

Igor Krtolica

## Science et philosophie chez Gilles Deleuze

**Résumé** *Deleuze n'attendra pas la fin de son œuvre pour formuler une théorie du rapport de la philosophie et de la science. Les premières formulations de ce problème apparaissent dès les années 1950-1960, dans les études sur Bergson et Nietzsche, puis dans Différence et répétition et Logique du sens. Il est vrai que cette question sera reprise en détail en 1991, dans Qu'est-ce que la philosophie ? Mais du début à la fin de l'œuvre, l'idée directrice ne changera pas. Cette idée nous paraît comporter trois aspects principaux : 1° dans une polémique contre l'héritage épistémologique néokantien, elle consiste d'abord à refuser la définition critique de la philosophie comme « réflexion sur la connaissance scientifique », et à lui substituer une conception inspirée de l'ontologie expressionniste de Bergson, qui répartit la science et la philosophie sur les deux moitiés de l'être ; 2° dans un effort pour réhabiliter le concept de dialectique, elle consiste ensuite à faire de la dialectique des Idées la sphère commune à la science et à la philosophie ; 3° enfin, dans le but de spécifier chaque forme de pensée, elle consiste à déterminer la manière dont chacune exprime ses Idées ou ses problèmes dans des signes propres. Ces trois aspects nous semblent définir le cadre le plus général de la conception deleuzienne du rapport de la science et de la philosophie. Nous les examinons ici successivement, en tenant compte exclusivement de la première période de l'œuvre de Deleuze, c'est-à-dire des ouvrages pré-guattariens.*

949

**Mots-clés** : Deleuze, philosophie, science, dialectique, Idée, problème

Deleuze n'attendra pas la fin de son œuvre pour formuler une théorie du rapport de la philosophie et de la science. Les premières formulations de ce problème apparaissent dès les années 1950-1960, dans les études sur Bergson et Nietzsche, puis dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Il est vrai que cette question sera reprise en détail en 1991, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Mais du début à la fin de l'œuvre, l'idée directrice ne changera pas. Cette idée nous paraît comporter trois aspects principaux : 1° dans une polémique contre l'héritage épistémologique néokantien, elle consiste d'abord à refuser la définition critique de la philosophie comme « réflexion sur la connaissance scientifique », pour lui substituer une conception inspirée de l'ontologie expressionniste de Bergson, qui répartit la science et la philosophie sur chacune des deux moitiés de l'absolu ou de l'être ; 2° dans un effort pour réhabiliter le concept de dialectique, elle consiste ensuite à faire de la dialectique des Idées ou des problèmes la sphère commune à la science et à la philosophie, l'élément autonome dans lequel elles puisent toutes les deux ; 3° enfin, dans le but

de spécifier chaque forme de pensée, elle consiste à déterminer la manière dont chacune exprime ses Idées ou ses problèmes dans des signes propres, les théories scientifiques d'un côté et les concepts philosophiques de l'autre. Ces trois aspects nous semblent définir le cadre le plus général de la conception deleuzienne du rapport de la science et de la philosophie. Nous les examinerons ici successivement, en nous attachant exclusivement à la première période de l'œuvre de Deleuze, c'est-à-dire aux ouvrages pré-guattariens.

## **1/ Le dualisme expressionniste, ou les deux tendances de l'être**

### *a/ le rejet de la définition néokantienne de la philosophie*

950

La conception deleuzienne du rapport science-philosophie consiste d'abord, négativement, à refuser la définition critique de la philosophie, c'est-à-dire l'idée selon laquelle la philosophie serait une réflexion sur la connaissance scientifique. Témoignage de la puissance de l'héritage épistémologique kantien en Allemagne et en France (néokantisme, Cercle de Vienne, épistémologie française), cette définition soumet en effet la philosophie et la science à une alternative fâcheuse : si la philosophie est réflexion sur la connaissance scientifique, ou bien la philosophie passe au service des sciences qui ont seules le pouvoir de connaître objectivement quelque chose, ou bien elle prétend régner sur elles du fait qu'elle en est la conscience éveillée. Alors, suivant la tendance adoptée, on insistera tantôt sur les limites de la philosophie, qui ne peut accéder aux choses en soi et doit se contenter de réfléchir les conditions de nos connaissances objectives, tantôt à l'inverse sur le privilège que possède la connaissance philosophique, celui de fouler le domaine transcendantal qui se refuse à la science. Mais dans les deux cas, qu'elle soit servante ou bien reine, la philosophie reste définie par la réflexion. Or, aux yeux de Deleuze, cette définition soulève au moins deux difficultés : d'une part, si la philosophie était ainsi définie, il faudrait nécessairement que la capacité de réflexion soit en même temps retirée à la science, idée absurde qui témoigne d'un certain mépris pour la pensée scientifique ; et d'autre part, sous couvert d'accorder un grand privilège à la philosophie, une telle définition lui ôte en réalité l'originalité de son rapport aux choses et de sa création propre. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari affirmeront ainsi : « Elle n'est pas réflexion, parce que personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit : on croit donner beaucoup à la philosophie en en faisant l'art de la réflexion,

mais on lui retire tout, car les mathématiciens comme tels n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique ; dire qu'ils deviennent alors philosophes est une mauvaise plaisanterie, tant leur réflexion appartient à leur création respective » (Deleuze et Guattari 1991 : 11).

