fonctions : une condition inconditionnée ; (ii) il doit être la condition de la genèse et on verra plus tard ce que cela veut dire exactement (II, 2) ; (iii) il n'est pas purement conceptuel ou formel, mais il est matériel et idéal à la fois. Ces trois exigences nous mènent directement vers le concept de l'événement que Deleuze élabore à partir de la philosophie stoïcienne, mais avant, il nous faut examiner encore un trait caractéristique du sens : le non-sens.

(β) Le sens est une condition inconditionnée (l'opération du conditionnement).

(γ) Le sens est matériel et idéal.

1.3 Le non-sens

²⁴ *Ibid.*, p.30, 85. Cf. G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.94-95.

²⁵ *Ibid.*, p.30.

Il n'est pas possible de comprendre le statut du sens sans examiner son contraire : le non-sens qui est étroitement lié au paradoxe. De l'importance de ce sujet témoignent les chapitres suivants de *Logique du sens* qui s'appellent justement « les séries de paradoxes » et un leitmotiv deleuzien : pourquoi et comment sortir du bon sens et du sens commun. Tout d'abord le non-sens n'équivaut pas au faux comme nous avons mentionné (1.1) parce qu'au niveau des conditions de vérité déjà le contraire de la signification est l'absurde et non pas le faux. Or le sens, étant au niveau de la condition supérieure à la signification, il ne s'oppose pas non plus au faux. Il faut retrouver la relation intrinsèque entre le sens et le non-sens.

C'est bien le problème le plus général de la logique du sens : à quoi servirait de s'élever de la sphère du vrai à celle du sens si c'était pour trouver entre le sens et le non-sens un rapport analogue à celui du vrai et du faux? [...] La logique du sens est nécessairement déterminée à poser entre le sens et le non-sens un type original de rapport intrinsèque, un mode de coprésence, que nous pouvons seulement suggérer pour le moment en traitant le non-sens comme un mot qui dit son propre sens.²⁶

Le statut du non-sens est étroitement lié à la difficulté de la dénomination. Le sens d'un nom renvoie toujours à d'autres noms. On comprend encore le sens ici d'une façon usuelle, comme ce qui relève des trois dimensions (désignation, manifestation, signification) dans la totalité du langage. Alors, on ne peut connaître le sens d'un nom sans recourir à un autre qui renvoie à un autre etc. $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$ ²⁷ cela veut dire, à la dernière instance, sans recourir à la totalité du langage ce qui est impossible car cette totalité n'existe pas.²⁸ Le nom qui dit son propre sens est le non-sens. Le problème des propositions autoréférentielles est bien connu dans la logique ; il engendre par exemple le paradoxe du menteur inventé par Eubulide de l'école mégarique qui est un point d'inspiration pour la logique stoïcienne, si louée à son tour par Deleuze. Le non-sens n'est pas pourtant un obstacle pour Deleuze, il est plutôt une bonne figure du sens lui-même. Le sens, compris comme quatrième dimension du langage cherchée par Deleuze, doit se réconcilier avec le non-sens. Ils sont tous les deux inséparablement bouclés, ce qui s'avère peut-être plutôt désastreux pour la logique classique, mais fructueux pour la logique deleuzienne du sens. D'une certaine façon le sens cherché par Deleuze est non-sens. « Le non-sens a donc deux figures, l'une qui correspond à la synthèse régressive, l'autre à la synthèse disjonctive. »²⁹ La synthèse disjonctive est représentée dans *Logique du sens* sous l'exemple des mots ésotériques de l'œuvre de Lewis Carroll. Les mots comme

²⁶ *Ibid.*, p.85.

²⁷ *Ibid.*, p.84.

²⁸ La totalité du langage n'existe pas actuellement. Le langage n'existe qu'en se réalisant des les actes de la parole.

²⁹ *Ibid.*, p.84.

« *Snark* » (*snake* + *shark*) croisant deux séries des significations ou un mot « *y'reince* » contractant toute une proposition « *Your Royal Highness* ». ³⁰ Dans le langage courant et du point de vue du bon sens ces mots sont insensés, mais pour Deleuze ils ont une consistance supérieure. Deleuze renverse le point de vue : ce n'est plus *shark* et *snake* qui assurent la compréhension de *Snark* dans le poème de Carroll, mais c'est *Snark* qui rend possible la compréhension du *shark* et du *snake*. C'est la synthèse régressive, bouclant le sens et le non-sens, et la synthèse disjonctive, contractant les séries ordinaires de la signification, qui font marcher le langage. « Le non-sens est à la fois ce qui n'a pas de sens, mais qui, comme tel, s'oppose à l'absence de sens en opérant la donation de sens. Et c'est ce qu'il faut entendre par *non-sense*. » ³¹ Le sens ne se distingue pas du non-sens autant qu'il est sa propre donation. Le sens se donne comme non-sens et le non-sens se donne comme sens. Cela ne veut pas dire qu'ils sont le même ; ils constituent plutôt deux facettes de la même opération. C'est exactement ici que le sens cesse d'être une instance purement langagière et il sort du langage. Wittgenstein l'a bien montré : « Pour pouvoir figurer la forme logique, il faudrait que nous puissions, avec la proposition, nous placer en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde » ³². La logique du sens veut justement nous placer en dehors du monde en s'ouvrant au non-sens.

(δ) Le non-sens est une donation du sens.

(ε) Le sens ne se distingue pas de non-sens ; ils sont deux facettes de la même opération.

(ζ) Le sens a deux figures : la synthèse disjonctive et régressive.

1.4 Les paradoxes du sens

Les paradoxes énumérés par Deleuze éclairent le statut du sens qui ne se distingue pas du non-sens. Nous les évoquons ici pour marquer les problèmes qui seront développés plus tard à la lumière de deux systèmes philosophiques dont Deleuze s'inspire pour créer sa logique de l'événement ou du sens : les Stoïciens et Leibniz.

« Le paradoxe de la régression, ou de la prolifération indéfinie » renvoie au problème déjà mentionné de la régression à l'infini des dénominations et il est une matrice d'autres paradoxes. ³³

³⁰ *Ibid.*, p.58, 60.

³¹ *Ibid.*, p.89.

³² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.12.

³³ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.41.

« Le paradoxe du dédoublement stérile ou de la répétition sèche » veut dire que pour éviter le premier paradoxe, il faut dédoubler les instances du langage, afin de les stériliser ou neutraliser. Il faut poser quelque chose entre les mots et les états de choses : « Comme attribut des états de choses, le sens est extra-être, il n'est pas de l'être, mais un *aliquid* qui convient au non-être. Comme exprimé de la proposition, le sens n'existe pas, mais insiste ou subsiste dans la proposition. »³⁴ Le sens est exprimé par un verbe en infinitif et tend à suspendre le partage entre l'affirmation et la négation.

« Le paradoxe de la neutralité, ou du tiers-état de l'essence » fait avancer le procédé de la neutralisation nécessaire du sens, après avoir dédoublé la proposition et les choses pour n'être plus être ni affirmatif, ni négatif, ni actif, ni passif.

Le sens reste strictement le même pour des propositions qui s'opposent soit du point de vue de la qualité, soit du point de vue de la quantité, soit du point de vue de la relation, soit du point de vue de la modalité. Car tous ces points de vue concernent la désignation et les divers aspects de son effectuation ou remplissement par des états de choses, mais non pas le sens ou l'expression.³⁵

Le tiers-état de l'essence veut dire une « essence en elle-même »³⁶ (bien que cela semble être un pléonasme). D'après Avicenne, il y en a trois états de l'essence : universelle par rapport à l'intellect qui la pense en général, singulière par rapport aux choses particulières où elle s'incarne. Par contre, l'essence en elle-même doit être indifférente à l'universel comme au singulier, au particulier comme au général ; elle est *essentia tantum*.

Le premier état de l'essence c'est l'essence comme signifiée par la proposition, dans l'ordre du concept et des implications de concept. Le deuxième état, c'est l'essence comme désignée par la proposition dans les choses particulières où elle s'engage. Mais le troisième, c'est l'essence comme sens, l'essence comme exprimée : toujours dans cette sécheresse, *animal tantum*, cette stérilité ou cette neutralité splendides. Indifférente à l'universel et au singulier, au général et au particulier, au personnel et au collectif, mais aussi à l'affirmation et à la négation, etc. Bref : indifférente à tous les opposés.³⁷

« Paradoxe de l'absurde, ou des objets impossibles » ou le paradoxe de Meinong, est une conséquence des paradoxes précédents. Les objets contradictoires comme le carré rond ou la matière inétendue n'ont aucune désignation, ni aucune signification. Ils ne sont corrélés avec aucune objet dans le monde et ils sont construits mal du point de vue de la grammaire. Ils ont pourtant le sens qui se place au-delà de l'être. Les objets contradictoires sont de l'« extra-

³⁴ *Ibid.*, p.44-45.

³⁵ *Ibid.*, p.46.

³⁶ *Ibid.*, p.48.

³⁷ *Ibid.*, p.48.

être », ils constituent le minimum commun au réel (désignation), au possible (signification) et à l'impossible.

Si nous distinguons deux sortes d'êtres, l'être du réel comme matière des désignations, et l'être du possible comme forme des significations, nous devons encore ajouter cet extra-être qui définit un minimum commun au réel, au possible *et à l'impossible*. Car le principe de contradiction s'applique au possible et au réel, mais non pas à l'impossible : les impossibles sont des extra-existants, réduits à ce minimum, et qui comme tels insistent dans la proposition.³⁸

Nous examinerons plus tard si en effet l'impossible peut être un *locus communis* du réel et du possible et comment cela se réfère au concept célèbre de Deleuze : le virtuel. (II, 2.3)

- (η) Le sens est un extra-être (*aliquid*, τὸ τί).
- (θ) Le sens n'existe pas, il subsiste.
- (ι) Le sens est neutre.
- (κ) Le sens est l'essence en elle-même (*esse essentiae*)
- (λ) Le sens est un *locus communis* du réel, possible et l'impossible.

1.5 Le sens comme événement

Après avoir préalablement caractérisé la catégorie du sens, il faut se demander encore une fois sur la validité qui lui est propre et sur son mode d'expression. Le sens est le nom de l'opération du conditionnement transcendantal (β) qui égale au processus de la neutralisation de toutes les dimensions du langage (ι) : il est ce mouvement qui agit entre les oppositions et contradictions. Il se place entre les états de choses et les propositions, entre le sujet parlant et son langage, entre les formes vides de la logique propositionnelle et la désignation des choses. Il doit être matériel et formel à la fois, cela veut dire idéal (γ). Il est alors, d'après Deleuze, la surface qui distinguent les propositions et les choses : une « couche idéale »³⁹.

Inséparablement le sens est l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, et attribut de l'état de choses. Il tend une face vers les choses, une face vers les propositions. Mais il ne se confond pas plus avec la proposition qui l'exprime qu'avec l'état de choses ou la qualité que la proposition désigne. Il est exactement la frontière des propositions et des choses. Il est cet *aliquid*, à la fois extra-être et insistance, ce minimum d'être qui convient aux insistances. C'est en ce sens qu'il est « événement » : *à condition de ne pas confondre l'événement avec son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses*.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, p.49.

³⁹ *Ibid.*, p.30.

⁴⁰ *Ibid.*, p.34.

Le sens est l'événement autant qu'il se pose dans cette zone neutre d'indiscernabilité entre les mots et les choses. Il est l'exprimable de la proposition (l'incorporel) et l'attribut des choses qui s'exprime dans le langage, non par le prédicat (x est vert) mais le verbe (verdoyer).⁴¹

Deleuze délimite le domaine propre du sens ou de l'événement, mais pour bien comprendre comment il fonctionne, quel est son statut, et pour voir les conséquences ontologique qu'il présuppose, il faut se tourner vers la logique et métaphysique stoïciennes et ensuite vers la métaphysique de Leibniz.

(μ) Le sens est l'événement

(ν) L'événement est l'attribut de choses et l'exprimable de la proposition.

2. La métaphysique stoïcienne et la théorie du λεκτόν

Dans *Logique du sens* les Stoïciens jouent le rôle crucial. Ils sont un point constant de référence pour la construction du concept du sens et de l'événement. Ils reviennent dans la plupart de chapitres ou séries, mais rarement sous leurs noms distincts ; s'ils sont évoqués, ce sont Chrysippe, Epictète, Sénèque ou Marc Aurèle. Il semble que Deleuze les traite comme un corpus de la doctrine cohérente, bien qu'en réalité la longue histoire du stoïcisme soit loin de la cohérence doctrinale.⁴² En même temps, il est vrai que le stoïcisme a engendré le premier système philosophique dans l'histoire de la pensée occidentale, qui influence largement, à notre avis, le système deleuzien ; directement dans le cas de *Logique du sens* ou indirectement, par le biais des tels philosophes essentiels pour Deleuze, comme Spinoza et Nietzsche.⁴³ On peut retrouver les traces de la pensée stoïcienne qui se déroule sur les trois plans étroitement liés : logique, physique et éthique, dans toute l'œuvre de Deleuze.⁴⁴ La logique et l'éthique sont notamment importantes pour Deleuze dans *Logique du sens* et la physique dans p.ex. *Différence et répétition* ou *Mille Plateaux*. S'il est vrai que « c'est en intensité qu'il faut tout interpréter »⁴⁵, alors les Stoïciens sont les premiers à l'avoir fait conséquemment. Avant d'aborder la théorie stoïcienne des incorporels ou de l'événement, il nous faut esquisser le paysage ontologique des Stoïciens pour que le caractère particulier du sens se dessine et pour que le concept propre de Deleuze s'éclaircisse.

⁴¹ *Ibid.*, p.33.

⁴² Cf. S. Bowden, « Deleuze et les Stoïciens : une logique de l'événement », p.5.

⁴³ Cf. M. Laerke, « Gilles Deleuze and the System of Nature and Philosophy ».

⁴⁴ Cf. A. Beaulieu, « Gilles Deleuze et les Stoïciens », in *Gilles Deleuze, héritage philosophique*.

⁴⁵ G. Deleuze, *Anti-Œdipe*, p.186.

2.1 L'ontologie stoïcienne

Les Stoïciens proposent dans l'Antiquité un modèle ontologique original qui ne pourrait pas se réduire aux systèmes de ses grands antécédents : Platon et Aristote. D'une certaine manière, ils retournent aux intuitions présocratiques qui acceptent la pleine réalité de la physis, insoumise à la réalité supérieure de quelques formes intelligibles.⁴⁶ Tout ce qui existe est un corps ; le cosmos en entier est un mélange des corps qui est autosuffisant, rien ne lui vient de l'extérieur, rien ne le mesure de l'intérieur. Les Stoïciens sont donc matérialistes et naturalistes. En outre, ils sont monistes bien qu'ils aient distingué deux principes : actif (τὸ ποιῶν) et passif (τὸ πάσχον). Il y a deux principes mais tous les deux sont des corps, étant donné que le critère pour la corporéité est la puissance d'agir où d'être capable de subir l'action. Le principe actif est un dieu, ou Zeus, identifié au début avec le feu duquel tout naît, ou d'après Chrysippe, avec une haleine (πνεῦμα).⁴⁷ Le principe passif est une matière pure, non-qualifiée qui subit l'action de Dieu. Le cosmos naît et revient perpétuellement à la conflagration (ἐκπύρωσις), en répétant l'histoire du monde dans chaque détail, parce qu'on « vit dans le meilleur monde possible ». Les Stoïciens prévoient d'une certaine façon l'optimisme leibnizien en l'épousant avec l'éternel retour qui est, néanmoins, loin de celui de Nietzsche : « C'est une théorie optimiste, une assurance contre le changement et l'instabilité. Il n'est pas besoin de faire ressortir combien la pensée de Chrysippe est loin de celle de Nietzsche pour qui retour éternel veut dire le hasard, l'absence de but, l'impossibilité du progrès, le dogme 'qui libère les hommes de la servitude des fins'. »⁴⁸

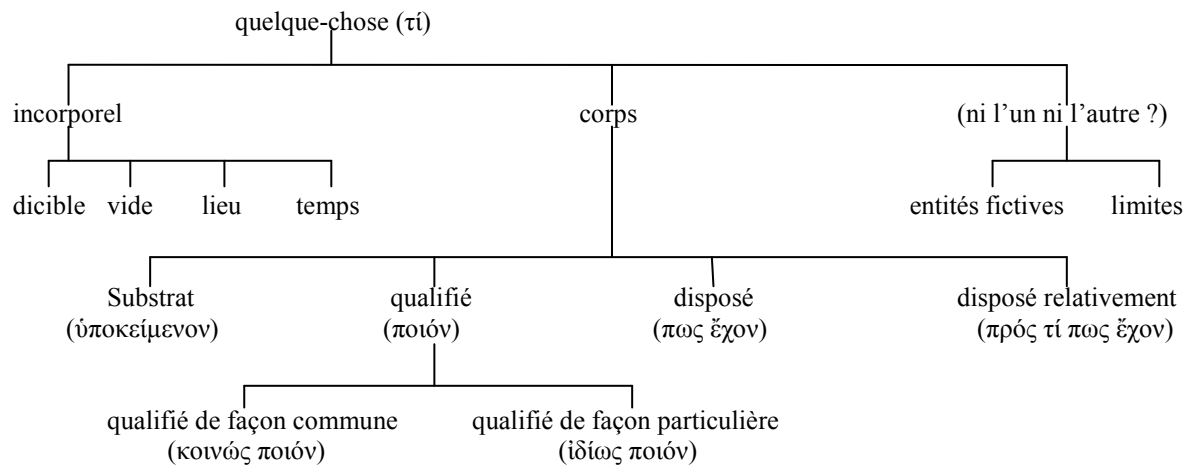
La cosmologie stoïcienne n'épuise pas, pourtant, toute leur ontologie. Tout ce qui existe est un corps, mais il y a des choses que n'existent pas (!). Leur ontologie est transversale, dans le sens que chaque partie du discours philosophique : la logique, la physique et l'éthique, est ontologiquement fondée, de telle manière qu'elle renvoie nécessairement à d'autres parties.⁴⁹ Pour bien l'apprécier et voir comment cela peut nous servir dans le contexte de l'ontologie deleuzienne, on dessine une carte de l'ontologie stoïcienne :

⁴⁶ A.A Long, D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, tome II, *Les Stoïciens*, p.13.