Ces deux idées – que la réflexion n'est pas réservée à la philosophie et que la philosophie possède une relation originale aux choses – Deleuze les avait déjà formulées dans les années 1950, à propos de Bergson. On sait que le refus de la définition épistémologique de la philosophie animait déjà la réaction de Heidegger au néokantisme marbourgeois. Au colloque de Davos en 1929, Heidegger prétendait en effet substituer une interprétation ontologique de Kant à la lecture épistémologique qu'en proposait Cassirer<sup>1</sup>. Si rien n'indique que Deleuze ait connu la lettre de ce texte, il est évident qu'il n'en ignorait pas l'esprit. Car cette interprétation, Heidegger l'avait développée dans son *Kantbuch*. Deleuze partageait certainement avec Heidegger l'effort de réorientation de la philosophie en direction de la métaphysique ou de l'ontologie. Pourtant, comment expliquer que ce soit Bergson plutôt que Heidegger qui anime sa réaction contre la conception néokantienne de la philosophie ? C'est premièrement que, chez Bergson, la question ne porte pas sur le primat de la science ou de la philosophie quant à la connaissance et à la pensée, mais d'abord sur leurs relations respectives aux choses (dont le problème de la connaissance et de la pensée ne fait que découler). Or, pour Deleuze, la philosophie a bien une relation originale aux choses, une relation directe et non réflexive, qui implique l'intuition ou la pensée pure ; en découle son mode de connaissance spécifique, qui est une connaissance conceptuelle des choses dans leur singularité, visant l'identité du concept et de l'individu. En 1956, dans une présentation de Bergson destinée à l'encyclopédie sur *Les philosophes célèbres*, Deleuze écrit ainsi : « La philosophie n'a jamais répondu que de deux manières à une telle question, sans doute parce qu'il n'y a que deux réponses possibles : une fois dit que la science nous donne une connaissance des choses, qu'elle est donc dans un certain rapport avec elles, la philosophie peut renoncer à rivaliser avec la science, elle peut lui laisser les choses, et se présenter seulement d'une manière critique comme une réflexion sur cette connaissance que nous en avons. Ou bien, au contraire, la philosophie prétend instaurer, ou plutôt restaurer, une autre relation avec les choses, donc une autre

1 Cf. Cassirer 1972 : 28-29. Sur la mise en œuvre de ce programme, cf. Heidegger 1953 et 1958. Voir encore Beaufret : 1974 : 26-49.

952

connaissance, connaissance et relation que la science précisément nous cachait, dont elle nous privait, parce qu'elle nous permettait seulement de conclure et d'inférer sans jamais nous présenter, nous donner la chose en elle-même. C'est dans cette deuxième voie que Bergson s'engage en répudiant les philosophies critiques » (Deleuze 2002 : 29-30). C'est deuxièmement que la solution bergsonienne permet d'éviter un danger que Deleuze ne semble pas vouloir courir avec Heidegger : l'instauration d'un privilège de la pensée philosophique sur la connaissance scientifique, d'un primat de la philosophie sur la science. La voie bergsonienne qu'emprunte Deleuze se présente comme dualiste et métaphysique : dualiste, parce qu'elle répartit la science et la philosophie sur deux plans réellement distincts, auxquels correspondent deux types de connaissance, directe et indirecte ; métaphysique, parce que la philosophie y est conçue comme une connaissance de l'être des choses, indépendamment de leur existence phénoménale actuelle. Cette voie définit l'ontologie expressionniste qui traverse toute l'œuvre de Deleuze. Mais comment cet expressionnisme définit-il la spécificité de la philosophie et de la science d'une part et évacue-t-il a priori tout primat de l'une sur l'autre ?

#### b/ une voie expressionniste, dualiste et métaphysique

Quant au rapport science-philosophie, Deleuze ne cache pas son penchant pour une voie dualiste et métaphysique. Un tel penchant se manifeste dans l'intérêt qu'il prête tant à la dialectique métamathématique de Platon qu'au passage de la science à la métaphysique chez Descartes. Son intérêt pour Platon a déjà fait l'objet de nombreux commentaires. En revanche, son intérêt pour Descartes (et non pas seulement pour la critique qu'en firent Spinoza et Leibniz) reste plus méconnu. Nous possédons pourtant une recension que Deleuze fit des travaux sur Descartes de Ferdinand Alquié (lequel fut son professeur à la fin des années 1940, puis devint le directeur de sa thèse complémentaire sur *Spinoza et le problème de l'expression* parue en 1968). Or cette recension, contemporaine des articles sur Bergson, s'avère riche d'enseignements. Deleuze y souligne en effet la différence entre la représentation scientifique de la Nature et la présentation philosophique de l'Être : tandis que les idées qui portent sur la Nature, comme le triangle ou l'étendue, « sont des représentations par rapport auxquelles la pensée reste première », les idées métaphysiques, celles de l'âme ou de Dieu, sont au contraire « de véritables présences, qui témoignent de l'Être comme d'un autre ordre dans lequel la pensée est seconde ». Et dans toute sa recension, Deleuze ne cesse d'insister sur le dualisme cartésien qui sépare la Nature, déterminée

comme système spatial, actuel et mécanique, de l'Être, conçu comme fondement métaphysique : « Si la Nature n'est pas être, l'Être n'est pas nature, n'est pas scientifiquement compris, mais doit être philosophiquement conçu, comme distinct de tout objet, de toute essence, de tout mécanisme objectif. C'est ainsi que Descartes est amené à l'idée d'un fondement métaphysique, fondement de la science, mais à condition de sortir de la science ». Et Deleuze de conclure sa recension en affirmant que les commentaires d'Alquié montrent « une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique » (Deleuze 1956 : 473-475)<sup>2</sup>. On objectera : si la différence entre la philosophie et la science se fonde sur la différence de plans entre l'Être et la Nature, entre l'ordre de la présence métaphysique et l'ordre dérivé de la représentation, en quoi la voie bergsonienne empruntée par Deleuze, également dualiste et métaphysique, diffère-t-elle de celle Descartes ? Ne pourrait-on pas dire que, toutes choses égales par ailleurs, une telle solution réactive le primat platonicien de la connaissance apodictique de la philosophie sur la connaissance simplement hypothétique de la science ? Ne faut-il pas dire alors que la voie suivie par Deleuze ne prétend révoquer la définition réflexive de la philosophie que pour mieux restaurer la supériorité platonico-cartésienne de la pensée métaphysique de l'Être sur la représentation scientifique de la Nature ?

953

Qu'en est-il chez Deleuze ? Il est frappant de constater que celui-ci ne prétend jamais que la philosophie soit supérieure à la science, ni dans ses études sur Bergson, ni dans ses autres commentaires, ni dans aucun de ses autres livres. Ne pourrait-on pas suspecter cependant que, si cette supériorité n'est nulle part affirmée, elle semble partout suggérée ? Il y aurait à ce titre une réelle ambiguïté des textes deleuziens, que même *Différence et répétition* ne dissipe pas. Nous devons pourtant prendre au sérieux le silence de Deleuze sur ce point, puisque l'on pourrait tout aussi bien dire que, si l'idée d'une supériorité de la philosophie sur la science semble suggérée par les textes, elle brille surtout par son absence. Il y a à cela une raison précise, qui tient à la compréhension que Deleuze se fait du dualisme en général, et de la thèse bergsonienne en particulier : il n'y a pas chez Deleuze de dualisme substantiel comme chez Descartes, mais un dualisme des moitiés d'une seule substance absolue comme chez Spinoza. *Le dualisme est expressionniste ou il n'est pas*. Qu'est-ce à dire ? Qu'il ne peut pas y avoir de hiérarchie entre la philosophie et la science, car leur dualité renvoie aux deux moitiés de l'absolu, au double mouvement de

2 Cf. Deleuze 1956 : 473-475.

l'expression : le mouvement d'explication dans la matière (Nature) et le mouvement de complication dans l'esprit (Pensée). La science et la philosophie parcourent chacune une moitié de l'absolu dans l'être univoque ; elles pensent la même chose, la même réalité, mais sous deux faces distinctes. Autrement dit, il n'y a pas plus de hiérarchie entre la philosophie et la science qu'entre les deux moitiés de l'absolu. Que Deleuze ait ainsi compris la thèse bergsonienne nous est confirmé par la formule lapidaire qu'il en propose dans un cours de 1960 sur *L'Évolution créatrice* : « La Science : métaphysique de la Matière. La Métaphysique : science de la Durée. La difficulté, c'est que c'est la même chose qui se détend et se contracte. [...] La Science cède la place à la Métaphysique et vice-versa » (Deleuze 1960 : 178)<sup>3</sup>. Cette ontologie à la fois moniste et dualiste qui règle le rapport entre science et philosophie nous explique pourquoi Deleuze, entre Heidegger et Bergson, ne pouvait choisir le premier. Chez lui, la science et la philosophie diffèrent en nature, mais elles ne peuvent pas plus s'opposer que les deux moitiés de l'absolu. Sous des formes variées, c'est cette idée que Deleuze défend dans ses études sur Bergson, Nietzsche et Spinoza.

*c/ le rapport entre science et philosophie  
dans les études de Deleuze*

Dans les deux études de 1956 sur Bergson, il est de première importance d'observer que le fait que la chose même ne soit pas immédiatement donnée, mais soit comme dissimulée dans la représentation, constitue une pente naturelle de l'être avant d'être un défaut de la représentation. Deleuze décèle en effet chez Bergson une forme d'oubli de l'être fondée dans l'être même. Et peut-être, lorsqu'il distingue deux tendances dans l'être, Bergson va-t-il déjà plus loin que Heidegger. Car la tendance naturelle de la durée à s'actualiser dans la matière justifie l'affinité de la science avec l'intelligence spatialisante à laquelle elle donne une objectivité propre. Pour une part, il n'est donc pas vrai que la science et l'intelligence nous séparerait des choses, puisqu'elles en saisissent un aspect réel, celui par lequel la durée s'extériorise dans la matière. Mais pour une autre part, parce que la réalité actuelle est engendrée à partir du virtuel, il est également vrai que la science nous cache quelque chose d'essentiel. Et les deux aspects se tiennent, comme les deux moitiés de l'être. Telle est l'idée clairement défendue en 1956 : « Nous sommes séparés des choses, la donnée immédiate n'est donc pas immédiatement donnée ;

3 Deleuze 1960 : 178.

mais nous ne pouvons pas être séparés par un simple accident, par une médiation qui viendrait de nous, qui ne concernerait que nous : il faut que, dans les choses mêmes soit fondé le mouvement qui les dénature, il faut que les choses commencent à se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu'un oubli soit fondé dans l'être. La matière est justement dans l'être ce qui prépare et accompagne l'espace, l'intelligence et la science. [...] C'est par là aussi [que Bergson] ne refuse aucun droit à la connaissance scientifique, nous disant qu'elle ne nous sépare pas simplement des choses et de leur vraie nature, mais qu'elle saisit au moins l'une des deux moitiés de l'être, l'un des deux côtés de l'absolu, l'un des deux mouvements de la nature, celui où la nature se détend et se met à l'extérieur de soi » (Deleuze 2002 : 30). Nous voyons mieux ce que la compréhension du rapport de la philosophie à la science doit au dualisme cartésien, mais aussi en quoi la méprise serait complète si l'on oubliait la nature du dualisme prôné par Deleuze : il ne s'agit pas d'un dualisme substantiel qui scinde la réalité en deux régions ontologiques, mais d'un dualisme de puissances qui exprime les deux côtés de l'absolu ou de l'être univoque.