⁴⁷ J. Sellars, *Stoicism*, p.87.

⁴⁸ E. Bréhier, *Chrysippe & l'ancien Stoïcisme*, p.156.

⁴⁹ Cf. J. Brunschwig, « Stoic Metaphysics », in B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to Stoics*.



[A.A Long, D.N. Sedley (2001), p.20]

On voit tout de suite la particularité de l'ontologie stoïcienne. Elle pose comme genre suprême, non l'être comme c'était l'habitude dans la philosophie grecque, mais quelque chose (τὸ τί). « Dans la nature certaines choses existent, certaines n'existent pas. Mais la nature englobe même celles qui n'existent pas – des choses qui entrent dans l'esprit, comme les Centaures, les Géants, et toute autre chose qui, formée faussement par la pensée, se revêt de quelque image tout en manquant de substance. »⁵⁰ Pendant que les corps existent, les « quelque-choses » qui ne sont littéralement pas, subsistent (ὕφιστασθαι). Ce terme semble recouvrir le mode d'être que Meinong a appelé *bestehen* et que Russel a traduit en anglais comme *to subsist*.⁵¹ Parmi les choses qui n'existent pas, on retrouve les incorporels (ἄσώματα) et ceux qui ne sont ni corps (σώματα), ni incorporels. Ce qui nous intéressera en particulier, ce sont les incorporels, et parmi eux, notamment le dicible ou l'exprimable (λεκτόν) qui inspire autant les réflexions de Deleuze dans *Logique du sens*. On les examinera de près dans la prochaine section.

Le « quelque-chose » qui subsiste et qui fait la référence à la mode d'existence de Meinong, évoqué aussi par Deleuze sur les pages caractérisant le sens⁵², ne renvoie-t-il pas d'emblée à l'*aliquid* deleuzien ? D'après les thèses deleuziennes (η) et (θ), le sens est justement un extra-être ou non-être qui n'existe pas mais il subsiste, ce qui l'identifierait avec le τὸ τί stoïcien. Néanmoins, on a ici un problème parce que l'on sait que le sens est aussi l'événement (μ) et, ce que l'on a juste mentionné pour montrer plus tard, l'événement est un incorporel logique (λεκτόν) (ξ). On a alors ici une certaine incohérence parce que le genre

⁵⁰ Sénèque, *Lettres* 58, 13-15 (SVF II, 332)

⁵¹ A.A Long, D.N. Sedley, *op.cit.*, p.21.

⁵² G. Deleuze, *Logique du sens*, p.32.

suprême τὸ τί ne peut pas être confondu avec une sous-espèce τὸ λεκτόν. Τὸ τί pur n'existe pas ni il ne subsiste ; il est une image de l'esprit (φάντασμα) ou un concept auxiliaire, parce qu'il est général, et les universaux n'ont aucune existence ni subsistance dans l'ontologie. D'après les Stoïciens, les universaux : les idées platoniciennes, les formes aristotéliennes etc. sont hors du schéma ontologique.⁵³ Ils sont « non-quelques-choses » (οὐδὲτι) ou plutôt rien hors d'une certaine disposition de l'âme (ἔννοια) qui les pense comme concept (ἐννόημα).⁵⁴ Les Stoïciens préfigurent d'une certaine façon le conceptualisme des empiristes anglais.⁵⁵ Les universaux n'ont aucune réalité, même mentale, parce qu'ils sont un changement du corps qu'est l'esprit. En conséquence, ne commettons-nous pas ici une faute catégorielle en admettant la réalité du τὸ τί comme sens ou événement particulier? Τὸ τί en tant que concept général peut-il désigner un incorporel quelconque, un *Eventum tantum* ? On examinera le problème après l'introduction du concept de singularité et d'haecécité, pour lesquels on a besoin du système leibnizien.

Les Stoïciens sont des nominalistes radicaux. Tout ce qui existe ou subsiste est singulier. Chaque corps est un individu, ainsi que la matière en entier, le cosmos, le dieu, le temps, le vide, le lieu et les λεκτά sont des individus. Même les concepts, pour qu'ils subsistent, doivent être des individus : les entités fictives au moins (Mickey Mouse subsiste, mais le souris est rien du tout). Les corps individuels ont un substrat matériel (ὑποκείμενον), mais ils sont aussi toujours qualifiés (ποιόν) de deux façons : commune (κοινῶς ποιόν), les caractéristiques qui font de Socrate un homme, et de façon particulière (ιδίως ποιόν), le caractère qui fait de Socrate, Socrate. Autant les « catégories » : le substrat et le qualifié renvoient à deux principes corporels : passif et actif, autant deux autres : le disposé et le disposé relativement, s'expriment dans les incorporels. L'ιδίως ποιόν est un principe matériel d'individuation et il soulève la question d'individuation, extrêmement importante pour la philosophie de Deleuze. On se demandera encore : y-a-t-il à côté du principe matériel d'individuation, un principe incorporel d'individuation ?

2.2 La théorie du λεκτόν

Nous nous occuperons maintenant de la partie gauche de notre schème, c'est-à-dire, des incorporels, qui sont « quelques-choses » inexistants, mais par contre ils subsistent. Ils sont parfaitement réels ce qui les distingue des universaux : les pures inventions irréelles de

⁵³ A.A Long, D.N. Sedley, *op.cit.*, p.57.

⁵⁴ *Ibid.*, p.58.

⁵⁵ *Ibid.*, p.56.

l'esprit. Il y a quatre incorporels, mais nous ne savons pas, faute des sources incomplètes, si c'est une liste exhaustive. Sextus Empiricus et Plutarque donne la même liste, mais on peut spéculer si c'est qu'on a relégué dans la catégorie « ni l'un ni l'autre », cela veut dire, les entités fictives (particulières) et les limites, n'était pas considérés par certains Stoïciens comme les incorporels.⁵⁶ « Ils [les Stoïciens] disent que parmi les 'quelques-choses', les uns sont des corps, les autres des incorporels, et ils énumèrent quatre espèces d'incorporels – le discible (λεκτόν), le vide, le lieu et le temps. »⁵⁷ Bien que Deleuze se concentre sur deux parmi eux : le λεκτόν et le temps, on abordera surtout l'incorporel logique.

Tout d'abord, il faut accentuer que malgré son caractère linguistique ou logique, ce qui le distingue d'autres incorporels plutôt « physiques », le λεκτόν possède une réalité objective. Bien qu'il soit lié indissociablement aux propositions, il existe objectivement parce que la logique chez les Stoïciens, et pour toute la philosophie grecque d'ailleurs, dit la réalité et non pas seulement les lois de la pensée.⁵⁸ C'est exactement la raison pour laquelle Deleuze peut dire que l'exprimable (ou l'exprimé, ou le dicible qui sont tous les différentes traductions du λεκτόν) « tend une face vers les choses, une face vers les propositions ». ⁵⁹ (ν) Le sens comme λεκτόν ne se confond pas ni avec la réalité physique qui ne contient que des corps, ni avec la réalité phonétique. Selon la théorie stoïcienne on peut distinguer le son (φωνή), le son articulé (λέξις), le signifiant, le signifié (τὸ σημαίνόμενον) et l'objet (τὸ τυγχάνον).⁶⁰ Le son et le son articulé sont des bruits qui deviennent le signifiant dès qu'ils peuvent être compris. Le signifiant est aussi une chose physique : le son « Dion » désigne l'objet (τὸ τυγχάνον) physique : une personne Dion. Le signifié « est l'état des choses (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) réel qui est révélé par l'émission vocale, et que nous saisissons en tant qu'il subsiste en conformité avec notre pensée. [...] De ces trois entités, deux sont des corps – l'émission vocale et le porteur du nom (τὸ τυγχάνον) ; mais le troisième est incorporel – l'état de choses signifié et dicible, qui est vrai ou faux. »⁶¹

Sextus appelle l'état des choses signifié λεκτόν, mais il dit en grec αὐτὸ τὸ πρᾶγμα qui veut dire plutôt « la chose même », néanmoins les chercheurs sont d'accords que λεκτόν ne peut pas être l'objet signifié.⁶² Emile Bréhier constate : « Nous ne trouvons nulle part cette idée, à laquelle d'ailleurs il serait bien difficile de donner un sens plausible, que le fait d'être

⁵⁶ Cf. J. Brunschwig, "The Stoic theory of supreme genus and Platonic ontology", in *Papers in Hellenistic Philosophy*.

⁵⁷ Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* X, 218 (SVFII, 331).

⁵⁸ E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p.20.

⁵⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.34.

⁶⁰ Sextus Empiricus, *op.cit.*, VIII, 11-12 (SVFII, 166).

⁶¹ *Ibid.*, VIII, 11-12 (SVFII, 166).

⁶² A.A. Long, D.N. Sedley, *op.cit.*, p.86. (la note 4 en bas de page)

affirmé est identique au fait d'être signifié, que le κατηγορημα est un σημαίνόμενον. »⁶³ C'est un point crucial, le signifié comme λεκτόν ne peut pas être un objet de la représentation, p.ex. Dion comme objet représenté que je perçois, parce que toute représentation dans l'épistémologie matérialiste stoïcienne est un corps ou un changement dans le corps. Ainsi le λεκτόν est un corrélat de la prédication, de κατηγορημα et non pas un corrélat du sujet. Le sujet ou le « cas » (πτῶσις) de la prédication renvoie au ὑποκείμενον, alors aux choses physiques qualifiées. Les λεκτά peuvent être complets ou incomplets. L'exprimable incomplet est par exemple « écrit » ou « parle » et l'exprimable complet est un prédicat muni d'un sujet : « Socrate écrit » qui peut être vrai ou faux. En fait, les exprimables complets sont toutes les propositions, quelle que soient leur modalité. Néanmoins, la logique stoïcienne ne s'occupe que de λεκτά complets assertifs qui respectent la stricte bivalence de valeurs logique (vrai/faux).

(Ξ) L'événement est un incorporel logique (τὸ λεκτόν).

2.2.1 La prédication comme verbe

Si le λεκτόν est un prédicat complet ou incomplet, il faut se demander maintenant du caractère de la prédication dans la logique stoïcienne. C'est ici que l'interprétation deleuzienne de la métaphysique stoïcienne s'avère particulièrement féconde pour toute sa philosophie. Deleuze reprend ici l'interprétation d'Emile Bréhier qui accentue plus que d'autres chercheurs le rôle du verbe dans la logique stoïcienne et le comprend comme événement idéal particulier.

L'on sait que certains mégariques refusaient d'énoncer les jugements sous leur forme habituelle, à l'aide de la copule *est*. On ne doit pas dire, pensaient-ils : « L'arbre est vert. », mais : « L'arbre verdoie ». Comment c'était là une solution du problème de la prédication, c'est ce que les Stoïciens nous font voir. Lorsqu'on néglige la copule *est* et que l'on exprime le sujet par un verbe où l'épithète attribut n'est pas mise en évidence, l'attribut, considéré comme le verbe tout entier, apparaît alors non plus comme exprimant un concept (objet ou classe d'objets), mais seulement un fait ou un événement.⁶⁴

Les Stoïciens ne peuvent pas accepter le modèle aristotélicien ou platonicien d'attribution : le sujet-copule-prédicat (épithète) parce que ses éléments désignent les concepts ou les classes d'objets. Pour la logique moderne il n'y rien d'étonnant de considérer les concepts comme les classes d'objets particuliers et leurs relations potentielles (inclusion, exclusion, etc.), mais pour les anciens cette délibération avait toujours une portée ontologique. On connaît bien la

⁶³ E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.15.

⁶⁴ *Ibid.*, p.20.

réponse au problème de la prédication de Platon (le réalisme des Idées) et d'Aristote (le réalisme modéré de genres, d'espèces), mais cette solution était inacceptable pour les Stoïciens, parce qu'ils ont été radicalement nominalistes. Cela veut dire qu'ils n'auraient pas pu accepter aucune relation entre les objets, ni particuliers (p.ex. la causalité entre les incorporels), ni généraux (inclusion, participation). « Le contenu de la proposition, ce qui est signifié par elle n'est donc jamais un objet, ni une relations d'objets. »⁶⁵ C'est pourquoi la conception du prédicat comme le verbe qui exprime l'événement est très ingénieux car on n'a plus besoin d'établir une autre relation entre le sujet et le prédicat que celle qui dit : il y a un sujet (celui-ci) qui remplit l'attribut (marche) pour donner une proposition (« Celui-ci marche. ») vraie ou fausse. Dès maintenant alors, l'attribut exprime un certain aspect d'un objet, en tant qu'il accomplit ou subit une action ; « cet aspect n'est pas une nature réelle, un être qui pénètre l'objet, mais l'acte qui résulte même de son activité ou de l'activité de autre objet sur lui. »⁶⁶ C'est pourquoi Sextus Empiricus peut dire que les corps qui agissent entre eux produisent des effets incorporels, ce qui est repris par Deleuze.⁶⁷ « Le scalpel est un corps, qui devient pour la chair, autre corps, cause du prédicat incorporel 'être coupé'. De même, le feu est un corps, qui devient pour le bois, autre corps, cause du prédicat incorporel 'être brûlé'. »⁶⁸ « Etre coupé » est un événement qui est une modalité d'un autre événement « couper ». Les Stoïciens distinguent aussi autant de différentes modalités des attributs, autant qu'il y a des modalités de verbes (personnels, impersonnels, directs, passifs, réfléchis et ni directs, ni passif).⁶⁹

Deleuze conçoit le sens clairement comme événement incorporel qui est corrélat du verbe dans la proposition, il utilise le même exemple d'ailleurs que Bréhier :

Le sens s'attribue, mais il n'est pas du tout attribut de la proposition, il est attribut de la chose ou de l'état de choses. L'attribut de la proposition, c'est le prédicat, par exemple un prédicat qualitatif comme vert. Il s'attribue au sujet de la proposition. Mais l'attribut de la chose est le verbe, verdoyer par exemple, ou plutôt l'événement exprimé par ce verbe; et il s'attribue à la chose désignée par le sujet, ou à l'état de choses désigné par la proposition dans son ensemble.⁷⁰

⁶⁵ *Ibid.*, p.20.

⁶⁶ *Ibid.*, p.20.

⁶⁷ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.172.

⁶⁸ Sextus Empiricus, *op.cit.*, IX, 211 (SVFII, 341)

⁶⁹ E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.21.

⁷⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.33.

Il réserve seulement le nom « prédicat » pour l'attribution qualitative et le nom « attribut » pour l'attribution comme verbe.⁷¹ Deleuze reprend aussi la métaphore de Bréhier de la superficie qui constitue un leitmotiv dans *Logique du sens*, développé dans les différentes directions : « Deux plans d'être : d'une part, l'être profond et réel, la force; d'autre part, le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans lien et sans fin d'êtres incorporels. »⁷² La superficie est une métaphore pour rendre compte du caractère ontologique spécial des λεκτά comme événements ; ils n'appartiennent ni à l'être, ni au langage (η, θ, ν) ; ils sont le corrélat idéal des actions et non pas de choses, mais en même temps ils sont impassibles et neutres (ι) ; ils ne sont pas formels dans le sens logique, mais matériels (mange, écrire, être coupé) (γ).

(o) L'événement s'exprime dans la proposition par un verbe.

2.2.2 Le sujet comme variable sans désignation

Il semble que Deleuze pousse à l'extrême une certaine solution logique des Stoïciens en vue de radicaliser leur ontologie pour ses propres buts. Comme nous avons dit, l'objet signifié n'est pas un λεκτόν. L'exprimable est soit le prédicat seul comme verbe, soit le prédicat avec le sujet. Les parties du λεκτόν complet ne sont pas pourtant symétriques : le nom en fonction du sujet, le « cas » (πτῶσις) n'est pas un exprimable.⁷³ Dans le langage stoïco-deleuzien, « l'arbre verdoie » a le sens incorporel, ainsi que « verdoie », par contre « l'arbre » n'a pas de sens. « L'arbre » serait soit un corps d'après l'acte ostensif : « cet arbre-là » ou un arbre général comme concept, alors rien du tout. Les Stoïciens vont plus loin même : dans la classification des propositions simples, Sextus en énumère trois : définis (« Celui-ci marche »), indéfinis (« Quelqu'un est assis ») et intermédiaires (« Un homme est assis », « Socrate marche »).⁷⁴ On voit bien que les Stoïciens acceptent comme les propositions singulières seulement les propositions ostensives et non pas, comme on a l'habitude, les propositions avec les noms propres. Cela est parfaitement en accord avec leur ontologie nominaliste, mais donne aussi les résultats extraordinaires qui sont particulièrement intéressants dans le contexte de la philosophie deleuzienne. Suivant la logique stoïcienne, Socrate est un corps ou un concept, mais il n'est pas un vrai sujet ! Quel que soit le nom du langage, propre ou général, il ne peut pas être strictement un sujet. Les vrais sujets sont

⁷¹ Dans *Le pli. Leibniz est la baroque* Deleuze renverse les concepts : l'attribution renvoie à la proposition copulative et les prédicats aux événements. G. Deleuze, *Le pli... op.cit.*, p.56

⁷² E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.13. Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, p.14.

⁷³ A.A. Long, D.N. Sedley, *op.cit.*, p.98.

⁷⁴ Sextus Empiricus, *op.cit.*, VIII, 93-98 (SVFII, 205).

seulement les mots ostensifs. Tout comme chez Wittgenstein les noms deviennent variables qui ne désignent rien ; toute la valeur logique est portée sur la prédication et dans le monde corrélié avec la logique, sur les faits et non pas sur les choses. Alors Socrate comme le sujet grammatical dans l'exprimable complet n'est pas à son tour un exprimable, un événement. Il devient un événement autant qu'il s'exprime par les événements-attributs. X vit à Athènes, x épouse Xanthippe, x enseigne à Platon, x est condamné à mort, mais il n'y a pas de Socrate, à proprement parler. Il n'y a que des événements que lui adviennent (marcher, enseigner, vivre, épouser, mourir etc.). C'est pourquoi l'ostension échoue aussi sur le plan incorporel. Si on dit « celui-ci marche », et on indique Socrate, on ne l'indique que dans le monde physique ; sur la surface, on exprime seulement des événements qui enveloppent ce qu'on appelle Socrate.

Pour cette raison Deleuze peut dire : « L'arbre verdoie, n'est-ce pas cela finalement le sens de couleur de l'arbre, et l'arbre arbrifie son sens global? »⁷⁵ Le sens incorporel de Socrate ne serait-il pas alors « Socrate socratise » ? Ce procédé linguistique est proche à celui de Quine dans son article « De ce qui est ». Pour éliminer les objets fictifs de son ontologie nominaliste, il ne faut pas se demander si Pégase existe (parce que chaque non pourvu de la signification désigne en même temps un objet), mais s'il y a x qui remplit la fonction propositionnelle : « x pégasifie ». Bien que cela serve à Quine pour tout autre but, ce procédé est confortable dans le cas de Deleuze inspiré par les Stoïciens, pour comprendre la suspension de la désignation. Les noms se diminuent aux variables qui, sur le plan événementiel, perdent leur consistance. Les choses s'éparpillent aux événements purs. Il est intéressant de mentionner que la réduction des choses aux variables dans les fonctions propositionnelles sert d'appui pour l'empirisme radical, autant pour Quine que pour les Stoïciens et Deleuze. Pour Quine tout savoir vient de l'expérience et même les conditions logiques de l'expérience ne sont pas immuables, c'est juste que l'on ne peut pas penser autrement, hors de la logique. L'engagement de Deleuze dans la philosophie empiriste est bien connu. Il donne à sa philosophie le nom, l'empirisme transcendantal et il s'inspire de tels auteurs empiristes comme Hume, Whitehead, James et les Stoïciens. Bréhier dit d'ailleurs que le stoïcisme rend possible l'empirisme, ce qui semble bien traduire le projet deleuzien de l'empirisme transcendantal.

En un sens, ils [les Stoïciens] sont aussi loin que possible d'une conception comme celle de Hume et de Stuart Mill qui réduisent l'univers à des faits ou événements. En un autre sens pourtant, ils rendent possible une telle conception en séparant radicalement, ce que personne n'avait fait avant eux, deux plans d'être : d'une part, l'être profond et réel, la force;

⁷⁵ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.33.

d'autre part, le plan des faits, qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans lien et sans fin d'êtres incorporels.⁷⁶

L'empirisme transcendantal en tant qu'une certaine logique (ce n'est que la logique qui puisse être transcendantale) qui ne vient ni de Dieu, ni du sujet (transcendantal), ni du monde des formes éternelles, mais de l'expérience même. Il ne s'agit pas pourtant ici de l'expérience *de facti* : du procédé inductif qui aboutit aux lois générales à partir des phénomènes particuliers ; il s'agit de l'expérience *de juris*, de l'expérience transcendantal. Bien que pour Kant cette tournure ait été un oxymoron, Deleuze y voit la radicalisation de Kant et le transcendantalisme finalement libéré du bon sens.⁷⁷ Si cette expérience *a priori* est le sens deleuzien, alors l'empirisme transcendantal ne serait rien d'autre que la logique de sens.

(π) Le sujet de la proposition est une variable qui ne désigne rien.

2.3 La dialectique

Jusqu'à maintenant on examinait le statut ontologique du sens deleuzien et du λεκτόν à partir des propositions simples. Il faut que l'on se dirige au champ propre de la logique au sens moderne : aux enchaînements des propositions, pour voir quelle nouveauté nous y proposent les Stoïciens et comment Deleuze s'en inspire.

Tout d'abord la logique stoïcienne est propositionnelle. Les variables dans la logique stoïcienne sont des propositions et non pas les termes ou les classes de la syllogistique aristotélicienne. La syllogistique aristotélicienne privilège le modèle de la proposition simple où la prédication se fait à partir du copule « est ». Elle est conforme à la vision axiomatique de la science et au procédé démonstratif des sciences déductives et inductives. Elle part du jugement axiomatique concernant un ensemble général des individus pour en conclure la nature essentielle et immuable des choses. Par conséquent, la logique aristotélicienne concerne directement les choses et elle est sous-jacente à toute sa métaphysique des genres, des espèces, des actes et des puissances et du Premier Moteur. La logique stoïcienne en privilégiant la logique propositionnelle, voit l'essence de la proposition dans le verbe qui exprime le fait et non pas les choses. Comme on a accentué plusieurs fois leur logique ou dialectique concerne les λεκτά et cela veut dire qu'elle ne dit rien de la nature des choses. La dialectique ne présente ni la structure profonde de la réalité, ni les simples relations entre les mots.⁷⁸ Autant pour Aristote le but de la science est le général et le nécessaire, autant pour les Stoïciens la dialectique est une « science de ce qui est vrai, et de ce qui est faux et de ce qui

⁷⁶ E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.13.

⁷⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.

⁷⁸ E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.24.

n'est ni l'un ni l'autre. »⁷⁹ Cette définition convient bien à leur attitude empiriste. Le domaine du vrai et du faux n'est plus restreint au sage qui peut élever son esprit vers les formes mathématiques, mais chacun qui se laisse captiver par les impressions venant de l'extérieur (l'impression compréhensive, φαντασία καταληπτικός). La dialectique concerne alors toujours les événements singuliers : « Les questions que résout la dialectique sont toutes des *questions des faits* [...] Elle étend donc notre faculté de perception non pas à des choses non perceptibles, comme la dialectique platonicienne, mais à des faits non actuellement perçus. »⁸⁰

Les jugements simples sont reliés entre eux dans les jugements complexes au moyen de conjonctions diverses. Les Stoïciens énumèrent : la proposition conditionnelle (connecteur logique : « si »), la proposition subconditionnelle (connecteur : « puisque »), la proposition conjonctive (connecteur : « et...et »), la proposition disjonctive (connecteur : « ou bien...ou »).⁸¹ Le caractère de la connexion entre les propositions qui expriment les faits était un point de discussion vivace entre les logiciens dans l'Antiquité, notamment chez les Mégariques et chez les Stoïciens. L'interprétation stoïcienne tend à détacher la nature de la conséquence logique de son fond naturel et pour cette raison les adversaires, par exemple Galien, ont reproché aux Stoïciens de s'être attaché plus au langage qu'aux faits.⁸² Cela néanmoins trahit une mécompréhension de la logique stoïcienne qui ne s'applique pas au monde, alors elle ne peut pas modéliser la liaison de la conséquence sur celle de la causalité. Seuls les corps peuvent être les causes entre eux, parce ce que ce ne sont que des corps qui sont capable d'agir et de pâtir. Les effets des ces causes sont par contre incorporels, les λεκτά qui ne peuvent pas agir entre eux. C'est pourquoi dans la proposition : « Puisque il fait jour, il fait clair », il n'est pas permis de dire que le fait qu'il fait jour est cause du fait qu'il fait clair. Selon les Stoïciens on ne peut parler que de la quasi-causalité entre les λεκτά. Les λεκτά sont de purs effets qui d'une certaine façon « parasitent » sur les corps, en donnant une « image » à leur activité. Autant il est difficile à imaginer le monde physique des causes sans effets où les choses ne sont, à proprement parler, que des quantités de force (mouvement), autant le monde des effets purs qui ne sont pas liés entre eux, semble étonnant. Les propositions simples exprimant des événements ne peuvent pas être liées entre elles d'une autre relation que celle d'identité. D'où la tendance, marquée déjà chez Chrysippe, d'accepter seulement les propositions conditionnelles d'identité ou proche d'identité.⁸³ L'implication matérielle héritée

⁷⁹ Diogène Laërce, *Vies et doctrines de philosophes illustres*, VII, 41-44.

⁸⁰ E. Bréhier, *Chrysippe... op.cit.*, p.71.

⁸¹ Diogène Laërce, *op.cit.*, VII, 71-74.

⁸² E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.24.

⁸³ *Ibid.*, p.28.

de Philon Larisse accepte chaque conditionnel sauf celui où l'antécédent est vrai et le conséquent faux ; elle ne présuppose alors aucune nécessité formelle de l'implication. Les Stoïciens cherchent à retrouver la nécessité de l'implication suivant Diodore, en donnant le critère de la « cohérence »⁸⁴. Le critère de validité pour l'implication, d'après Chrysippe est que l'implication est valable chaque fois que le contradictoire du conséquent « est en conflit » avec l'antécédent. Néanmoins, il n'est pas clair comment dans la proposition « S'il fait jour, il fait clair », le contraire du conséquent « Non : il fait clair » ou « Il fait nuit » puisse être en conflit formel avec l'antécédent « Il fait jour ». Il y a ici une évidente difficulté : si le contradictoire a un sens dans un système des concepts qui peuvent se traduire, il n'en a plus quand il s'agit seulement de faits. Un fait peut seulement exister ou ne pas exister, mais comment un fait d'une certaine nature (le jour) puisse être lié à un fait d'une autre nature (la nuit) ? Cette difficulté a amené certains Stoïciens à n'accepter que les propositions conditionnelles identiques : « S'il fait jour, il fait jour », car l'opposé du conséquent est automatiquement contradictoire avec l'antécédent. Par conséquent, l'exclusion des liaisons arbitraires de Philon nous mène aux propositions identiques. Chrysippe cherche, pourtant, le principe qui permettrait de reconnaître ce qu'on veut dire par les faits contradictoires. « C'est ce principe que Chrysippe s'est efforcé de trouver dans ce qu'il appelle l'ἔμφασις : lorsque la deuxième proposition n'est pas identique à la première, le συνημμένον peut être sain, si elle y est contenue en puissance »⁸⁵

Les conditions de vérités pour les propositions conjonctives et disjonctives ont été reprises par la logique moderne : la proposition conjonctive est vraie lorsque tous ses termes sont vrais et la proposition disjonctive est vraie lorsque l'un de ses termes est vrai et l'autre faux. Les Stoïciens ont considéré la proposition conjonctive comme primordiale à laquelle toutes les autres peuvent être réduites.⁸⁶ En plus, le modèle de la proposition conjonctive s'avère un modèle de base pour la construction d'autres parties de la philosophie stoïcienne.⁸⁷ Ce qui nous importe ici, c'est un caractère transformable des implications en propositions conjonctives et leur égale stérilité qui relève de l'identité des propositions dans συνημμένον. Alors, la proposition conjonctive n'est pas une simple énumération mais une répétition de propositions identiques qui sont pourtant matériellement hétérogènes.

Ainsi toutes les liaisons se ramènent à une seule, la liaison d'identité, qui est exprimée clairement dans le συνημμένον. Une proposition ne peut que répéter l'autre indéfiniment.

⁸⁴ A.A. Long, D.N. Sedley, *op.cit.*, p.119-120.

⁸⁵ E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.28.

⁸⁶ *Ibid.*, p.29.

⁸⁷ Cf. J. Brunschwig, « Le modèle conjonctif », in *Etudes sur les philosophie hellénistiques*.

Nous pensons avoir trouvé ici la raison de l'espèce de l'inertie de la logique stoïcienne : elle a pour matière des faits et ces faits, exprimables incorporels, étant à la limite du réel, sont par eux-mêmes impuissants à rien engendrer.⁸⁸

Quelle est l'importance de ces considérations autour des propositions complexes dans la logique stoïcienne pour la philosophie deleuzienne de l'événement ? Nous pouvons seulement mentionner pour le moment que les solutions logiques de Stoïciens influencent largement les concepts deleuziens de la synthèse disjonctive, de la communication des événements et l'univocité de l'être. Pour bien le comprendre, il nous faut aborder la métaphysique de Leibniz et ses inventions logiques : une autre grande source d'inspiration pour la logique de l'événement.

(ϱ) Tous les événements ont le sens identique.

(σ) Les événements s'enchaînent d'une façon conjonctive.

3. Le champ transcendantal

Le concept lié étroitement à l'événement et d'une importance primordiale pour la métaphysique deleuzienne, est le champ transcendantal. Il faut d'abord se poser la question sur son statut ontologique à la lumière de nos considérations précédentes et ensuite il faut se demander pourquoi il n'y a qu'un champ transcendantal (l'univocité).

Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée. Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience: malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation. Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi.⁸⁹

Deleuze emprunte le terme à Sartre de son livre *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Deleuze garde les traits formels du champ transcendantal délimités par Sartre, en récusant en même temps sa détermination comme conscience. Selon Sartre, Husserl se trompe en voyant la source de la conscience dans l'ego transcendantal. Après l'opération de l'ἐποχή, on aboutit au pur champ de conscience et d'objets de la conscience (noèmes), l'ego vient après comme synthèse d'unification de conscience. L'ego est logiquement postérieur à sa conscience, bien qu'il soit génétiquement sa source. Tout

⁸⁸ E. Bréhier, *La théorie...*, *op.cit.*, p.30.

⁸⁹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.124.

comme l'œil est la condition du champ visuel mais en même temps il n'est pas visible : l'œil s'installe dans le champ visuel comme le point de vue. « 'Je' n'est jamais purement formel, il est toujours, même abstraitement conçu, une contraction infinie du Moi matériel. »⁹⁰ Le Je formel n'a pas de sens, tout comme un point n'a pas de sens hors de l'espace. Le point peut être une notion primitive mais toujours dans l'espace ou une notion dérivée (comme p.ex. un couple de nombres (a, b) dans l'espace cartésien) à partir de l'espace. Deleuze, suivant son constructivisme métaphysique, dirait que le point est toujours construit et le sujet vient au point de vue.

Cette conscience sartrienne, libérée de Je, se présente comme un absolu non-substantiel. « Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un 'phénomène' au sens très particulier où 'être' et 'apparaître' ne font qu'un. »⁹¹ En plus la conscience, à l'instar de *Deus sive Natura* de Spinoza ne peut être borné que par elle-même. « La conscience ne peut être bornée (comme la substance de Spinoza) que par elle-même. Elle constitue donc une totalité synthétique et individuelle entièrement isolée des autres totalités de même type et le Je ne peut être évidemment qu'une expression (et non une condition) de cette incommunicabilité et de cette intériorité des consciences. »⁹² Les deux thèmes sont particulièrement proches à la pensée de Deleuze : l'identification de l'être et de l'apparaître (il n'y a plus d'opposition des Idées et des simulacres)⁹³ et son spinozisme qui s'exprime dans la philosophie de l'immanence.⁹⁴ Deleuze ne peut pas pourtant identifier le champ transcendantal avec la conscience parce qu'en refusant radicalement au sujet le privilège d'être une source du champ ou sa condition de possibilité, il n'est plus possible de le nommer une conscience dont le concept est toujours, d'une certaine façon, lié au psychologisme ou au subjectivisme philosophique. Le champ transcendant est impersonnel et pré-individuel, toujours neutre envers le sujet et l'objet, envers les mots et les choses, immanent à soi, il est une surface métaphysique :

Mais à la physique des surfaces correspond nécessairement une surface métaphysique. On appellera surface métaphysique (*champ transcendantal*) la frontière qui s'instaure entre les corps pris ensemble et dans les limites qui les enveloppent, d'un côté, et les propositions

⁹⁰ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, p.37.

⁹¹ *Ibid.*, p.25.

⁹² *Ibid.*, p.23.

⁹³ Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, Appendice : « Platon et le simulacre ».

⁹⁴ « A défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence, puisqu'il échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet. », G. Deleuze, « L'immanence : une vie », in *Deux régimes de fous*, p.360.

quelconques, d'un autre côté. [...] la surface est le champ transcendantal lui-même, et le lieu du sens ou de l'expression. Le sens, c'est ce qui se forme et se déploie à la surface.⁹⁵

On voit très clairement que le champ transcendantal n'est autre chose que la couche idéale du sens que nous avons délimitée dans le chapitre précédent. D'après (μ) le sens est l'événement, alors le champ transcendantal serait un lieu de l'événement. Il faut se poser la question sur le statut ontologique de ce τόπος et pourquoi finalement Deleuze privilège la métaphore de surface.

Souvent comme Deleuze parle de l'ontologie dans les termes de surface, il renvoie à la philosophie de Simondon dont nous ne nous occuperons pas ici, étant donné que sa surface est plutôt physique que métaphysique (les cristaux, les cellules).⁹⁶ La surface métaphysique est plus générale, elle est, comme on a vu, un lieu de l'événement. Pourquoi l'événement a-t-il besoin du lieu ? Et pourquoi ce lieu est une surface et non pas une ligne ou l'espace ? Il y a certes des raisons stratégiques pour lesquelles Deleuze privilège la surface : il reprend la métaphore de Bréhier pour distancier la métaphysique des Stoïciens de celle de présocratiques (une profondeur indifférenciée) et l'hauteur de Platon (le ciel des Idées).⁹⁷ La surface est un minimum d'ordre contre le chaos mais aussi contre l'harmonie figée des Idées ; elle est un mouvement d'un ordre à l'autre selon la loi de continuité (le plissement – le dépliement). Deleuze pourrait dire qu'il n'y a ni de chaos ni de l'harmonie, il n'y a que des ordres, un devenir du chaosmos. Pourtant, la surface n'est qu'une métaphore parce que l'ordre ne doit pas être présenté comme une surface. Il vaut mieux le désigner comme une structure qui est indifférente aux dimensions ou un espace topologique. Faute de compétences, nous n'entrons pas ici dans le champ de mathématiques modernes qui sert ici plutôt comme source des métaphores pour Deleuze que pour les solutions concrètes.⁹⁸ Il oscille d'ailleurs pour désigner le lieu des événements comme surface (*Logique du sens*) ou la profondeur (*Différence et répétition*) : « Dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le Même - mais le même qui se dit de la différence. La profondeur est l'intensité de l'être, ou inversement. Et de cette profondeur intensive, de ce *spatium*, sortent à la fois l'*extensio* et l'*extensum*, la *qualitas* et le *quale*. »⁹⁹ Ici la genèse se fait à partir de la profondeur intensive autant que dans *Logique du sens* elle se fait à partir de la surface impassible. Il est peu important alors, si le champ transcendantal on nomme la surface ou une profondeur, ce qui importe que c'est un lieu transcendantal de la genèse (l'immaculé conception) du monde ou des mondes : un lieu qui est l'ensemble des

⁹⁵ *Ibid.*, p.150-151.

⁹⁶ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*.

⁹⁷ Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, « 18^{ème} série, des trois images de philosophes ».

⁹⁸ Cf. A. Badiou, *Deleuze. La clameur de l'être*, p.8.