955

L'importance de ce dualisme de tendances est attesté, à l'autre bout de la chaîne, dans les commentaires sur Spinoza publiés en 1968 et 1970 : quoiqu'il ne soit pas analysé pour lui-même, le rapport entre philosophie et sciences y repose sur un dualisme de plans ontologiques. Pour Deleuze, l'être ne se scinde pas chez Spinoza en deux substances, mais en deux mouvements expressifs immanents. Cette compréhension expressive du dualisme n'apparaît nulle part mieux que dans les pages sur le parallélisme, où Deleuze distingue un parallélisme dit « ontologique » et un parallélisme dit « épistémologique ». On ne comprendrait pas ces pages, c'est-à-dire la fonction des chapitres VI et VII de *Spinoza et le problème de l'expression* et les méandres de leur argumentation (dont les thèses principales seront reprises et résumées dans *Spinoza. Philosophie pratique*), sans voir quelle est l'ambition de Deleuze. Cette ambition nous semble être double : il s'agit d'une part de requalifier l'égalité de l'infinité des attributs de la substance (parallélisme ontologique entre l'étendue, la pensée, etc.) en une égalité entre les deux puissances de l'absolu (parallélisme épistémologique entre la puissance d'agir et d'exister et la puissance de penser et de connaître) ; il s'agit d'autre part de montrer comment ce second parallélisme fonde le « singulier privilège » de l'attribut pensée sur les autres, qui est à lui seul égal à toute la puissance de penser et de connaître de Dieu, c'est-à-dire qui est à la puissance de connaître et de penser ce que tous les attributs (y compris la pensée) sont ensemble à la puissance d'agir et d'exister (Deleuze 1968b : 100, 107).

Deleuze montre ainsi que, chez Spinoza, si la puissance formelle d'exister est conditionnée par tous les attributs, la puissance objective de penser est conditionnée par le seul attribut pensée. C'est d'ailleurs en ces pages décisives que Deleuze ose l'unique rapprochement de tout l'ouvrage entre Spinoza et Bergson<sup>4</sup>.

956

Depuis les premières études sur Bergson jusqu'à la fin des années 1960, ni l'ontologie expressionniste ni l'orientation générale de Deleuze n'ont varié sur ce thème. Ceci nous est confirmé par les thèses défendues dans *Nietzsche et la philosophie* en 1962, étude parue dans l'intervalle. Aux yeux de Deleuze, l'aspect mythologique de l'éternel retour, le manque de compétence scientifique de Nietzsche et son peu de goût pour la science furent peut-être autant de facteurs qui laissèrent dans l'ombre le véritable sens de sa critique de la science, critique qui porterait sur la « tendance » propre à la pensée scientifique<sup>5</sup>. Pour Nietzsche, là où la philosophie cherche partout les différences de quantité, la science s'efforce partout de les égaliser, de les conduire à l'indifférencié : à l'identité logique, à l'égalité mathématique, à l'équilibre physique. « Il est vrai que Nietzsche a peu de compétence et peu de goût pour la science. Mais ce qui le sépare de la science est une tendance, une manière de penser. À tort ou à raison,

4 Cf. Deleuze 1968b : 103-104 : « Le Dieu de Spinoza est un Dieu qui est et qui produit tout, comme l'Un-Tout des platoniciens ; mais aussi un Dieu qui se pense et qui pense tout, comme le Premier moteur d'Aristote. D'une part, nous devons attribuer à Dieu une puissance d'exister et d'agir identique à son essence formelle ou correspondant à sa nature. Mais d'autre part nous devons également lui attribuer une puissance de penser, identique à son essence objective ou correspondant à son idée. Or ce principe d'égalité des puissances mérite un examen minutieux, parce que nous risquons de le confondre avec un autre principe d'égalité, qui concerne seulement les attributs. Pourtant, *la distinction des puissances et des attributs a une importance essentielle dans le spinozisme*. Dieu, c'est-à-dire l'absolument infini, possède deux puissances égales : puissance d'exister et d'agir, puissance de penser et de connaître. Si l'on peut se servir d'une formule bergsonienne, l'absolu a deux "côtés", deux moitiés. Si l'absolu possède ainsi deux puissances, c'est en soi et par soi, les enveloppant dans son unité radicale. Il n'en est pas de même des attributs : l'absolu possède une infinité d'attributs. Nous n'en connaissons que deux, l'étendue et la pensée, mais parce que notre connaissance est limitée, parce que nous sommes constitués par un mode d'étendue et un mode de la pensée. La détermination des deux puissances, au contraire, n'est nullement relative aux limites de notre connaissance, pas plus qu'elle ne dépend de l'état de notre constitution. [...] Les deux puissances n'ont donc rien de relatif : ce sont les moitiés de l'absolu, les dimensions de l'absolu, les puissances de l'absolu ». – Ces thèses sont résumées dans Deleuze 1970 : 92-98.

5 Ce jugement somme toute brutal sur l'incompétence et le manque de goût scientifique de Nietzsche, peut-être plus inspiré par l'image de Nietzsche que par la réalité des faits, est tempéré dans la courte biographie que Deleuze lui consacre en 1965. Il y rappelle en effet que, dans les années 1870, « Nietzsche s'intéresse de plus en plus aux sciences positives, à la physique, à la biologie, à la médecine » et que c'est en partie « le goût des sciences naturelles » qui le rapproche de Paul Rée (Deleuze : 1965 : 7-8). – Sur ce point, on consultera entre autres Abel 1984, Müller-Lauter 1998, Stiegler 2001.