⁹⁹ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.298.

relations structurales (distances) entre les termes (singularités). Pour le décrire Deleuze recourt soit au langage structuraliste (surface ordinale) soit au langage leibnizien (les séries, les divergences ou convergences, les différences enveloppantes) :

C'est en ce sens que la différence en profondeur se compose de distances, la «distance» n'étant nullement une quantité extensive, mais une relation asymétrique indivisible, de caractère ordinal et intensif, qui s'établit entre séries de termes hétérogènes et exprime à chaque fois la nature de ce qui ne se divise pas sans changer de nature. Contrairement aux quantités extensives, les quantités intensives se définissent donc par la différence enveloppante - les distances enveloppées - et l'inégal en soi qui témoigne d'un u reste naturel comme matière du changement de nature.¹⁰⁰

En conséquence, bien que le lieu (τόπος) ait été un autre incorporel pour le Stoïciens, on peut s'en passer en privilégiant les événements. Tout comme il n'y avait pas d'espace absolu pour Leibniz, qui a lutté avec Newton dans la correspondance avec Clarke, mais un effet d'espace à partir des corps et les monades ; de même il n'y a pas de lieu pour les événements. Ce sont les événements et leur enchaînement qui donne l'effet du lieu et de l'espace. Les événements dans le langage de *Différence et répétition* sont de purs dynamismes spatio-temporels¹⁰¹ ou des drames d'Idées¹⁰² qui sont pourtant passibles. C'est le sens d'immaculée conception : la stérilité du sens qui est lieu de véritable genèse des choses. « Au cœur de la logique du sens, on retrouve toujours ce problème, cette immaculée conception comme passage de la stérilité à la genèse. »¹⁰³ « Comment maintenir à la fois que le sens produit même les états de choses où il s'incarne, et qu'il est produit par ces états de choses, actions et passions des corps (immaculée conception) ? »¹⁰⁴ C'est le paradoxe de l'immaculée conception :¹⁰⁵ le sens rend possible les choses (β), il les produit, mais en même temps il n'est pensable qu'à partir des choses(ι), (ν). Les choses ne sont qu'une construction, qu'une limite, tout comme le cercle est une limite d'un polygone à l'infini de côtés : « Si le sens se dépasse vers l'objet, celui-ci ne peut plus être posé dans la réalité comme extérieur au sens, mais seulement comme la limite de son procès. »¹⁰⁶

(τ) Le champ transcendantal est un τόπος de l'événement, une couche idéelle (surface).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.306.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p.276, 278, 284.

¹⁰² *Ibid.*, p.281.

¹⁰³ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.118.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.149.

¹⁰⁵ Cf. P. Montebello, *op.cit.*, « Le paradoxe de la consistance », p.116-126.

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.200.

Leibniz : une logique différentielle

1. La métaphysique leibnizienne

Deleuze énumère trois logiques de l'événement qui ont surgit dans l'histoire de la philosophie ; trois logiques qui s'opposent à l'essentialisme de la métaphysique post-aristotélécienne et cartésienne : la philosophie des Stoïciens, de Leibniz et de Whitehead.¹⁰⁷ Nous ne nous occupons ici que de deux premières, parce qu'à notre avis l'interprétation deleuzienne de Whitehead sort du cadre logique. Deleuze traite Whitehead comme un grand néo-leibnizien, un exemple de la grandeur de l'esprit pragmatique anglo-américain qui pousse la philosophie vers le néo-platonisme empirique.¹⁰⁸ La logique de l'événement de Whitehead cesse d'être une logique pour devenir une physique de l'événement. On pourrait dire que Whitehead suit l'intuition métaphysique de Leibniz et donne encore de la chair à la logique qui se présente maintenant comme une vraie physique spéculative, une usine de la réalité. C'est déjà une opération leibnizienne, rapprocher les deux parties du grand partage stoïcien : le sens et le monde corporel, pour qu'il y ait ici une continuité et non plus la séparation radicale. En utilisant la métaphore architectonique de Deleuze de *Le pli. Leibniz et le baroque*, on pourrait dire que la logique et la physique deviennent deux étages de la même maison. Néanmoins, ce qui nous intéresse dans notre travail, c'est uniquement la logique et ses conséquences ontologiques ou métaphysiques, alors toujours le processus du conditionnement, c'est-à-dire, la question : comment l'événement est-il possible ?

Nous présentons ici l'image que Deleuze se donne de Leibniz, en n'abordant pas la question si ses interprétations sont bien fondées (sauf les cas précis). Deleuze a toujours utilisé de grands philosophes pour ses propres buts philosophiques et il a le droit de le faire. Il est vrai que Leibniz de Deleuze est bien plus « événementielle » qu'il ne l'était en réalité. Notre présentation de Leibniz selon Deleuze s'appuie surtout sur son livre *Le pli. Leibniz et la*

¹⁰⁷ G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, p.72.

¹⁰⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p.100.

baroque, les passages de *Logique du sens* et *Différence et répétition* et les cours que Deleuze a donné sur Leibniz, à l'université de Vincennes dans les années 1980-1987.

1.1 *Praedicatum inest subjecto*

Toute la métaphysique de Leibniz pourrait être résumée dans son aveu logique célèbre : *praedicatum inest subjecto*. A tel point la vision leibnizienne de la logique correspond à sa métaphysique que de certains chercheurs ont essayé de prouver que justement sa métaphysique n'est rien d'autre que la conséquence de sa logique (p.ex. Couturat et Russell).¹⁰⁹ De même, néanmoins, sa théorie de la vérité pourrait suivre ses convictions métaphysiques : la définition de la substance comme absolument simple, ou théologiques : l'idée d'inspiration néoplatonicienne reprise de Giordano Bruno, que l'univers est une collection des entités qui miroitent Dieu, son créateur.¹¹⁰ En tout cas, la logique et la métaphysique chez Leibniz vont bien ensemble et témoignent d'une grande systématisme de son œuvre, éparpillée dans de milliers lettres et travaux minuscules.

Leibniz explique à Arnauld dans sa lettre : « Dans toutes les propositions affirmatives, nécessaires ou contingents, universelles ou singulières, la notion du prédicat est incluse toujours d'une certaine façon dans la notion du sujet... - ou je ne sais pas ce qu'est la vérité. »¹¹¹ Quelle est la nouveauté de cette approche par rapport à la distinction logique que l'on a présentée dans le chapitre précédent ? Le sujet qui comporte tous ses prédicats se fonde sur le modèle attributif de la syllogistique d'Aristote ou sur le modèle de la logique propositionnelle des Stoïciens où le prédicat est exprimé par un verbe ? Deleuze considère Leibniz comme un grand philosophe de l'événement et il voit chez lui une nécessaire affinité avec la pensée stoïcienne :

L'inclusion leibnizienne repose sur un schéma sujet-verbe-complément, qui résiste depuis l'Antiquité au schéma d'attribution : une grammaire baroque, où le prédicat est avant tout relation et événement, non pas attribut. Quand Leibniz se sert du modèle attributif, c'est du point de vue d'une logique classique des genres et des espèces, et suivant des exigences seulement nominales. Il ne s'en sert pas pour asseoir l'inclusion. La prédication n'est pas une attribution. Le prédicat, c'est l'« exécution du voyage », un acte, un mouvement, un changement, et non pas l'état de voyageant. Le prédicat, c'est la proposition même. Et pas plus que je ne peux réduire « je voyage » à « je suis voyageant », je ne peux réduire « je

¹⁰⁹ N. Jolley, *Leibniz*, p.49.

¹¹⁰ N. Jolley, *op.cit.*, p.11.

¹¹¹ Leibniz à Arnauld, 4/14 juillet 1686.

pense » à « je suis pensant », la pensée n'étant pas un attribut constant, mais un prédicat comme passage incessant d'une pensée à une autre.¹¹²

Il est pourtant plus proche de la vérité que le modèle de la proposition pour Leibniz n'est pas sujet-verbe-complément, mais exactement le modèle aristotélicien sujet-copule-complément. Dans les œuvres consacrées à la recherche de la langue philosophique idéale qui pourrait contribuer à la Caractéristique universelle, Leibniz se penche sur le projet de la grammaire rationnelle qui est celle de la langue latine, perfectionnée par la syllogistique aristotélicienne. Il dit dans *De lingua philosophica* : « Tout dans les phrases peut être analysé (*resolvi*) en noms substantifs *Ens* ou *Res*, la copule substantive 'est', les noms adjectifs et les particules formelles. »¹¹³ La structure profonde d'une phrase est donc : Res + est + adj. + particule. Leibniz semble traiter alors le sujet comme ὑποκείμενον d'Aristote, une substance dont on prédique par une copule des qualités. Bien que, selon exemple de Deleuze, on ne puisse pas réduire « je voyage » à « je suis voyageant », c'est exactement ce que fait Leibniz dans l'œuvre susmentionnée : « *amo* » équivaut à « *sum amans* », « *Petrus currit* » à « *Petrus est currens* » et « *Ego laudo Titium* » à « *Ego sum laudator Titii* ». Leibniz va encore plus loin, selon lui tous les substantifs ne sont rien d'autre que des adjectifs portant sur le mot général *ens* ou *res*. Alors *corpus* est équivalent à *res extensa*, *medicamentum* à *res medicans* et *creatura* à *res creata*.¹¹⁴ D'après l'exemple précédent, on peut encore transformer la phrase « *Ego laudo Titium* » à « *Ego sum res laudans Titii* ». En même temps Leibniz essaie de traduire tous les syncatégorèmes du langage dans son *Analysis particularum* en relations du lieu et en s'appuyant sur le modèle attributif de la phrase. Ce qui est intéressant et ce qui témoigne contre l'intuition deleuzienne, c'est que Leibniz essaie de réduire les termes relationnels aux termes non-relationnels, p.ex. « Titius est plus savant que Caius est 'en tant que' (*quatenus*) Titius est savant et Caius est savant, Titius est supérieur et Caius inférieur. »¹¹⁵

Pourquoi Deleuze veut-il voir dans la philosophie de Leibniz une logique de l'événement dont la formule : l'événement ou la relation ou la prédication, ne semble pas aller bien avec l'esprit scholastique de Leibniz ? Leibniz s'avère bien un philosophe de l'événement grâce justement à son caractère scholastique et à sa révérence envers Aristote, renforcés toutefois par ses inventions mathématiques. La scholastique sauve Leibniz de

¹¹² G. Deleuze, *Le pli... op.cit.*, p.72.

¹¹³ G.W. Leibniz, « De lingua philosophica », d'après : F. Nef, *Leibniz et le langage*, p.75-76.

¹¹⁴ F. Nef, *Leibniz et le langage*, p.73-77.

¹¹⁵ F. Nef, „L'analyse des particules. Unité des approches caractéristiques et encyclopédiques du langage naturel chez Leibniz », in *La notion de nature chez Leibniz*, M. de Gaudemar (éd.), *Studia Leibnitiana Sonderheft*, 24, Stuttgart, F. Steiner, 1995, p.93-106.

l'engagement dans la méthode intuitivo-subjective de Descartes qui fonde la modernité. Le sujet pour Leibniz n'est ni une substance et l'axiome de la certitude, ni une forme vide transcendantale et l'aveu de la finitude ; le sujet est logique et la logique décrit la structure du monde. Même plus, la logique est le monde parce qu'elle n'est pas formelle, elle est matérielle. Si le sujet est logique, il n'y a pas de privilège du « *ego cogito* » par rapport à « la pomme est rouge ». Les deux propositions expriment les faits objectifs du monde. La logique devient chez Leibniz une métaphysique ce qui n'était pas le cas pour Aristote, la traitant comme une méthode de démonstration. Leibniz s'inspire de la syllogistique aristotélicienne mais il la transforme dans l'esprit des nouvelles sciences mathématisées qui naissent à son époque, par son rêve de la Caractéristique universelle et par ses inventions mathématiques concrètes : le calcul différentiel.

Ce qui inspire Deleuze chez Leibniz pour sa philosophie de l'événement est plutôt mathématique que la logique, ou plutôt la mathématique appliquée dans la logique qui donne la métaphysique originelle de Leibniz, un pluralisme spirituel : la monadologie. Il est intéressant que Leibniz hérite la logique scholastique avec le problème de la relation entre les classes des êtres, des genres et des espèces et invente la méthode mathématique qui s'avéra essentiel pour le développement des sciences de la nature. D'un côté, la logique n'accepte que le discret : « l'identité du concept, l'opposition des prédicats, l'analogie du jugement, la ressemblance de la perception »¹¹⁶ et de l'autre le calcul différentiel ouvre l'analyse aux différences infinitésimales et au continuum de la réalité physique. Le verbe, privilégié par Deleuze, est du côté du continuum, autant que les noms et les adjectifs sont du côté du discret, de la dénomination des êtres et de leur hiérarchie. Dans la logique leibnizienne, on trouve cette tension entre le continuum et le discret. Il est possible, par conséquent, de renverser le modèle Res + est + adj. + particule pour Res + verbe. Leibniz tend dans son analyse de réduire tous les sujets à la *res* ou à l'*ens* vide, à la seule substance qui existe, particulière. Ce procédé nominaliste renvoie d'emblée à l'analyse stoïcienne (I, 2.2.2) qui n'acceptent pleinement que les pronoms démonstratifs, réduisant de cette façon le sujet au vide de la variable. Si la vérité veut dire l'inhérence des prédicats dans le sujet, le sujet sans prédicats n'est rien, ou presque rien, parce que pour Leibniz ce sont les formes substantielles ou les monades. Il semble alors que Leibniz accepterait la thèse (π) : Le sujet de la proposition est une variable qui ne désigne rien. Rien au niveau logique, mais au niveau métaphysique, une variable désigne une seule chose véritablement existante : une monade. En même temps, la

¹¹⁶ G. Deleuze, *Différence et répétition*, p.52.

traduction des verbes en copules et les compléments ne gêne pas trop à la logique de l'événement que prône Deleuze, parce qu'elle est réversible. Si « *laudo* » est équivalent à « *ego sum res laudans* », alors non pas seulement les participes sont transformables en verbes mais aussi les adjectifs simples, comme « l'arbre est vert » et « l'arbre verdoie » dans l'exemple de Bréhier et Deleuze.

1.2 La déduction des principes

La simple règle logique : *praedicatum inest subjecto*, s'avère riche en conséquences métaphysiques qui peuvent être présentées d'un façon déductive, comme le fait Deleuze dans ses cours consacrés à Leibniz. C'est une déduction des principes qui gèrent la métaphysique leibnizienne, si féconde pour la philosophie deleuzienne de l'événement.

(i) Le principe de l'identité est une réponse à la question célèbre : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? La réponse est directe : parce qu'il y a de l'identité. L'identité est une *ratio essendi* et le critère minimal pour que x soit quelque chose ; non pas pour que x existe, mais justement que x = quelque chose. On y reconnaît d'emblée la catégorie supérieure stoïcienne du τὸ τί par rapport à τὸ ὄν. La réalité est plus large que l'existence et elle comporte des choses inexistantes, p.ex. les triangles ou les fonctions. Chez Leibniz, le principe de l'identité s'applique notamment aux vérités d'essences, c'est-à-dire, aux vérités mathématiques, qui sont démontrables dans la procédure finie ou par définition. Il est vrai par définition que le triangle a trois angles et il est prouvable dans une procédure finie que chaque triangle a exactement trois côtés. Le triangle qui n'a pas trois côtés est contradictoire et ne peut ni exister, ni subsister (être quelque chose). C'est un principe qui va être complètement questionné et aboli par Deleuze, non pas pour incorporer la contradiction dans son système, mais la différence pure.

(ii) Le principe de la raison suffisante est un élargissement du principe précédent, d'après lequel les vérités d'essence doivent être analytiques et non-contradictaires. Il stipule que toutes les vérités doivent être analytiques, aussi les vérités d'existence. Le principe de la raison suffisante est une réponse à la question : pourquoi ceci plutôt que cela ? Pourquoi César a franchi Rubicon ? Pourquoi il l'a fait dans cet endroit, dans ce temps et dans ces conditions ? Ce principe exige que chaque chose ait un concept pour que chaque chose ait une raison. Le principe ne signifie pas qu'il y a une détermination causale entre les choses ; la causalité étant une raison nécessaire mais non pas suffisante sur le plan physique. Le principe de la raison suffisante désigne une détermination absolue au niveau des concepts. C'est pourquoi chaque chose, simple ou complexe, est dédoublée par son concept. Alors les choses

sont individuées au niveau formel chez Leibniz et non pas matériellement comme chez Aristote. Socrate physique n'est pas un individu qui différencie son genre humain, mais il est individu par un concept lui assignable. Le concept de Socrate comporte tout ce qui peut être dit avec vérité de Socrate. Le principe de la raison suffisante dédouble le monde existant actuellement et fait de lui un monde sémantique clos ; il n'accepte ni la différence ni la contradiction. Un pareil dédoublement on a remarqué dans l'ontologie stoïcienne où il y a des choses et une couche incorporelle du sens qui dit tout ce qui arrive aux corps. La thèse (v), forgé par Deleuze à partir des Stoïciens, qui pose l'événement comme condition de la réversibilité des choses et du sens ou des choses et des concepts, Deleuze retrouve aussi chez Leibniz :

L'inflexion, c'est l'événement qui arrive à la ligne ou au point. L'inclusion, c'est la prédication qui met l'inflexion dans le concept de la ligne ou du point, c'est-à-dire dans cet autre point qu'on appellera métaphysique. On va de l'inflexion à l'inclusion comme de l'événement de la chose au prédicat de la notion, ou comme du « voir » au « lire » : ce qu'on voit sur la chose, on le lit dans son concept ou sa notion. Le concept est comme une signature, une clôture. La raison suffisante est l'inclusion, c'est-à-dire l'identité de l'événement et du prédicat. La raison suffisante s'énonce : « Tout a un concept ! » Elle a pour formulation métaphysique : « Toute prédication a un fondement dans la nature des choses », et pour formulation logique : « Tout prédicat est dans le sujet », le sujet ou la nature des choses étant la notion, le concept de la chose.¹¹⁷

(iii) Principe des indiscernables renverse le principe de la raison suffisante et donne une nouvelle dimension à la logique de l'événement, non pas pressentie par les Stoïciens. Autant le principe de la raison suffisante exige que pour chaque chose il y ait un concept, autant le principe des indiscernables veut que pour chaque concept il y ait une chose. Cela veut dire *ratio existendi* est dépendante de la *ratio cognoscendi*, non pas dans le sens idéaliste de la dépendance du monde extérieur du sujet, mais dans le sens de la descriptibilité ou pensabilité. L'analyse stoïcienne s'arrête à la thèse empiriste : tout ce que l'on peut savoir, on obtient par les impressions compréhensives. Tout ce que l'on peut dire sur ce que l'on perçoit, c'est l'identité des exprimables (λεκτά) enchaînés par les liaisons logiques. Si c'est une procédure quasi-inductive qui mène à la couche du sens à partir des sensations, alors Leibniz nous présente un raisonnement déductif. D'abord on a la couche du sens, de tous les concepts individuels possibles, obtenus par une simple procédure combinatoire et puis on aboutit à un sous-ensemble des toutes les possibilités qui désigne le monde empirique actuel. Les concepts individuels sont équivalents aux substances individuelles, c'est-à-dire aux monades. C'est un

¹¹⁷ G. Deleuze, *Le pli... op.cit.*, p.55-56.

point crucial pour la logique de l'événement. Les monades, les substances individuelles, les seules qui existent véritablement dans l'ontologie nominaliste de Leibniz, sont des concepts individuels. Les monades ne sont pas désignées par les concepts individuels mais ils les sont. Le dédoublement du monde de sens et de monde de choses s'unifie sur un plan neutre qui est autant idéaliste que réaliste ou naturaliste. « C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. »¹¹⁸ A la réversibilité de la pensée et de l'être, Deleuze donne le nom du pli¹¹⁹ et c'est à Leibniz que Deleuze emprunte cette image ; l'image de la philosophie qui plie la logique sur la physique.