Nietzsche croit que la science, dans son maniement de la quantité, tend toujours à égaliser les quantités, à compenser les inégalités. Nietzsche, critique de la science, n'invoque jamais les droits de la qualité contre la quantité ; il invoque les droits de la différence de quantité contre l'égalité, les droits de l'inégalité contre l'égalisation des quantités. [...] C'est pourquoi toute sa critique se joue sur trois plans : contre l'identité logique, contre l'égalité mathématique, contre l'équilibre physique. *Contre les trois formes de l'indifférencié* » (Deleuze 1962 : 51). La discrète réserve que Deleuze formule à l'égard de la critique nietzschéenne (« à tort ou à raison, Nietzsche croit... ») s'explique aisément : c'est qu'il est partiellement faux de dire que les sciences annulent la différence de quantité, puisqu'elles en vivent au contraire : en témoignent les ressources que furent les paradoxes logiques, l'origine ordinale du nombre en mathématique, la différence de potentiel en physique ; il est vrai, en revanche, que leur point de vue ne leur permet pas de saisir cette différence *en tant que telle*, mais seulement d'accompagner son mouvement d'annulation : dans la grammaire logique de l'identité, dans l'extension cardinale du nombre ordinal, dans l'annulation entropique des différences intensives (seconde loi de la thermodynamique). Au total, si Nietzsche avait donc raison de considérer qu'il y a un nihilisme de la science, c'est qu'elle tend par nature à aborder la réalité du petit côté, depuis les états de choses actuels où surgit l'illusion de l'identique et du négatif (Deleuze 1968a : 299 sq.).

957

C'est une orientation philosophique semblable qui prévaut encore dans le chapitre IV du *Bergsonisme*, en 1966, quoique sous une autre forme : Deleuze n'y invoque plus *L'Évolution créatrice* mais *Durée et simultanéité*. On risquerait de mal comprendre l'importance que Deleuze prête à l'un des ouvrages les plus négligés de Bergson si l'on méconnaissait l'enjeu qu'il y perçoit. Deleuze estime que Bergson y exhibe la différence entre la philosophie et la science autour du problème du temps : ainsi lorsque Bergson montre que, même sous la forme inédite que lui donne Einstein dans la théorie de la relativité, la science ne peut éviter de spatialiser le temps, là où la philosophie le pense en termes de durée pure. Et plus particulièrement, Deleuze estime que cette différence de conception s'établit autour du concept de multiplicité, que Bergson et Einstein empruntent à Riemann, mais dont l'un fait un usage philosophique et l'autre un usage scientifique. Cette convergence paradoxale, c'est-à-dire aussi bien cette divergence autour d'une même notion, est peut-être l'enseignement majeur que Deleuze tire de Bergson dans les années 1960, et qui débouchera sur la théorie des multiplicités de *Différence et répétition*. On comprend que Deleuze balaye d'un revers de main l'idée que Bergson

aurait finalement renoncé à rééditer son ouvrage pour cause de repentirs théoriques ; pour lui, Bergson n'a jamais renié la divergence essentielle de la philosophie et de la science sur le temps, il a seulement renoncé à la défendre publiquement. Selon Deleuze, ce que Bergson affirme dans *Durée et simultanéité* c'est que la pluralité des temps manipulée par la théorie de la relativité restreinte, loin de nier l'unité du temps réel, la présuppose au contraire. Cette unité n'est cependant plus celle d'un temps absolu et homogène, à la manière de l'immense présent divin du rationalisme classique, ultime avatar du temps spatialisé de la science. Ce n'est donc pas une simultanéité élevée à l'infini par la philosophie qui correspond à la simultanéité de l'instant  $t$  mesurée par la science classique. Si la conception bergsonienne du temps est une conception métaphysique qui correspond à la découverte d'une nouvelle physique par Einstein, c'est qu'elle désigne l'unité de coexistence d'une pluralité de durées irréductibles, le temps un qui rassemble toutes les multiplicités dans leur hétérogénéité même. Or, pour Deleuze, cette multiplicité paradoxale, cette unité ou cette univocité ontologique de l'hétérogène comme tel, Bergson montre que seule la philosophie peut le penser. Car quoique la relativité eût introduit une nouvelle façon de spatialiser le temps dans un mixte impur, puisque le temps n'est plus une variable indépendante au sein des blocs d'espace-temps, il était nécessaire que la science, en vertu de sa tendance propre, ne sache expliciter ce présupposé. C'est cette impuissance, pourtant, qui la conduit à confondre une multiplicité virtuelle, où les multiplicités hétérogènes coexistent comme telles, avec une multiplicité actuelle, où une telle coexistence est impossible<sup>6</sup>.