(iv) Le principe de continuité renforce le principe précédent. Pour chaque chose il y a un concept et aussi entre deux concepts, il y a toujours un autre. Cela assure que le champ du sens n'est pas discret mais continu. Comme nous avons mentionné, le discret est un domaine de la logique classique qui désigne les individus, les classes, les relations et qui est régie par le principe de l'identité et de la contradiction. La logique leibnizienne renforcée par le calcul différentiel change complètement de caractère, qui convient d'ailleurs parfaitement à Deleuze. Elle ne désigne pas de classes mais les séries, non les individus mais les singularités, non les relations mais les changements ou les actions. En plus, cette logique « différentielle » enfreint le principe de l'identité qui régie les vérités d'essences et ne respecte pas la loi de la contradiction. Entre l'identité et la contradiction se place la procédure différentielle qui les construit, qui donne l'effet de l'identité (le cercle n'est qu'un polygone à l'infini des côtés) et de la contradiction (la contradiction n'est que la limite de la différence).

La différence n'est plus entre le polygone et le cercle, mais dans la pure variabilité des côtés du polygone ; elle n'est plus entre le mouvement et le repos, mais dans la pure variabilité de la vitesse. La différence cesse d'être extrinsèque et sensible (elle s'évanouit en ce sens), pour devenir intrinsèque, intelligible ou conceptuelle, conformément au principe des indiscernables. Et si l'on veut la formulation la plus générale de la loi de continuité, peut-être la trouvera-t-on dans l'idée qu'on ne sait pas, on ne peut pas savoir où finit le sensible, et où commence l'intelligible : ce qui est une nouvelle manière de dire qu'il n'y a pas deux mondes.¹²⁰

Le principe de continuité est une *ratio fiendi*, il est la condition du devenir, parce que l'on ne devient pas par les sauts de réalisation du possible, mais par le mouvement continu d'actualisation du virtuel. C'est encore le couple discret-continu qui décide du virtuel et du possible. Avant d'aborder ce sujet en détail, nous disons juste que le virtuel dans le domaine continu de la physique renvoie au possible dans le domaine discret de la logique.

¹¹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p.41.

¹¹⁹ Cf. P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, p.

¹²⁰ G. Deleuze, *Le pli... op.cit.*, p.88-89.

1.3 Le maniérisme philosophique

La philosophie de l'événement sort du cadre des vieux couples métaphysiques : l'essence et l'apparence ou la matière et la forme, pour créer une métaphysique « maniériste » ou « baroque » qui est plus proche de considérations esthétiques que logiques.

C'est le couple fond-manières qui détrône la forme ou l'essence : Leibniz en fait la marque de sa philosophie. Les Stoïciens et Leibniz inventent un Maniérisme qui s'oppose à l'essentialisme tantôt d'Aristote et tantôt de Descartes. Le maniérisme comme composante du Baroque hérite d'un maniérisme stoïcien, et l'étend au cosmos. Viendra une troisième grande logique de l'événement, avec Whitehead.¹²¹

L'événement est la condition du monde maniériste parce qu'il assure, dans le langage stoïcien, l'unité de ce qui se dit et de ce qui arrive aux choses, et, dans le langage leibnizien, l'unité de l'inflexion (des séries qui convergent vers un point singulier) et de la prédication. « On va de l'inflexion à l'inclusion comme de l'événement de la chose au prédicat de la notion, ou comme du « voir » au « lire » : ce qu'on voit sur la chose, on le lit dans son concept ou sa notion. »¹²² Leibniz dit d'ailleurs dans *Discours de métaphysique* : « Les prédicats ou les événements ». ¹²³ Dans l'interprétation deleuzienne, chez les Stoïciens cette unité fonde une couche idéale du sens qui rend possible les propositions et les choses, mais déjà chez Leibniz cette couche devient sensible ; l'intelligible devient sensible. C'est pourquoi Deleuze adopte toute une langue mathématico-esthétique pour décrire le monde féerique de Leibniz. Les lignes, les inflexions, les points idéaux, les courbes autour des points singuliers, les séries des points réguliers, les « objectiles » ou les objets maniéristes : « L'objet ne se définit plus par une forme essentielle, mais atteint à une fonctionnalité pure, comme déclinant une famille de courbes encadrées par des paramètres, inséparable d'une série de déclinaisons possibles ou d'une surface à courbure variable qu'il décrit lui-même. [...] C'est un objet maniériste, et non plus essentialiste : il devient événement. »¹²⁴ C'est un sujet très important qui déborde néanmoins le cadre de nos préoccupations ici. L'événement ne nous intéresse ici que dans son aspect logique, c'est-à-dire comme sens, et les manières d'être comme modalité. De la même façon que le concept de virtualité renvoie à la possibilité, le concept de maniérisme renvoie à la modalité. On a vu (I, 1.4) que d'après la thèse (t) le sens ou la couche événementielle doivent être absolument neutre à toutes les modalités : quantité, qualité, relation, universel et

¹²¹ *Ibid.*, p.72.

¹²² *Ibid.*, p.55.

¹²³ G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, par.14.

¹²⁴ G. Deleuze, *Le pli... op.cit.*, p.26-27.

singulier, général et particulier, affirmation et négation, réel, possible et impossible. On finit par l'aveu deleuzien du maniérisme philosophique :

Pourquoi il n'y a pas d'essence ? Encore une fois pour les mêmes raisons qu'il n'y a pas d'attributs mais il y a des prédicats. Les prédicats, c'est des événements et des rapports. Tout est événement, c'est ça le maniérisme. La production d'une manière d'être est événement. L'événement c'est la production d'un mode d'être. Tout est événement, c'est la vision maniériste du monde : il n'y a que des événements. Bon.¹²⁵

2. La genèse statique onto-logique

La genèse statique ontologique est un concept clé de Deleuze dans *Logique du sens*. Il répond au paradoxe du pur devenir présenté dans la première série du livre et à la question de la genèse qui se fait par la synthèse disjonctive. Il semble que ce que Deleuze cherche à décrire dans *Différence et répétition* et dans *Logique du sens* est justement la genèse statique ontologique en tant que métaphysique qui pourrait rendre compte du devenir en termes structuraux. La genèse statique se fait dans l'ordre de l'Αἰών, du temps vide ou l'éternité qui est le temps propre pour le sens ou les événements. Ce n'est plus Χρόνος, le temps fini du vécu, ni le temps linéaire des corps qui est la mesure de leur changement, mais le temps infini ou la forme vide du temps de la structure. « Pour revenir à une conception forte de l'infini, mais pas à la manière des classiques, il faut montrer que l'infini est un infini au sens fort, mais en tant que tel il est l'acte de la finitude en tant qu'elle se dépasse, et en se dépassant constitue le monde des apparitions. C'est substituer le point de vue de la genèse au point de vue de la condition. Or faire ça c'est faire un retour à Leibniz. »¹²⁶ Pour que la genèse soit véritable, elle ne doit pas trouver une condition de l'apparition des phénomènes, mais un processus du conditionnement structurel (et non pas temporel), qui ne va pas dans le fond indifférencié¹²⁷, mais qui se place, selon la métaphore de Deleuze, sur la surface du sens. La surface appartient aux événements qui sont tous liés, mais non pas d'une façon causale, mais structurale. C'est le sens précisément du principe de la raison suffisante : chaque terme est strictement conditionné par la totalité structurale à tel point qu'il n'est rien hors de cette totalité ; c'est un déterminisme holistique strict que Deleuze adopte pour aboutir, paradoxalement, au hasard absolu du jeu idéal.¹²⁸ Les questions éthiques relevant de la logique de l'événement : le

¹²⁵ Les cours de Gilles Deleuze sur Leibniz à l'université de Vincennes, 7.04.1987, « Logique de l'événement ».

¹²⁶ Les cours de Gilles Deleuze sur Leibniz à l'université de Vincennes, 20.05.1980.

¹²⁷ Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, p.129.

¹²⁸ G. Deleuze, *Logique du sens*, 10^{ème} série, du jeu idéal.

hasard, le déterminisme et l'affirmation, malgré leur importance, devront être omises dans notre travail.

2.1 Le sens comme structure

Il n'est pas étonnant que Deleuze mélange dans *Logique du sens* le langage (post)structuraliste des années soixante et la métaphysique leibnizienne. Ils vont très bien ensemble. Comme nous avons montré, le sujet qui contient nécessairement tous ses prédicats se traduit au niveau métaphysique par les substances simples (les monades) qui expriment le monde entier. Du point de vue du structuralisme, les termes ne sont plus que les rapports différentiels constituant la totalité de la structure ; alors les rapports sont, d'une certaine façon, dans un terme ; chaque terme « exprime » les rapports et il n'est rien hors de ses expressions. L'analyse modal de Leibniz se fait au niveau sémantique tandis que Deleuze l'interprète dans son langage mathématico-structurel. Son article de 1972 « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » témoigne à quel point il y a une affinité entre le structuralisme et son projet de la logique du sens. En énumérant les grands structuralistes français de son époque (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault), il a oublié de se mentionner lui-même.¹²⁹ Dans *Logique du sens* Deleuze formule les conditions minima pour une structure en général :

Peut-être pouvons-nous déterminer certaines conditions minima d'une structure en général:
1°) Il faut au moins deux séries hétérogènes, dont l'une sera déterminée comme « signifiante » et l'autre comme « signifiée » (jamais une seule série ne suffit à former une structure). 2°) Chacune de ces séries est constituée de termes qui n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. A ces rapports, ou plutôt aux valeurs de ces rapports, correspondent des événements très particuliers, c'est-à-dire des singularités assignables dans la structure: tout à fait comme dans le calcul différentiel, où des répartitions de points singuliers correspondent aux valeurs des rapports différentiels.¹³⁰

Il n'est pas clair pourquoi Deleuze garde la première condition. Le partage du signe en signifiant et signifié provient de Ferdinand de Saussure et nourrit tout structuralisme français. Les séries signifiantes et signifiées se trouvent par exemple dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, mais il en a besoin pour les raisons méthodologiques. Pourquoi Deleuze recourt-il aux séries et au couple signifiant-signifié ? Le sens délimité par Deleuze à partir des Stoïciens se trouve entre les choses et propositions et s'autonomise. Le signifiant pourrait être un son ou une écriture et le signifié : une image mentale ou l'objet ; mais le sens (*λεκτόν*), d'après les Stoïciens, est hors de cette distinction. Autant le signifiant que le signifié seraient

¹²⁹ G. Deleuze, „A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *L'île déserte*, p.238-269.

¹³⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.65.

les corps (même la représentation ou l'image mentale selon de Saussure) et le λεκτόν est un exprimable du verbe qui est une condition de possibilité du jugement. Il a un statut réel mais en même temps idéal, examiné dans le chapitre précédent. Il est produit, parce qu'il dépend des propositions, et en même temps il est éternel, parce qu'il s'actualise seulement dans les propositions en étant leur condition. Si le langage est un système des rapports différentiels entre les signes, c'est-à-dire, une structure, il est vrai que le sens serait un effet de cette structure.

Le structuralisme, consciemment ou non, célèbre des retrouvailles avec une inspiration stoïcienne et carrollienne. La structure est vraiment une machine à produire le sens incorporel (*skindapsos*). Et lorsque le structuralisme montre de cette façon que le sens est produit par le non-sens et son perpétuel déplacement, et qu'il naît de la position respective d'éléments qui ne sont pas par eux-mêmes « signifiants », on n'y verra en revanche nul rapprochement avec ce qui fut appelé philosophie de l'absurde : Lewis Carroll oui, Camus non.¹³¹

La structure serait pour Deleuze la vérité du sens autant qu'il s'oppose à l'essence. Les termes renvoient toujours aux choses ou aux classes, mais dès que l'on les réduit aux purs points, aux singularités, ils deviennent les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. L'événement est ce point métaphysique, le point singulier ou un faisceau des rapports qui convergent ou divergent. Dans la structure idéale, il n'y a pas de séries ni de signifiants ou signifiés. Une série exige un critère de ressemblance ($n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3$, p.ex. Adam qui pêche, Adam qui ne pêche pas, Adam qui hésite etc.), qui retombe d'emblée dans la métaphysique de l'identité (quels sont les propriétés nécessaires de x , pour que x soit Adam ?), ou dans la métaphysique de la subjectivité (à quel point peut-on nommer Adam non pécher, Adam ?) qui est étrange à la philosophie de Deleuze. Dans la structure idéale, il n'y a pas de séries, il n'y a qu'une multiplicité des rapports et la combinatoire (un coup des dès). Tout ce jargon structuraliste des séries fausse l'image du sens : entre Adam pécheur et Adam non pécheur il n'y a aucune ressemblance, parce qu'ils sont des différents mondes et seulement des choses d'un monde peuvent se ressembler.

(v) Le sens est un effet produit par la structure idéale.

2.2 Les mondes impossibles et la synthèse disjonctive

La métaphysique leibnizienne est une métaphysique de l'événement par excellence parce qu'elle dégage la couche du sens et la fait subsister indépendamment de tout, des corps et

¹³¹ *Ibid.*, p.88.

même de Dieu. Les monades spirituelles qui expriment le monde des événements constituent la réalité tout court. Le problème de Leibniz n'est plus : quelle est la relation entre Adam et la qualité d'être pécheur, mais : si Adam pèche ou non et si cela est compossible avec d'autres événements du même monde. L'analyse en termes des mondes possibles s'avère très riche en conséquence, notamment elle permet à Deleuze de forger son propre concept de la synthèse disjonctive.

Chaque monade est un sujet nu contenant tous ses prédicats et par conséquent, elle contient en soi le monde entier. La notion de César contient analytiquement aussi bien les prédicats qui lui appartiennent directement (« franchit le Rubicon », « fut tué par Brutus » etc.) que toute l'histoire du monde (La notion de César n'est pas séparable p.ex. de « Gilles Deleuze se suicida à 1995 »). Les monades sont les substances absolument simples, les atomes spirituels, qui n'ont pas de « fenêtres », parce que la communication avec d'autres substances contredirait leur définition (la simplicité). Les monades expriment le monde entier mais non pas de la même façon. Il y a une zone claire de l'expression (le corps) et une zone obscure. Il n'y a aucune relation possible entre deux monades et pourtant elles sont toutes configurées par Dieu dans une harmonie préétablie. Le monde se définit par la convergence entre toutes les monades et leurs zones d'expression. Le prédicat de César « franchir le Rubicon » est compatible dans le même monde avec le prédicat de Kant « écrire la *Critique de la Raison Pure* ». Les deux prédicats sont compossibles, c'est-à-dire, ils appartiennent au même monde possible, en plus ils appartiennent au monde spécial, le meilleur possible, c'est-à-dire, au mode réel. Par contre, sont incompossibles, non seulement les propositions comme « Adam se laissa convaincre par Eve de manger la pomme » et « Adam ne se laissa convaincre par Eve de manger la pomme », mais aussi « Adam pécha » et « César ne franchit pas le Rubicon », parce qu'ils ne peuvent pas appartenir au même monde. Les monades sont créées par Dieu, mais le monde non.¹³² Les monades constituent la substance du monde, ce qui existe réellement, mais les mondes subsistent à partir des monades comme les zones d'expression. Ce qui fait Dieu, c'est de choisir de l'infinité des mondes possibles subsistant dans son esprit comme idées, le meilleur monde. Chez Leibniz alors il y a un problème très complexe du déterminisme, contredisant la liberté et la possibilité de la responsabilité morale, qui s'ensuit nécessairement de la stricte analyticité des propositions, l'inclusion du monde dans la monade et la perfection divine qui doit choisir le meilleur.

¹³² Cf. *Ibid.*, p.134.

Deleuze semble accepter ce modèle le plus général de la métaphysique de l'événement en le libérant des fantômes qui, selon lui, hantent la philosophie : Dieu, le sujet, l'identité, la ressemblance, la représentation, la vérité etc.

Aux yeux de « l'homme véridique », qui réclame de l'information, qui compte sur une « réalité » une et objective où toutes les disjonctions sont exclusives (ou bien ... ou bien ...), le monde immanent apparaît forcément comme une gigantesque escroquerie - comme si un Dieu escroc, néo-baroque ou néo-leibnizien, avait fait passer à l'existence tous les mondes impossibles à la fois.¹³³

L'opération que fait Deleuze consiste à ne pas privilégier le monde actuel, mais à poser tous les mondes possibles au même niveau, c'est-à-dire, à accentuer la divergence au lieu de la convergence. « Au lieu que chaque monde soit prédicat analytique d'individus décrits dans des séries ce sont les mondes impossibles qui sont prédicats synthétiques de personnes définies par rapport à des synthèses disjonctives. »¹³⁴ Alors, on s'intéresse plus à l'individu-monade comme centre de convergence de ses prédicats actuels, mais une singularité-monade (Deleuze l'appelle ici une personne) qui est le centre de divergence de ses prédicats impossibles. Cette singularité est un point d'indétermination, un « Adam vague » commun à plusieurs mondes possibles.