#### d/ y a-t-il un privilège de la philosophie sur la science ?

Au total, Deleuze établit dans ses commentaires un dualisme ontologique de tendances qui exprime les différentes figures de l'être, les différents niveaux de la différence (l'être, l'Idée, le phénomène ; l'ontologique, le transcendantal, l'empirique ; la différence interne, les différences de nature, les

6 Cf. Deleuze 1966 : 86–88 : « Ce que Bergson reproche à Einstein d'un bout à l'autre de *Durée et simultanéité*, c'est d'avoir confondu le virtuel et l'actuel (l'introduction du facteur symbolique, c'est-à-dire d'une fiction, exprime cette confusion). C'est donc d'avoir confondu les deux types de multiplicité, virtuelle et actuelle. [...] Ce qu'il dénonce depuis le début, c'est toute *combinaison* d'espace et de temps dans un mixte mal analysé, où l'espace est considéré comme tout fait, et le temps, dès lors comme une quatrième dimension de l'espace. Et sans doute, cette spatialisation du temps est inséparable de la science. Mais le propre de la relativité est d'avoir poussé cette spatialisation, d'avoir soudé le mixte d'une manière tout à fait nouvelle. [...] Bref, la Relativité a formé un mélange particulièrement lié, mais qui tombe sous la critique bergsonienne du "mixte" en général ». – Pour un aperçu général des analyses bergsoniennes, cf. During 2009.

différences empiriques ; la forme du temps, le virtuel, l'actuel ; la question, le problème, la solution). Disons d'un mot : c'est au niveau « intermédiaire » des Idées que se joue le partage entre les deux tendances. Tandis que la science rapporte l'Idée à ses actualisations empiriques (complexe problème-solution), parcourant en deux sens le mouvement d'explication de la différence (Nature), l'art et la philosophie rapporte l'Idée à son origine ontologique, suivant le mouvement de complication de l'être vers la différence interne (complexe question-problème) (Pensée). C'est donc la dialectique des Idées-problèmes qui forme l'instance où communiquent et se disjoignent la science et la philosophie. Il y a en effet une différence d'orientation dans l'être univoque : la science va de l'Idée au phénomène qui l'actualise (et retour), là où la philosophie va de l'Idée à l'être dont elle sort. Il nous faut donc mener maintenant l'examen de la dialectique des Idées, qui peut être prolongée soit vers la réalité empirique qui l'incarne soit vers la racine ontologique dont elle dérive.

959

On demandera, au préalable, ce qu'il en est à ce stade d'une éventuelle hiérarchie entre science et philosophie. Car il semblerait que nous ne puissions nous défaire d'une certaine gêne face à l'ambiguïté des textes que nous avons cités. Tout se passe en effet comme si l'on pouvait en proposer deux lectures incompatibles, mais également valides : l'une qui verrait Deleuze rejeter toute supériorité de la philosophie sur la science, conformément à la lettre des textes ; l'autre qui le verrait introduire une nouvelle forme de hiérarchie, conformément à leur esprit. Il nous faut considérer les silences de Deleuze avec précaution : car il n'est pas moins possible d'y voir l'indice d'une théorie encore incomplète que le symptôme d'une supériorité inavouée. La meilleure manière de dissiper l'ambiguïté des textes, nous semble-t-il, consiste à souligner que le problème n'est pas pour Deleuze celui de la supériorité ou de l'égalité de la philosophie sur la science, mais d'abord et surtout la distinction de leurs domaines respectifs. C'est pourquoi les reproches adressés à la science trouvent toujours leur réciproque dans le champ philosophique : ainsi, il est vrai que la science émet une prétention illégitime lorsqu'elle prétend régner sur l'ensemble de la réalité, du fait qu'elle méconnaît la différence entre les deux moitiés de l'absolu et réduit le virtuel à l'actuel ; mais il n'est pas moins vrai, réciproquement, que la philosophie est dénaturée lorsqu'elle est soumise aux exigences de la connaissance scientifique et de la représentation, comme le fait la logique lorsqu'elle introduit en philosophie des exigences d'un autre ordre (Deleuze 1968a : 198–213 ; Deleuze 1969 ; Deleuze et Guattari 1991). En tout ceci, la philosophie ne jouit d'aucun privilège sur la science, mais chacune possède une spécificité qu'il s'agit de concevoir et de pratiquer adéquatement.

## 2/ La dialectique des problèmes

### *a/ l'attachement au concept de dialectique*

L'attachement de Deleuze au concept de dialectique s'explique par le concours de trois courants de pensée : un courant rationaliste, qui relie Platon à Hegel et fait de la dialectique le régime de pensée approprié au domaine des Idées ; un courant empiriste, qui est issu des travaux de Jean Wahl et suggère la possibilité d'une dialectique non hégélienne ; un courant épistémologique, qui anime une partie de la philosophie française du XXe siècle, laquelle fait un usage extensif du concept de dialectique à l'intersection de la philosophie et des sciences.

960

Malgré leurs profondes divergences doctrinales, Platon, Kant et Hegel eurent en commun de voir dans la dialectique la manière dont la pensée parcourt le domaine des Idées. Si l'Idée est l'objet de la pensée philosophique, la dialectique est son régime. Sur ce point, Deleuze ne fait pas exception. Il est vrai que, si l'on considère les ouvrages postérieurs à *Logique du sens*, le terme de dialectique sera tout simplement banni du vocabulaire. Guattari confirmera plus tard que Deleuze répugnera à l'employer dans les années 1970<sup>7</sup>. Ce n'est pourtant pas encore le cas dans les années 1960. Objectera-t-on que, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze ne fait référence à la dialectique que de manière polémique ? Il est vrai en effet que tout l'ouvrage montre l'incompatibilité profonde de la pensée différentielle et affirmative de Nietzsche avec les différents avatars d'une dialectique du négatif, notamment la dialectique hégélienne (Deleuze 1962 : 183-189). Toutefois, Nietzsche ne prétendait nullement réformer la théorie des Idées. Deleuze, si. Il n'est donc guère étonnant d'entendre un autre son de cloche dans *Différence et répétition*. Deleuze entend y réhabiliter la dialectique. Polémique et réhabilitation, ces deux aspects ne sont pourtant pas incompatibles. Il existe même une profonde continuité entre *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*. Car que signifie réhabiliter la dialectique sinon l'arracher à la puissance du négatif ? De la critique nietzschéenne, Deleuze conserve l'idée que l'histoire de la dialectique est liée au négatif. Mais loin d'en conclure qu'il faut en rejeter le concept, il en déduit qu'il faut le réformer. Lorsqu'il affirme que l'histoire de la dialectique a été celle d'une « longue dénaturation » qui l'a fait tomber sous la puissance du négatif, nous devons donc comprendre : il y a eu dénaturation de la dialectique parce que la nature de la dialectique n'est pas intrinsèquement liée au négatif, et c'est cette

7 Cf. Guattari 2007 : 222-223.

vraie nature qu'il s'agit de révéler (Deleuze 1968a : 204). La théorie des Idées élaborée au quatrième chapitre de *Différence et répétition* se fera alors fort de redonner à la dialectique le caractère affirmatif et différentiel de la pensée pure.

Qu'il soit possible de concevoir une dialectique qui ne soit pas une dialectique de la contradiction dans l'identique mais une dialectique de la différence, telle était déjà l'hypothèse de Jean Wahl. Dans *Vers le concret*, en 1932, celui-ci proposait en effet de substituer à la dialectique abstraite de Hegel, où les opposés se trouvent finalement réconciliés dans l'identité de l'absolu, une dialectique concrète et empiriste qui, au lieu de surmonter la différence de l'être et de la pensée, maintient la valeur positive du paradoxe et du problème. Quoique Wahl proposât d'en tirer une nouvelle conception de la négation, il ne fait nul doute que Deleuze y vit plutôt la possibilité d'une dialectique de la différence<sup>8</sup>. C'est d'ailleurs sous le titre « Dialectique et différence » qu'est résumé, dans la bibliographie de *Différence et répétition*, le sens que l'œuvre de Wahl eut pour lui (Deleuze 1968a : 402). Comme le suggère Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre*, l'évolution du rapport à la dialectique joua un grand rôle dans les transformations de la philosophie française à partir des années 1930. Mais l'intelligibilité de l'empirisme transcendantal deleuzien nous semble compromise lorsque Descombes fait commencer cette histoire en 1933, avec les séminaires de Kojève sur Hegel ; il faut même s'étonner que, lorsqu'il évoque la « recherche d'une philosophie concrète », les travaux de Jean Wahl ne soient nulle part mentionnés, eux dont l'influence fut pourtant décisive sur l'empirisme deleuzien<sup>9</sup>. L'anti-hégélianisme n'ayant pas attendu les années 1960 pour se frayer une voie en France, dans l'histoire du statut de la dialectique 1932 ne nous paraît donc pas une date moins importante que 1933.

961

L'épistémologie française du XX<sup>e</sup> siècle forme le troisième courant philosophique dont l'influence sur la philosophie française en général et sur la notion de dialectique en particulier ne peut être ici sous-estimée. Car de Brunschvicg à Bachelard, en passant par Lautman, Cavailles, Bouligand ou Gonthier, les épistémologues français firent du concept de dialectique

8 Cf. Wahl 1932 : 23–25. Le refus de rompre avec le négatif est clairement attesté par les réserves que Jean Wahl émet à la fin de son compte-rendu élogieux de *Nietzsche et la philosophie* pour la *Revue de métaphysique et de morale* : « Nous sommes devant deux dangers, dans une telle interprétation si intéressante et profonde qu'elle soit, ou, en tout cas, devant deux difficultés ; la difficulté qui consiste à faire disparaître complètement le négatif et une autre difficulté qui viendrait de ce que le positif risque de ne plus apparaître autant qu'il le faudrait » (Wahl 1963 : 353).

9 Cf. Descombes 1979 : 21–33.

un usage aussi polysémique que prolifique, au point même qu'il pouvait paraître difficile d'en déterminer le sens. Le choix que fait Deleuze de maintenir le concept de dialectique peut alors s'expliquer par une intention stratégique : celle de préciser et de stabiliser l'usage du concept. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que la thèse principale de Deleuze, finalement intitulée *Différence et répétition*, était initialement centrée sur le concept de problème, dont la nature est d'être dialectique et dont on sait qu'il se situe pour lui à l'interface de la philosophie et de la science. La réflexion de Deleuze sur la dialectique des problèmes ne pouvait donc pas être étrangère au débat épistémologique<sup>10</sup>. Sous cet aspect, Deleuze ancre sa théorie de la dialectique sur les thèses d'Albert Lautman, lequel occupe une place à part tant dans l'épistémologie française que dans la théorie deleuzienne. D'après Deleuze, il revient en effet à Lautman d'avoir établi la distinction la plus rigoureuse entre le domaine des problèmes dialectiques et le domaine des solutions mathématiques.

962

*b/ « les problèmes sont toujours dialectiques »*

L'essentiel de la thèse que Deleuze emprunte à Lautman peut se résumer ainsi : les problèmes relèvent de la dialectique métamathématique de l'Idée, les solutions théoriques relèvent de la science mathématique. Cette idée se décline en trois points, qui correspondent aux trois aspects du problème : « sa différence de nature avec les solutions ; sa transcendance par rapport aux solutions qu'il engendre à partir de ses propres conditions déterminantes ; son immanence aux solutions qui viennent le recouvrir » (Deleuze 1968a : 231–232). Pour Deleuze, il est manifeste que la différence de nature entre l'instance-problème et l'instance-solution renvoie à la différence réelle du virtuel et de l'actuel, du transcendantal et de l'empirique (Deleuze 1969 : 69). Mais comment la différence de nature concilie-t-elle à la fois l'immanence et la transcendance du problème par rapport aux solutions ? D'une part, si le problème doit être dit transcendant, c'est qu'il constitue un système de liaisons virtuelles (rapports différentiels entre éléments idéels) qui possède une consistance objective et une autonomie subjective propres. D'autre part, s'il doit être dit immanent, c'est que ces liaisons virtuelles s'incarnent nécessairement dans des solutions actuelles qui ne leur ressemblent pas (relations réelles entre éléments actuels). Ainsi, Lautman affirme qu'il n'y a pas de séparation