Il y a donc un « Adam vague », c'est-à-dire vagabond, nomade, un Adam = x, commun à plusieurs mondes. Un Sextus = x, un Fang = x. A la limite, un quelque chose = x commun à tous les mondes. Tous les objets = x sont des « personnes ». Elles sont définies par des prédicats, mais ces prédicats ne sont plus du tout les prédicats analytiques d'individus déterminés dans un monde et opérant la description de ces individus. Au contraire, ce sont des prédicats définissant synthétiquement des personnes et leur ouvrant différents mondes et individualités comme autant de variables ou de possibilités.¹³⁵

La singularité indéterminée x ne se laisse pas décrire par la convergence analytique de ses prédicats, mais seulement synthétiquement, parce qu'elle diverge en plusieurs mondes impossibles qui ne préexistent pas. La divergence ne peut pas être déduite, mais empiriquement observée. Le choix d'un des mondes impossibles est indéterminé (même Dieu ne le saurait), bien que la totalité des mondes possibles est déterminée. Cela veut dire que ces mondes auxquels x est commun, sont enveloppés dans la notion de x, sans jamais se laisser pleinement développer. Autant que l'individu s'épuise complètement dans ses prédicats analytiques, autant la singularité indéterminée x n'est que la différence de ses mondes impossibles ou plutôt le différentiel de ses mondes. Elle ne peut pas s'expliquer

¹³³ F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, p.113.

¹³⁴ *Ibid.*, p.140.

¹³⁵ *Ibid.*, p.139.

analytiquement dans un de ses mondes parce que cela l'annulerait. Son essence est être un point d'indécision entre plusieurs mondes, une synthèse de ses mondes impossibles, c'est-à-dire, une synthèse disjonctive.

Que la différence soit à la lettre « inexplicable », il n'y a pas lieu de s'en étonner. La différence s'explique, mais précisément elle tend à s'annuler dans le système où elle s'explique. Ce qui signifie seulement que la différence est essentiellement impliquée, que l'être de la différence est l'implication. S'expliquer pour elle, c'est l'annuler, conjurer l'inégalité qui la constitue.¹³⁶

Ce point d'indécision x , un différentiel des mondes est un problème. « Le mode de l'événement, c'est le problématique. Il ne faut pas dire qu'il y a des événements problématiques, mais que les événements concernent exclusivement les problèmes et en définissent les conditions ». Le problème est par définition indéterminé, parce que s'il existait en fonctions des ses solutions, il cesserait d'être un problème. C'est une approche explicitement anti-wittgensteinien, selon qui, il n'y a pas de vrais problèmes, parce qu'il est interdit de demander là où on ne peut pas répondre. Et si l'on peut répondre, il n'y a plus de problème. *Das Rätsel gibt es nicht.*

Il semble que l'on a ici deux approches opposées à la même situation. Wittgenstein est aussi d'une certaine façon néo-leibnizien ; son modèle ontologique des choses absolument simples qui n'existent qu'en entrant dans les états des choses ou des faits, n'est pas si loin des monades simples qui expriment les faits. Deleuze avertit à maintes reprises qu'il ne faut pas confondre les événements idéaux avec les états des choses où ils s'incarnent. Mais en effet, les états des choses ou les faits (*der Fall*), sont plus proches des événements leibniziens comme pures relations, que des états de choses traditionnellement conçus par la philosophie analytique. Le monde wittgensteinien est tout ce qui est actuellement un fait¹³⁷ mais la réalité est tout ce qui a eu lieu et tout ce qui n'a pas eu lieu.¹³⁸ Alors la réalité contient tout ce qui est possible. Comme Deleuze, Wittgenstein libère l'impossible, parce que le fait « César franchit le Rubicon » et le fait non-subsistant « César ne franchit pas le Rubicon » ou même « César fut Martien » font partie de la réalité. Néanmoins, cet univers saturé ne privilège pas l'être de la question comme point x d'indécision, une bifurcation des mondes impossibles. Tout est déjà résolu. Premièrement, parce que tout ce qui est possible est envisageable ou pensable comme un fait (même « César martien » pourrait être un fait empirique) et l'actualisation ne se fait pas la bifurcation mais par un miracle. « 6.44 Ce n'est pas *comment*

¹³⁶ *Ibid.*, p.293.

¹³⁷ 1. Le monde est tout ce qui a lieu.

1.1 Le monde est la totalité des faits, non des choses. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

¹³⁸ 2.06 La subsistance des états de choses et leur non-subsistance est la réalité. *Ibid.*

est le monde qui est le Mystique, mais *qu'il soit*. » Alors dans le possible il n'y a rien de mystérieux, mais que ce possible-ci soit de l'actuel est inexplicable. Wittgenstein est bien radical : il n'y a pas de problèmes, mais il y a un mystère qui ne peut pas être même posé.

Deleuze problématise le champ du possible, non pas seulement en libérant l'impossible mais aussi en formulant le concept du virtuel qui s'oppose au possible.

(ϕ) L'événement est problématique.

2.3 Le virtuel et le possible

Le virtuel est un concept clé de Deleuze d'inspiration bergsonienne qui parcourt toute sa philosophie et qui est censé donner de la consistance et de la réalité à d'autres concepts, comme la différence pure, la répétition et ce qui nous intéresse le plus ici : à l'événement. Anne Sauvagnargues montre très bien l'aventure du virtuel chez Deleuze et les changements de sa dénomination, qui semble parfois tomber dans le contraire : de l'essence (PI, p.76), des « Essences défaillantes » (LS, p.89), structure « qui n'a rien à voir avec une essence » (« Structuralisme » ID, p.242) et comme réalité du virtuel (DR, p.270 ; ID, p.250), enfin Idée « réelle sans être actuelle, différenciée sans être différenciée, complète sans être entière » (DR, p.276), « incorporelle », « événement pur » (LS, p.175), « multiplicité » (MP, p.119), « la réalité du concept » (QP, p.198) et finalement l'être du problème.¹³⁹ Alors chaque fois quand Deleuze valorise le concept, il dit qu'il désigne la réalité virtuelle qui s'oppose à la possibilité. Le virtuel tend à l'actualisation et le possible à la réalisation.

Le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais seulement à l'actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel. Du virtuel, il faut dire exactement ce que Proust disait des états de résonance : « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits » ; et symboliques sans être fictifs. Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel - comme si l'objet avait une des ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective.¹⁴⁰

Au virtuel Deleuze donne l'acception qui lui convient pour son ontologie donnant avec les Stoïciens une troisième image de la philosophie. Entre l'abîme indifférencié des présocratiques et le ciel des Idées platoniciennes immuables¹⁴¹ il y a la surface des événements, découverte par les Stoïciens, à laquelle Deleuze donne tout son soutien. « Non plus Dionysos au fond, ni Apollon là haut, mais l'Hercule des surfaces, dans sa double lutte

¹³⁹ A. Sauvagnargues, *L'empirisme transcendantal*, p.408.

¹⁴⁰ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.269.

¹⁴¹ G. Deleuze, *Logique du sens*: des trois images de philosophes.

contre la profondeur et la hauteur : toute la pensée réorientée, nouvelle géographie. »¹⁴² La nouvelle ontologie « héroïque » de Deleuze, traçant les cartographies des événements idéaux, veut rester, à l'instar de Nietzsche, fidèle à la Terre, mais sans tomber dans la banalité quotidienne du bon sens et de la véracité. Une pensée proche de la Terre, c'est-à-dire, de l'expérience et à la fois une pensée de l'idéal au sens fort : l'empirisme transcendantal. Les Idées deleuziennes ne veulent plus dire l'essence mais l'être objectif du problème qui existe hors de ses solutions : une singularité vague x , commune à plusieurs mondes impossibles. Une singularité indifférenciée, parce qu'elle est toujours un point du choix d'un monde parmi des mondes impossibles, et en même temps « différencié », parce qu'elle n'est rien d'autre que la synthèse de ses disjonctions (les mondes impossibles qui la déterminent).¹⁴³

La réalité du virtuel est la structure.

La réalité du virtuel consiste dans les éléments et rapports différentiels, et dans les points singuliers qui leur correspondent. La structure est la réalité du virtuel. Aux éléments et aux rapports qui forment une structure, nous devons éviter à la fois de donner une actualité qu'ils n'ont pas, et de retirer la réalité qu'ils ont. Nous avons vu qu'un double processus de détermination réciproque et de détermination complète définissait cette réalité : loin d'être indéterminé, le virtuel est complètement déterminé.¹⁴⁴

La structure comme surface idéale par excellence, parce qu'elle ne contient que les rapports ordinaux entre ses termes et les termes n'étant, à leur tour, que ses rapport différentiels. La structure comme ordre quelconque des objets quelconques, qui ne renvoie pas au dehors, aux essences, aux généralités ou aux classes ; ni à son envers dialectique : le désordre ou chaos. « Le chaos n'existe pas, c'est une abstraction, parce qu'il est inséparable d'un crible qui en fait sortir quelque chose »¹⁴⁵, il est un problème mal posé, comme le néant selon Bergson. Dans l'ontologie de Deleuze il n'y a que le processus de la genèse d'un ordre à l'ordre suivant. Il n'y a pas même de lois, juste le pur devenir par la différent/ciation.

L'événement est virtuel ou il est même possible de dire plus fort : Le virtuel est un événement.¹⁴⁶ L'événement est toujours idéal parce qu'il n'est pas ce qui se passe dans l'ordre du temps. Il est « immatériel, incorporel, invivable : la pure réserve »¹⁴⁷ dans le temps vide de l'*Aiōn* : ce qui toujours vient de se passer et ce qui va toujours se passer.¹⁴⁸

¹⁴² *Ibid.*, p.157.

¹⁴³ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.270.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.269-270.

¹⁴⁵ G. Deleuze, *Le pli... op.cit.*, p.103.

¹⁴⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, p.147-148.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.148.

¹⁴⁸ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.79.

Qu'est-ce qu'un événement idéal? C'est une singularité ou plutôt c'est un ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologique et morale. Ce sont des points de rebroussement, d'inflexion, etc.; des cols, des nœuds, des foyers, des centres; des points de fusion, de condensation, d'ébullition, etc.; des points de pleurs et de joie, de maladie et de santé, d'espoir et d'angoisse, points dits sensibles.¹⁴⁹

Pour décrire le statut virtuel de l'événement Deleuze utilise explicitement le langage leibnizien et son analyse des mondes possibles. Ce qui est d'ailleurs problématique parce que Deleuze ne cesse de répéter que le virtuel s'oppose au possible. Le possible selon Deleuze commet la faute transcendantale de façonner la condition à partir du conditionné. Le concept x possible ne diffère pas du x actuel, parce que x actuel = le concept x + l'existence. Alors, l'existence est conçue comme la limitation du possible, comme réalisation du concept dans l'espace et le temps.¹⁵⁰ Or le processus de la réalisation du possible est soumis aux règles essentielles de la ressemblance et de la limitation. « Le virtuel au contraire n'a pas à se réaliser mais à s'actualiser; et l'actualisation a pour règles, non plus la ressemblance et la limitation, mais la différence ou la divergence, et la création. »¹⁵¹

Cette radicale opposition entre le possible et le virtuel, que trace Deleuze dans sa philosophie, est-elle, à son tour, possible ? Nous présumons qu'au lieu d'avoir ici une radicale opposition, le virtuel de Deleuze est conçu à partir du possible leibnizien. Dans l'ordre de la pensée, c'est le virtuel qui est décalqué sur le possible. Il y a une continuité (!) entre les deux concepts et, comme nous avons mentionné avant, ce qui est virtuel dans le domaine du continuum est possible dans le domaine du discret. Structurellement le virtuel est un concept plus large que le possible¹⁵² mais logiquement il est pensé à partir du possible comme témoigne Leibniz. La logique de Leibniz est toute classique est elle ne sort pas beaucoup du cadre tracé deux mille ans avant par Aristote. On a vu que ses analyses grammaticales s'appuient sur le modèle copulatif de la phrase, aussi les termes dans les propositions renvoient-ils aux classes. Dans ses analyses modales, Leibniz examine les propositions contrefactuelles qui sont un point de départ pour la création du concept des mondes possibles. C'est bien imaginable, alors possible qu'Adam n'aurait pas péché, pourtant non pas dans ce monde-ci qui est actuel, mais dans un des mondes possibles. Les phrases contrefactuelles n'échappent pas aux désavantages du possible. Elles sont modelées sur les phrases indicatives

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.67.

¹⁵⁰ Cf. G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.273, *Le bergsonisme*, p.99-100.

¹⁵¹ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, p.100.

¹⁵² Parce que la puissance de l'ensemble N des entiers naturels est plus petite que la puissance de l'ensemble R du continu, $\aleph_0 < \aleph_1$.

(alors appartenant au monde réel) et la réalisation du monde actuel consiste à la limitation du possible (Dieu choisit le monde réel parmi tous les possibles).

La nouveauté de Leibniz n'est pas sa logique mais sa métaphysique qui se base autant sur la logique que sur ses inventions mathématiques. Le calcul différentiel est peut-être une source préférée pour les métaphores philosophiques de Deleuze et il laisse effectivement de sortir de la logique traditionnelle pour renforcer même le projet de la Caractéristique universelle qui serait un langage de la nature et un algorithme universel de l'invention (*ars inveniedi* ou *logica inventiva*).¹⁵³ Deleuze a raison quand il dit que Leibniz l'étend le maniérisme stoïcien au cosmos, parce qu'il rend le monde, grâce à ses principes des indiscernables et de continuité, continu et idéal. Plus précisément, le monde physique a toujours été continu, c'est la pensée qui a du mal à le penser. A partir de Leibniz et Newton, et leur analyse infinitésimale, on a retrouvé finalement le langage capable de rendre compte du changement continu ou du devenir sans tomber dans les paradoxes éléates. Contrairement à Newton, Leibniz ne fait pas de son invention une méthode utile pour les sciences, mais un outil pour la métaphysique. Le monde devient continuellement parce qu'il est expression des monades spirituelles munies des perceptions et de l'appétition. Le continu (le monde) est un effet du discret (la totalité des monades), mais en même temps les deux sont inséparables, parce que les monades ne sont rien, à proprement parler, sans ses expressions et appétitions. Il est alors possible de renverser la situation et de dire que les monades n'existent qu'en fonction du monde. C'est pourquoi l'analyse discrète qui opère dans les termes logiques et l'analyse continue dans les termes physiques sont interchangeable et non pas opposées.

Deleuze utilise le langage du continu comme il parle du virtuel : les lignes, les séries, l'inclusion, les points du changement, l'expression, la convergence et la divergence, la différenciation et il donne les métaphores physiques, p.ex. « Le monde entier est un œuf ».¹⁵⁴ L'œuf actualise ses virtualités en devenant un organisme particulier. Un œuf ne se ressemble pas à l'oiseau qu'il produit comme par exemple un Adam possible qui n'aurait pas péché se ressemble à l'Adam réel¹⁵⁵ qui a péché. Néanmoins le critère de ressemblance ne pas pertinent pour distinguer le virtuel et le possible. La ressemblance n'est qu'un effet subjectif du voisinage des mondes possibles. On a déjà mentionné qu'en fait même les mondes voisins ne se ressemblent pas objectivement, seulement du point de vue subjectif. Adam (x) qui n'aurait pas péché n'est pas Adam du tout. On donne à x le même nom parce que l'on envisage x de

¹⁵³ F. Nef, *Leibniz... op.cit.*, p.66, 93.

¹⁵⁴ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.279.

¹⁵⁵ En supposant comme Leibniz qu'Adam de la Bible ait effectivement existé. Nous ne commençons pas la discussion sur les objets fictifs « existant » dans le monde actuel.

notre monde où Adam a réellement existé. Toutefois, de la perspective divine, trans-mondaine, il n'y aurait aucune ressemblance entre x et Adam. La ressemblance tombe complètement si on envisage les mondes qui ne voient pas. Il faut juste imaginer une série de changements qui d'un objet fait un tout autre objet, tout comme dans les paradoxes sorites. Socrate qui n'est pas grec, Socrate sans mains, Socrate sans sagesse, Socrate avec le plumage, Socrate avec un bec etc. et on obtient un Socrate qui est un poulet. On peut alors faire varier notre monde autant qu'il ne se ressemble plus au monde actuel. Bien que cela semble conceptuel, ce n'est pas nécessairement le cas à la condition que le changement soit continu, c'est-à-dire, qu'il n'y ait pas de sauts entre deux mondes, mais les lignes trans-mondaines, comme les séries de Deleuze. Dans cette perspective on peut analyser dans les mondes possibles l'évolution d'un œuf qui est l'argument de Deleuze pour la virtualité de séries divergentes. Le monde M_1 dans lequel il y a un œuf O_1 ; le monde M_2 où l'œuf O_2 qui subit réaction chimique R_1 ; M_3 où O_3 subit R_2 , M_4 (O_4 , R_3)... ; il y a M_n où O_n est un oiseau. L'évolution est considérée comme une ligne trans-mondaine dont l'ordre peut signifier le temps. En conséquence, comme nous avons dit, l'analyse logique du possible peut recouvrir le concept deleuzien du virtuel, si elle est continue.

De la même façon le critère de la limitation n'est pas capable de bien distinguer le virtuel et le possible. Le virtuel s'actualise par la divergence, mais en choisissant une ligne de divergence il se limite par rapport aux autres. Si « Adam vague », commun à plusieurs mondes impossibles, est un exemple du virtuel,¹⁵⁶ il n'existe qu'en se différenciant, en choisissant les mondes qui le définissent de plus en plus. « Adam vague » est pourtant parfaitement déterminé, parce qu'il subsiste comme un point de décision entre les mondes et non comme une généralité dépourvue de qualités (p.ex. « Adam sans couleur »). De même, un œuf n'est pas vague dans le sens qu'il lui manque quelque chose, mais un point de décision pour les séries de réactions chimiques. Mais pour un œuf, de se transformer d'une façon, veut dire, ne pas se transformer d'une autre façon. Par conséquent, autant dans le cas du possible que pour comprendre le virtuel, on recourt au phénomène de la limitation (d'autres mondes possibles ou d'autres lignes de divergences). D'ailleurs, la façon de considérer le virtuel à l'instar de la mémoire bergsonienne, prouve qu'on ne peut pas échapper à la notion de la limitation.¹⁵⁷ Le cône de Bergson limite progressivement la mémoire virtuelle dans un point de la perception actuelle. Aussi la métaphore leibnizienne du cône considère-t-elle la pointe actuelle comme une limitation du possible.

¹⁵⁶ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.138.

¹⁵⁷ Cf. Q. Meillassoux, « Soustraction et contraction ».

Pour conclure, nous pensons qu'au lieu de séparer radicalement, comme Deleuze, le concept du virtuel et du possible, ce qui mène à un dualisme métaphysique ; il vaut mieux les considérer comme deux facettes d'une réalité : le virtuel dans le domaine du continu physique et le possible dans le domaine discret de la pensée. Néanmoins, nous avons constaté un certain privilège du possible au niveau de l'analyse philosophique : on peut bien rétorquer à Deleuze que c'est lui qui décalque le virtuel sur le possible, en en faisant une figure de l'impensable. Le virtuel est bien pensable et comme concept clé de Deleuze il est sûrement modelé, dans une certaine mesure, à partir du concept du possible, comme le témoigne l'inspiration leibnizienne et l'analyse dans les termes de mondes possibles.

(χ) L'événement est virtuel.

3. L'univocité

La thèse ontologique principale de Deleuze, qui résume d'une certaine façon les thèses précédentes, est l'univocité de l'être. Nous avons dit que pour Deleuze la philosophie ne peut être que l'ontologie du sens. Il n'y a qu'un problème véritablement philosophique : l'être comme sens (comme problème : ?-être)¹⁵⁸, de même « toute question est ontologique, et distribue 'ce qui est' dans les problèmes. »¹⁵⁹ Alors : « La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être. »¹⁶⁰ Deleuze tient beaucoup à l'idée de l'univocité : « Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix [...] Une seule voix fait la clameur de l'être. »¹⁶¹ En conséquence, on peut dire qu'il n'y a jamais eu qu'une proposition purement philosophique : l'Être est univoque. Nous ne retracerons pas ici le parcours du concept d'univocité chez Deleuze et sa fidélité à la philosophie de Duns Scot. Il vaut mieux montrer comment l'univocité de l'être est exigée par la théorie deleuzienne du sens d'inspiration stoïcienne et comment elle se mélange avec les thèses d'inspiration leibnizienne.

Deleuze reprend la thèse de l'univocité de l'être de Duns Scot qui attaque la position d'Henri de Gand défendant l'analogie de la prédication de l'être. L'analogie chez Henri de Gand est conçue différemment que chez Saint Thomas mais l'univocité scotiste se tourne

¹⁵⁸ Cf. G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.89.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.257.

¹⁶⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.210.

¹⁶¹ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.52.

finalement contre la langue tradition de l'équivocité de l'être, provenant d'Aristote.¹⁶² Pour les médiévaux la querelle sur l'analogie avait une grande portée théologique et c'était aussi la question de la validité de métaphysique que était en jeu. Les scolastiques qui défendaient l'idée de l'analogie ont voulu sauvé l'éminence de Dieu au détriment de la métaphysique : les choses créées sont et Dieu est, mais ils ne sont pas de la même manière. La prédication existentielle à partir des choses finies ne s'applique à l'être infini que d'une manière analogique. Cette idée nourrit le courant apophantique dans la théologie et l'accentue la nécessité de Révélation. Par contre, Duns Scot dans son projet de *destructio analogiae* veut assurer l'unité de la métaphysique et l'intelligibilité de Dieu. Pour le faire, il faut redonner à la prédication de l'être l'unité et la neutralité par rapport aux qualifications.

Tout intellect certain d'un concept et doutant de plusieurs possède un concept dont il est certain, autre que les concepts dont il doute ; *le sujet inclut le prédicat*.¹⁶³ Mais l'intellect du voyageur peut être certain à propos de Dieu qu'il est un étant, tout en doutant de l'étant fini ou l'infini, créé ou incréé ; donc le concept de l'étant à propos de Dieu est autre que ce concept-ci et celui-là : de soi il n'est ni l'un ni l'autre, et il est inclus dans l'un et l'autre. Donc il est univoque.¹⁶⁴

Alors le prédicat inclut dans chaque sujet est « être », il est le *praedicatum communissimum* à tous les étants, parce que chaque étant présuppose qu'il est. Bien que l'argument de Duns Scot qu'*in omne nomine intelligitur ens* suive la voie épistémologique pour prouver l'univocité de l'être, il a des conséquences métaphysiques parce que l'intellection humaine pour les scolastiques, à l'instar d'Aristote, concernent les choses directement. Deleuze ne prouve pas la nécessité de l'univocité. Il la considère comme intrinsèquement liée à ses considérations ontologiques : philosophie – ontologie – univocité, c'est un triangle qui se conditionne. S'il y a du sens, l'univocité en découle automatiquement. L'univocité veut alors dire qu'il y a une communauté de toutes les choses au sein de la métaphysique. Elle ne détruit pas l'analogie, c'est juste maintenant que l'analogie peut être pensée.¹⁶⁵ Dieu doit être dans le même sens que ses créatures pour entrer dans le champ de la métaphysique et pour pouvoir être examiné dans ses attributs éminents. Avec Duns Scot l'être devient neutre, indifférent aux dichotomies classiques (fini/infini, créé/incréé, contingent/nécessaire etc.)¹⁶⁶ et la métaphysique l'emporte sur la théologie dans l'ordre du général : « La destruction scotiste de la métaphysique passée est en même temps sa conclusion : l'inclusion du monde d'éminence (l'infini) dans le concept

¹⁶² Cf. O. Boulnois, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*.

¹⁶³ Nous soulignons.

¹⁶⁴ Duns Scot, *Ordinatio I*, 3, par. 27 ; in O. Boulnois, *op.cit.*, p.17.

¹⁶⁵ Cf. O. Boulnois, *op.cit.*, p.16.

¹⁶⁶ Cf. M. de Beistegui, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, p.239.

le plus commun qui soit (l'étant). La métaphysique prend figure de science englobante et non plus de science éminente. »¹⁶⁷

L'univocité rompt avec l'équivocité de l'être d'Aristote pour qui l'être se dit de différentes façons. Les définitions renvoient à l'essence des choses, mais elles peuvent être définies selon le mode de substance ou d'autres catégories. Pour Aristote, néanmoins, seulement les substances premières « sont » au sens exact (πρώτως). D'autres catégories sont au sens secondaire (ἐπομένως).¹⁶⁸ Toutefois, l'équivocité aristotélicienne n'est pas une analogie de l'être au sens médiéval. Son équivocité est plus « univoque » que pour les théologiens chrétiens, parce qu'elle n'est pas homonymique.¹⁶⁹ Selon Aristote l'être n'est ni homonymique (ὁμώνυμα) ni synonymique (συνώνυμα) mais il est entre les deux, il est paronymique (παρώνυμα), cela veut dire qu'il a beaucoup de significations (liées entre elles) et il se rapporte toujours à l'un (πρὸς ἓν), à un principe (πρὸς μίαν ἀρχήν).¹⁷⁰ Ses significations sont liées entre elles bien qu'elles ne soient pas le même (le médicament, la médecine, la médication sont de paronymes au sens aristotélicien, parce qu'ils sont essentiellement liés par leurs noms et se rapportent à une chose : ce qui est médical). L'univocité, par contre, renvoie à la synonymie : à la communauté de la signification et de la désignation (καθ'ἓν).

L'équivocité de l'être est, selon Deleuze, la source de toute la métaphysique de représentation : « l'identité du concept, l'opposition des prédicats, l'analogie du jugement, la ressemblance de la perception »¹⁷¹, de la hiérarchie ontologique et de la distribution sédentaire des étants.¹⁷² Pour libérer la pensée des illusions, aboutir à l'anarchie couronnée et à la distribution nomade, il faut pouvoir penser l'être univoque, qui se dit du même sens de tous les étants.

L'univocité de l'être signifie que l'être est Voix, qu'il se dit, et se dit en un seul et même « sens » de tout ce dont il se dit. Ce dont il se dit n'est pas du tout le même. Mais lui est le même pour tout ce dont il se dit. Il arrive donc comme un événement unique pour tout ce qui arrive aux choses les plus diverses, Eventum tantum pour tous les événements, forme extrême pour toutes les formes qui restent disjointes en elle, mais qui font retentir et ramifier leur disjonction.¹⁷³

¹⁶⁷ O. Boulnois, *op.cit.*, p.20.

¹⁶⁸ Aristote, *Métaphysique Z*, 1030a17.

¹⁶⁹ Cf. M. de Beistegui, *op.cit.*, p.235-236.

¹⁷⁰ Aristote, *Métaphysique Γ*, 1003a33.

¹⁷¹ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.52.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p.54.

¹⁷³ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.210.

L'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum*), parce que l'être se dit de la même façon de tous les étants, mais eux, ils restent pourtant formellement distincts. C'est une réponse à la formule magique « que nous cherchons tous » de *Mille Plateaux* : Pluralisme = Monisme.¹⁷⁴ L'être est Voix, un véritable λόγος, parce que l'univocité est une thèse par excellence onto-logique. Il y a trois univocités dont l'une seulement parmi elles intéresse Deleuze : l'univocité physique (l'unité de l'espèce propre à plusieurs étants singuliers), l'univocité métaphysique (l'unité du genre prochain des divers étants) et l'univocité logique (l'unité du concept commun à plusieurs étants).¹⁷⁵ « L'univocité n'est de lors plus ici le décalque du grec συνώνυμος [...] mais l'unité du sens est maintenant ramenée à l'identité du concept. La question s'est donc déplacée de la sémantique à la logique. »¹⁷⁶ Le concept univoque de l'être assure l'identité d'autres concepts, mais dans quelle sens l'identité du concept de l'être assure l'ontologie deleuzienne de la différence et de la synthèse disjonctive ?

La citation suivante comprend l'essentiel de thèse deleuzienne sur l'univocité de l'être et elle renvoie aux considérations déjà examinées.

L'univocité de l'être se confond avec l'usage positif de la synthèse disjonctive, la plus haute affirmation: l'éternel retour en personne, ou - comme nous l'avons vu pour le jeu idéal - l'affirmation du hasard en une fois, l'unique lancer pour tous les coups, un seul Etre pour toutes les formes et les fois, une seule insistance pour tout ce qui existe, un seul fantôme pour tous les vivants, une seule voix pour toute la rumeur et toutes les gouttes de la mer. L'erreur serait de confondre l'univocité de l'être en tant qu'il se dit avec une pseudo-univocité de ce dont il se dit. Mais, du même coup, si l'Etre ne se dit pas sans arriver, si l'Etre est l'unique événement où tous les événements communiquent, l'univocité renvoie à la fois à ce qui arrive et à ce qui se dit. L'univocité signifie que c'est la même chose qui arrive et qui se dit ; l'attribuable de tous les corps ou états de choses et l'exprimable de toutes les propositions. L'univocité signifie l'identité de l'attribut noématique et de l'exprimé linguistique ; événement et sens. Aussi ne laisse-t-elle pas l'être subsister dans le vague état qu'il avait dans les perspectives de l'analogie. L'univocité élève, extrait l'être pour mieux le distinguer de ce à quoi il arrive et ce dont il se dit. Elle l'arrache aux étants pour le leur rapporter en une fois, le rabattre sur eux pour toutes les fois. Pur dire et pur événement, l'univocité met en contact la surface intérieure du langage (insistance) avec la surface extérieure de l'être (extra-être). L'être univoque insiste dans le langage et survient aux choses; il mesure le rapport intérieur du langage avec le rapport extérieur de l'être. Ni actif ni passif, l'être univoque est neutre. Il est lui-même extra-être, c'est-à-dire ce minimum d'être commun au réel, au possible et à l'impossible. Position dans le vide de tous les événements en un, expression dans le non-sens de tous les sens en un, l'être univoque est la

¹⁷⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux*, p.31.

¹⁷⁵ Cf. O. Boulnois, *op.cit.*, p.14.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.13.

pure forme de l'Aiôn, la forme d'extériorité qui rapporte les choses et les propositions. Bref, l'univocité de l'être a trois déterminations : 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.¹⁷⁷

A partir de Leibniz on comprend pourquoi l'univocité de l'être ne contredit pas la synthèse disjonctive. Toutes les divergences à partir des points d'indécision se prolongeant dans les mondes impossibles, se trouvent sur la même surface, cela veut dire que tous les mondes possibles « sont » et en plus, grâce à l'unité de la prédication de l'être, ils sont de la même façon. Chaque étant, chaque singularité, chaque série, chaque événement particulier renvoie à la totalité des tous les mondes possibles, mais non pas comme une partie à une somme définie, parce que les mondes ne préexistent pas avant arriver. La communication deleuzienne des événements, si accentuée, n'est pas une sympathie universelle entre les choses dans l'univers ou un panpsychisme (bien que Deleuze parfois donne cette image), non plus les monades qui expriment l'univers entier, mais la différence ontologique. La seule communication entre les choses est ce qu'elles sont, ce qu'en arrivant comme des étants elles marquent l'événement de l'être (*Eventum tantum*). « Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires. Qui communique avec soi par sa propre distance, résonant à travers toutes ses disjonctions. »¹⁷⁸ Aussi paradoxale que cela puisse paraître, les mondes sont mais ils n'existent pas, et c'est précisément dans ce « est » univoque que chaque événement retrouve sa communauté, dans l'être qui arrive univoquement comme l'unique événement de l'être : *Eventum tantum*. Toutefois, l'être n'est pas, à l'instar de Heidegger on pourrait dire, que *das Seyn west als das Ereignis*,¹⁷⁹ l'être se déploie comme l'événement. Si l'être était, il serait un étant parmi d'autres, comme un être prééminent (Dieu) ou un être total (l'Univers). Deleuze l'interprète aussi comme un hasard pur, un jeu idéal qui s'affirme dans l'unique lancer pour tous les coups. Il n'y a pas de probabilité et des lois du hasard si chaque coup est unique ; les coups ne s'additionnent pas.¹⁸⁰ Le hasard ne peut être qu'affirmé ou nié : la négation est une mauvaise conscience et illusion de quelque transcendance ; l'affirmation veut dire : extraire de chaque événement « un unique Événement qui n'est que lui-même à nouveau, ou l'universelle liberté. »¹⁸¹ Affirmer, c'est être

¹⁷⁷ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.210-211.

¹⁷⁸ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.207.

¹⁷⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p.30.

¹⁸⁰ Cf. G. Deleuze, *Logique du sens*, « Dixième série, du jeu idéal » ; G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* ; G. Deleuze, *Différence... op.cit.*

¹⁸¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.209.

libre. Malheureusement cet important sujet éthico-ontologique d'inspiration stoïcienne, spinoziste et nietzschéenne sort du cadre de nos considérations onto-logiques.

L'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum*), mais il n'arrive pas sans se dire dans les propositions. « L'univocité signifie que c'est la même chose qui arrive et qui se dit ; l'attribuable de tous les corps ou états de choses et l'exprimable de toutes les propositions. » On y retrouve la thèse (v) qui est la conséquence du concept de sens deleuzien et de l'ontologie stoïcienne. L'univocité désigne alors le champ transcendantal qui ne peut être qu'un (τ) : le sens qui subsiste (θ) est ontologiquement univoque, entre les mots et les choses, il est la condition de leur réalité (β). L'univocité assure l'identité du sens et de l'événement (μ) qui se situe au-delà de l'être (un extra-être (η)), un lieu de la donation (δ) et de la genèse de l'être. L'univocité garantit la neutralité de l'ontologie du sens (ι) qui n'est plus une ontologie mais une « tinologie », parce que le lieu neutre du sens univoque ne se place pas au niveau des étants mais au niveau supérieur de τὸ τί. Τὸ τί est un lieu commun (*praedicatum communissimum*) pour le réel (existant), possible (étant) et l'impossible (subsistant) : (λ). Bien que cette thèse renvoie d'emblée à l'ontologie de Meinong avec ces objets impossibles, incomplets, contradictoires etc., c'est une mauvaise image de l'ontologie du sens ou de l'événement, parce que Meinong garde la forme d'objet comme le fondement de son ontologie. Nous avons constaté que dans l'ontologie de l'événement d'inspiration stoïco-leibnizienne, il n'y a pas d'objets, ni de choses : les variables sont recouverts par les prédicats-événements (π). « Tout est événement ! », c'est le cri métaphysique de Leibniz, d'après Deleuze.¹⁸² Par contre, Frege pourrait donner une meilleure image de l'univocité de l'être-sens. Suivant son partage célèbre entre *Sinn* et *Bedeutung*, *Bedeutung* du nom veut dire la désignation qui renvoie à la chose particulière (Sirius) ; *Sinn* du nom est toute description possible qui renvoie à la chose particulière (l'étoile du matin, l'étoile du soir etc.) ; *Sinn* de la proposition est une description complexe, mais la *Bedeutung* de la proposition est soit le vrai soit le faux. Cela veut dire que chaque proposition vraie désigne la « chose » identique : la vérité, et chaque proposition fautive désigne une autre « chose » identique : le faux. Supprimons la distinction le vrai/le faux (libérons les mondes impossibles) et on obtient le résultat stoïcien : chaque proposition est identique dans son sens (bien que *Sinn* soit traduit normalement comme « sens ») (ρ). L'identité du sens n'est autre chose que l'univocité de l'être. « Dans la proposition ontologique, ce n'est donc pas seulement le désigné qui est ontologiquement le même pour des sens qualitativement distincts, c'est aussi le sens qui est

¹⁸² Les cours de Gilles Deleuze sur Leibniz à l'université de Vincennes, 10.03.1987, « Whitehead et l'événement »

ontologiquement le même pour les modes individuants, pour des désignants ou exprimants numériquement distincts : telle est la circulation dans la proposition ontologique (expression dans son ensemble.) »¹⁸³

Néanmoins, le désigné de la proposition ontologique n'est ni la vérité, ni le faux, ni l'être mais l'événement unique de l'être (*Eventum tantum*). C'est pourquoi le désigné n'est ni un objet ni une chose mais ce qui se dit par le verbe (o) : le désigné marque la différence ontologique.

Le Verbe est l'univocité du Langage, sous la forme d'un infinitif non déterminé, sans personne, sans présent, sans diversité de voix. Ainsi la poésie même. Exprimant dans le langage tous les événements en un, le verbe infinitif exprime l'événement du langage, le langage comme étant lui-même un événement unique qui se confond maintenant avec ce qui le rend possible.¹⁸⁴

L'*Eventum tantum* se dit dans le langage par le verbe en infinitif, neutre à toutes les déterminations. Nous avons vu que la logique stoïcienne privilège les verbes exprimant les événements au lieu de la structure copule-prédicats qui marque une relation entre les classes. Pour que la phrase « l'arbre est vert » soit possible, il doit y avoir un incorporel : le corrélat du verbe « verdoyer » ; « L'arbre verdoie » exprime un incorporel, mais il y a une « hiérarchie » des événements, leur « condensation » graduelle. « L'arbre verdoie, n'est-ce pas cela finalement le sens de couleur de l'arbre, et l'arbre arbrifie son sens global? » En suivant cette logique, le sens global de tous les étants ne serait pas « x est » ? Si on réduit la variable x et en neutralise le verbe en le mettant en infinitif, on obtient : être. Le sens global des étants est « être » : « εἶναι ». *Eventum tantum* = εἶναι.

(ψ) L'être est univoque.

(ω) L'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum* = εἶναι).

¹⁸³ G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.53.

¹⁸⁴ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.216.

Conclusion

De l'image du philosophe

A partir de la métaphysique stoïcienne et de la métaphysique leibnizienne, nous avons essayé de montrer ce que pourrait être une logique deleuzienne de l'événement. Le concept d'événement dans la pensée Deleuze est forgé explicitement à partir de deux philosophies susmentionnées et nous croyons avoir montré la manière dont Deleuze s'en inspire pour créer sa propre logique de l'événement. Nous parlons ici de la logique en tant que moteur abstrait minimal qui rend la métaphysique deleuzienne possible. Sans présupposer cette logique toute la philosophie deleuzienne de la nature serait incompréhensible et purement métaphorique. C'est une logique de l'événement précisément pour cette raison que le concept d'événement est ici primordial : une prémisse et une conclusion. L'événement unique (*Eventum tantum*) est une prémisse métaphysique qui permet à Deleuze de fusionner le langage et le monde dans le concept du sens. Par contre, l'analyse du sens nous mène de retour à la conclusion : (ω) L'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum = εἶναι*).

Nous avons distingué 24 thèses de la logique de l'événement, que Deleuze articule explicitement ou qui résultent directement de ses considérations :

(α) Il y a du sens.

- (β) Le sens est une condition inconditionnée (l'opération du conditionnement).
- (γ) Le sens est matériel et idéal.
- (δ) Le non-sens est une donation du sens.
- (ε) Le sens ne se distingue pas de non-sens ; ils sont deux facettes de la même opération.
- (ζ) Le sens a deux figures : la synthèse disjonctive et régressive.
- (η) Le sens est un extra-être (*aliquid, τὸ τί*).
- (θ) Le sens n'existe pas, il subsiste.
- (ι) Le sens est neutre.
- (κ) Le sens est l'essence en elle-même (*esse essentiae*).
- (λ) Le sens est un *locus communis* du réel, possible et l'impossible.
- (μ) Le sens est l'événement.
- (ν) L'événement est l'attribut de choses et l'exprimable de la proposition.
- (ξ) L'événement est un incorporel logique (*τὸ λεκτόν*).
- (ο) L'événement s'exprime dans la proposition par un verbe.
- (π) Le sujet de la proposition est une variable qui ne désigne rien.
- (ρ) Tous les événements ont le sens identique.
- (σ) Les événements sont enchaînés d'une façon conjonctive.
- (τ) Le champ transcendantal est un *τόπος* de l'événement, une couche idéale (surface).
- (υ) Le sens est un effet produit par la structure idéale.
- (φ) L'événement est problématique.
- (χ) L'événement est virtuel.
- (ψ) L'être est univoque.
- (ω) L'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum = εἶναι*).

Les thèses sont données dans l'ordre de présentation et elles ne sont pas de la même importance. Nous essayons de les arranger suivant l'ordre de généralité et les liaisons d'implication qui les réunissent.

1. L'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum = εἶναι*).

1.1 L'être est univoque.

- 1.2 L'événement est un incorporel logique (τὸ λεκτόν).
- 1.2.1 L'événement est l'attribut de choses et l'exprimable de la proposition.
- 1.2.2 L'événement s'exprime dans la proposition par un verbe.
- 1.2.2.1 Le sujet de la proposition est une variable qui ne désigne rien.
- 1.2.3 Tous les événements ont le sens identique.
- 1.2.3.1 Les événements sont enchaînés d'une façon conjonctive.
- 1.2.3.1.1 Le sens-événement a deux figures : la synthèse disjonctive et régressive.
- 1.3 L'événement est problématique.
- 1.3.1 L'événement est virtuel.
- 1.4 Le sens est l'événement.

2. Il y a du sens.

- 2.1 Le sens est une condition inconditionnée (l'opération du conditionnement).
- 2.1.1 Le sens ne se distingue pas de non-sens ; ils sont deux facettes de la même opération.
- 2.1.1.1 Le non-sens est une donation du sens.
- 2.2 Le sens est neutre.
- 2.2.1 Le sens est un extra-être (*aliquid*, τὸ τί).
- 2.2.1.1 Le sens n'existe pas, il subsiste.
- 2.2.2 Le sens est l'essence en elle-même (*esse essentiae*).
- 2.2.3 Le sens est un *locus communis* du réel, possible et de l'impossible.
- 2.2.4 Le sens est matériel et idéal.
- 2.3 Le sens est un effet produit par la structure idéale.
- 2.3.1 Le champ transcendantal est un τόπος de l'événement, une couche idéale (surface).

Les deux thèses les plus générales 1 et 2 desquelles toutes les autres résultent ne sont pas seulement dépendantes, mais réversibles, pour ne pas dire identiques. Si le sens est l'événement (1.4), alors la facticité de sa subsistance équivaut à l'événement unique de l'être. Finalement « il y a du sens ou il y a un événement » est équivalent à *Eventum tantum*, parce que la donation du sens ou de l'événement particulier est univoque ; la donation, « il y a » = « est » mais non pas au sens existentiel mais essentiel : la neutralité du sens comme *esse essentiae* d'Avicenne (2.2.2). La facticité d'*Eventum tantum* n'est pas prouvable, c'est elle qui rend possibles les événements particuliers, les choses et les propositions. En même temps dans l'ordre de la démonstration, c'est à elle que l'on aboutit à la fin dans l'analyse du langage, en distinguant la dimension du sens parmi la désignation, la manifestation et la

signification. D'autres thèses, qui descendent en généralité, résultent de deux premières et construisent un échafaudage de la métaphysique deleuzienne. La question se pose si elles s'ensuivent nécessairement de la facticité d'*Eventum tantum*. Il semble que non, parce que, par définition, rien ne peut suivre nécessairement la facticité. Du même axiome part Heidegger (*das Seyn west als das Ereignis*), mais il va dans toute autre direction avec de différentes méthodes. Aussi Meillassoux tire-t-il des conséquences de la facticité absolue en aboutissant à la nécessité de la contingence et au Hyper-chaos spéculatif.¹⁸⁵ Les implications de la facticité semblent arbitraires : les séries convergentes et divergentes, *die Geschichte des Seyns* et un Hyper-chaos capricieux mais non-contradictoire.

Pour que la métaphysique deleuzienne de l'événement ait pu démarrer, il fallait adopter d'autres prémisses et c'était précisément la logique stoïcienne et la métaphysique leibnizienne. Ainsi *Eventum tantum* est devenu un lieu de communication des événements particuliers qui s'enchevêtrent pour créer des choses, les sujets et les objets. Il n'est pas possible de donner des lois de séries convergentes ou divergentes, parce qu'une loi réintroduirait une transcendance au plan immanent de l'être. C'est pourquoi l'image deleuzienne de la nature qui sort du cadre vide de la logique de l'événement reste arbitraire et très générale. Pourquoi privilégier l'anarchie couronnée, des distributions nomades, des divergences, les intensités, les drames d'idées, les créations, le virtuel etc. au lieu de la vieille image harmonique du monde enfermé dans les genres et les espèces, entre le possible et l'impossible, entre Dieu et l'homme, le ciel et la terre ? Il y a des raisons stratégiques propres à Deleuze, mais ils ont rien à voir avec sa thèse principale de *Logique du sens* : l'être arrive comme événement unique (*Eventum tantum*).

Son but est de créer la métaphysique ou l'ontologie du sens qui rend compte du caractère et du devenir de la réalité, libérée du bon sens et de toutes les idoles anthropologiques. En suivant Nietzsche, il veut penser alors la Nature pure *in statu nascendi aut fiendi* qui est même au-dessus des lois, parce que les lois sont toujours de provenance morale.¹⁸⁶ C'est une Nature de la différence et répétition : « La répétition est-elle surnaturelle, dans la mesure où elle est au-dessus des lois de la nature ? Ou bien est-elle la plus naturelle, volonté de la Nature en elle-même et se voulant elle-même comme Physis, parce que la nature est par elle-même supérieure à ses propres règnes et à ses propres lois ? »¹⁸⁷ Vouloir penser la nature au-delà de la pensée est une tâche paradoxale et ne doit pas aboutir au réalisme naïf des sciences. C'est

¹⁸⁵ Cf. Q. Meillassoux, *Après la finitude*.

¹⁸⁶ Cf. G. Deleuze, *Différence... op.cit.*, p.9.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.20

une tâche métaphysique par excellence qui est d'ailleurs pleinement approuvée par Deleuze. Au lieu de chercher comment dépasser la métaphysique, il faut plutôt réinventer une nouvelle qui serait capable de rendre compte du progrès des sciences empiriques. C'est une idée bergsonienne et le geste kantien. Le « méta- » dans la métaphysique est la procédure transcendantale qui, selon Deleuze, doit être radicalisée pour ne pas aboutir à la table des catégories approuvées *ad hoc* et aux formes de sensibilité héritées de Newton. Le sujet, les catégories, le temps et l'espace ne sont pas évidents, ils sont à être construits. Tout est à construire, mais à partir de quoi ? A partir du fond qui n'est rien à proprement parler. C'est une région où la pensée deleuzienne devient contre lui très dialectique. Le sans-fond et la fondation, le fond et les manières, le chaos et le crible, pure multiplicité chaotique et les séries, séries divergentes et les limites. Tout cela n'oscille-t-il pas autour du couple dialectique à dépasser : désordre absolu impensable (chaos) et l'ordre ? Bergson nous a averti qu'il n'y a pas du néant ni de désordre ; ce sont les faux termes dialectiques. Néanmoins, on n'arrive pas à penser autrement. Les séries tendant vers le limites et le pur devenir ne nous sauvent pas de la dialectique, ni l'empirisme transcendantal. Soit on reste empirique tout court et on induit à partir des faits les lois de la nature, soit on fait l'ontologie transcendantale qui cherche à décrire le processus du conditionnement de la réalité, mais on aboutit toujours aux termes dialectiques : l'être et le néant, le chaos et le cosmos, les multiplicités et les singularités. Tout comme Deleuze, les sciences cherchent aussi les conditions de la réalité et non pas de la possibilité des phénomènes, les conditions de leur genèse : ces sont les lois empiriques. L'empirisme transcendantal cherche une loi généralisé de la Nature, une forme de loi : le devenir. Le devenir n'est pas pourtant un changement chaotique, libéré de buts, mais une forme de changement : différence pure et répétition ou itération (et...et...et...). Si le monde devient par les divergences ou les convergences, par l'ordre apollinien ou par le chaos dionysiaque, reste indifférent au pur concept du devenir. Deleuze reste fidèle, d'une certaine façon, à *mathesis universalis* leibnizienne, il donne les conditions minima pour la réalité : les éléments (les singularités) et la variation (devenir). Deleuze peut-il dire quelque chose de plus sur l'événement du point de vue physique que ce qui est dit dans la constatation d'inspiration de Whitehead ?

Je dirais qu'un événement, c'est une conjonction de séries convergentes tendant chacune vers une limite, et dont chacune caractérise une vibration, c'est à dire une série infinie entrant dans des rapports de tout et de parties. Si je continue remonter : sous l'influence d'un quelque chose agissant comme crible, par rapport à une diversité disjonctive de départ. J'ai une excellente définition de l'évènement, je n'en demande pas plus. Si on me dit :

qu'est-ce qu'un évènement, je réponds ça. Et si on me dit ça ne veut rien dire, je réponds : d'accord, salut. Au revoir. Il n'y a pas à essayer de justifier.¹⁸⁸

C'est un dialectique non téléologique du chaos et du cosmos ; le devenir de l'ordre comme passage entre ces deux termes extrêmes : un chaosmos.

En conséquence, la métaphysique deleuzienne ne peut pas sortir du cadre tracé par Parménide et Héraclite : l'immanence, c'est finalement l'être ou le plan transcendantal ou le sens, tout ça est également vide ; non-être n'est pas, tout est voué à être, à vivre (l'immanence : une vie). Parménide, c'est l'aveu onto-logique d'univocité, mais il tire les mauvaises conséquences sur l'immutabilité de l'être, qui aboutit au ciel des Idées, aux entéléchies, à Dieu, à moi, à la prédictibilité, au temps linéaire du salut ou circulaire de la perfection universelle. Héraclite permet d'épurer la Physis, de redonner du tragique à l'immanence de l'être, d'insuffler le devenir aux formes inchangeables, de retrouver le hasard au-dessous de chaque loi, de poser les questions sans réponses, les moments d'indécision qui tracent la vraie temporalité dramatique ; de nous libérer de nous-mêmes pour retrouver la béatitude de « la vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur évènement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive, 'Homo tantum' »¹⁸⁹ : « un unique Evénement qui n'est que lui-même à nouveau, ou l'universelle liberté. »¹⁹⁰

¹⁸⁸ Les cours de Gilles Deleuze sur Leibniz à l'université de Vincennes, 17.03.1987, « Crible et infini ».

¹⁸⁹ G. Deleuze, « L'immanence: une vie », in *Deux régimes de fous*, p.361.

¹⁹⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, p.209.

Bibliographie

1. Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris 1969.
2. Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, 1993.
3. Deleuze, Gilles, *Deux régimes de fous*, Editions de Minuit, Paris 2003.
4. Deleuze, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1980.
5. Deleuze, Gilles, *Le bergsonisme*, Quadrige/PUF, Paris 2004.
6. Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Editions de Minuit, Paris 1988.
7. Deleuze, Gilles, *L'île déserte*, Editions de Minuit, Paris 2002.
8. Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1983.
9. Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, Editions de Minuit, Paris 1990.
10. Deleuze, Gilles, Guattari Félix, *Anti-Œdipe*, Editions de Minuit, Paris 1973.
11. Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mille Plateaux*, Editions de Minuit, Paris 1980.
12. Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Editions de Minuit, Paris 2005.
13. Agamben, Giorgio, "Absolute Immanence" (p.151-169), in Khalfa Jean (ed.), *Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum.
14. Arystoteles, *Metafizyka*, trad. Kazimirz Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
15. Badiou, Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Pluriel, 2010.
16. Beistegui, Miguel, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, 2004.
17. Beaulieu, Alain (éd.), *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, Paris 2005.

18. Benoist, Jocelyn, Laugier, Sandra (éds.) *Husserl et Wittgenstein. De la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 2004.
19. Boulnois, Olivier, « La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique », in *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris 2011.
20. Bowden, Sean, « Deleuze et les Stoïciens : une logique de l'événement », in *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Volume 15, nr.1, Spring 2005.
21. Bréhier, Emile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris 1989.
22. Bréhier, Emile, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, PUF/ Gordon & Breach, Paris/Londres/New York 1971.
23. Brunschwig, Jacques, *Etudes sur les philosophie hellénistiques*, PUF, Paris 1995.
24. Brunschwig, Jacques, « The Stoic theory of supreme genus and Platonic ontology », in *Papers in Hellenistic Philosophy*, trad. J. Lloyd, Cambridge University Press, 1994.
25. Brunschwig, Jacques, « Stoic Metaphysics », in B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge University Press.
26. Bryant, Levi R., *Difference and givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2008.
27. Chauviré, Christiane, *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, PUF, Paris 2009.
28. Heidegger Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
29. Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Gallimard, Paris 2008.
30. Jolley, Nicholas, *Leibniz*, Routledge, 2006.
31. Kirby, Jeremy, *Aristotle's Metaphysics. Form, Matter and Identity*, Continuum, London-New York 2008.
32. Kneale, William and Martha, *The Development of Logic*, Oxford University Press, London 1971.
33. Laerke, Mogens, « Gilles Deleuze and the System of Nature and Philosophy ».
34. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique ; suivi de Monadologie et autres texts*, Gallimard, Paris 2010.
35. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique ; et Correspondance avec Arnauld*, Vrin , Paris 1970.

36. Long, A.A., Sedley, D.N., *Les philosophes hellénistiques*, tome II, *Les Stoiciens*, trad. J. Brunschwig, P. Pellegrin, Flammarion, Paris 2001.
37. Meillassoux Quentin, *Après finitude*,
38. Meillassoux Quentin, « Soustraction et Contraction », in *Philosophie*, nr. 96, Editions de Minuit, 2008.
39. Montebello, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, Paris 2008.
40. Nef, Frédéric, *Leibniz et le langage*, PUF, Paris 2000.
41. Romano, Claude, *L'événement et le monde*, PUF, Epiméthée, 1998.
42. Romano, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.
43. Russell, Matheson, *Husserl (A Guide for the Perplexed)*, Continuum, London-New York 2006.
44. Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1966.
45. Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, Paris 2009.
46. Sellars, John, *Stoicism*, Acumen, 2010.
47. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung*, Routledge and Kegan Paul, Humanity Press, London-New York, 1963.
48. Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, PUF 1996.