<sup>10</sup> Sur ce point, voir Bouligand et Desgranges 1949 : Deuxième partie, chap. III. Deleuze mentionne cet ouvrage dans lequel on trouve, entre autres, un portrait de la « tendance dialectique » dans l'épistémologie française, ainsi qu'une courte présentation d'Albert Lautman.

ontologique entre le domaine des Idées et celui des théories mathématiques, contrairement à ce que prétend le « platonisme vulgaire ». À son tour, Deleuze déclare que le problème n'est jamais épuisé par les solutions qui viennent le recouvrir, quoiqu'il n'existe pas indépendamment d'elles, puisqu'il y a une genèse nécessaire de l'Idée dialectique aux théories mathématiques.

Il semble que nous retrouvions ici, sous une forme développée, la conception de la pensée pure que Deleuze défendait dès les années 1950, à savoir qu'elle porte l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes, qu'elle en détermine le sens, puis en tire les conséquences théoriques. La dialectique des problèmes fonderait ainsi l'idée, défendue dans *Empirisme et subjectivité*, que la véritable critique ne porte pas en philosophie sur les solutions mais sur le sens des problèmes, sur la rigueur avec laquelle ils sont posés. On objectera que, dans *Différence et répétition*, cette opération de détermination des problèmes concerne aussi bien la science que la philosophie. Ainsi lorsque Deleuze affirme : « Les philosophes et les savants rêvent de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes ; tel est l'objet de la dialectique comme calcul supérieur ou combinatoire » (Deleuze 1968a : 207). Mais si cette opération concerne la science et la philosophie au même titre, leur différence ne se trouve-t-elle pas abolie à l'endroit même où elle devait apparaître, c'est-à-dire au niveau de la dialectique des Idées-problèmes ? Car si l'une et l'autre s'occupent de la détermination dialectique des problèmes et de la genèse des solutions correspondantes, quelle différence les sépare encore ? Pour y répondre, il faut se garder de schématiser la thèse que Deleuze emprunte à Lautman, comme si la philosophie se contentait de poser des problèmes que la science venait ensuite résoudre. En effet, Deleuze ne croit pas davantage à l'idée que la philosophie pose des problèmes qu'elle ne résout pas qu'à l'idée que la science résout des problèmes qu'elle ne pose pas. La philosophie est, comme la science, une théorie ; inversement, la science opère, comme la philosophie, une détermination des problèmes. Par conséquent, contrairement à ce que pouvait laisser penser la distinction lautmanienne entre problèmes dialectiques et solutions théoriques, non seulement toutes les sciences possèdent pour Deleuze leurs problèmes spécifiques, mais elles sont en outre capables de les déterminer par elles-mêmes, c'est-à-dire de pénétrer dans la dialectique extra-mathématique qui gouverne les solutions théoriques qui en découlent. Pourtant, comment Deleuze peut-il concilier l'idée que la dialectique des problèmes constitue la forme commune de toutes les pensées avec l'idée que chaque science possède ses problèmes spécifiques ?

*c/ problèmes dialectiques et champs symboliques*

964

Pour ce faire, il était nécessaire que Deleuze dépasse la dualité lautmanienne du problème dialectique et de la solution mathématique. Entre les deux, Deleuze introduit ainsi une troisième instance, qu'il nomme « l'expression scientifique des problèmes ». Il ne distingue pas par là deux niveaux ou deux sens du problème, l'un dialectique et l'autre scientifique : en effet, le problème est toujours dialectique, et il n'est que cela ; et réciproquement, l'Idée n'est pas en tant que tel objet de science, et elle ne l'est jamais. En revanche, cela signifie : d'une part, qu'il y a différents ordres dialectiques d'Idées-problèmes correspondant à chaque science ; d'autre part, que chaque ordre est voué à s'exprimer dans un champ symbolique spécifique constituant le domaine de « résolubilité » du problème ; et enfin, que ce champ d'expression symbolique s'incarne dans des solutions qui découlent de la position du problème et qui définissent le domaine de la théorie proprement dite. Voici le passage de *Différence et répétition* où Deleuze introduit cette troisième instance entre la sphère des problèmes dialectiques et celle des solutions théoriques : « Les problèmes sont toujours dialectiques, la dialectique n'a pas d'autre sens, les problèmes aussi n'ont pas d'autre sens. Ce qui est mathématique (ou physique, ou biologique, ou psychique, ou sociologique...) ce sont les solutions. Mais il est vrai d'une part, que la nature des solutions renvoie à des ordres différents de problèmes dans la dialectique elle-même ; et d'autre part que les problèmes, en vertu de leur immanence non moins essentielle que la transcendance, s'expriment eux-mêmes techniquement dans ce domaine de solutions qu'ils engendrent en fonction de leur ordre dialectique. [...] C'est pourquoi l'on doit dire qu'il y a des problèmes mathématiques, physiques, biologiques, psychiques, sociologiques, quoique tout problème soit dialectique par nature et qu'il n'y ait pas d'autre problème que dialectique. La mathématique ne comprend donc pas seulement des solutions de problèmes ; elle comprend aussi l'expression des problèmes relative au champ de résolubilité qu'ils définissent, et qu'ils définissent par leur ordre dialectique même » (Deleuze 1968a : 232). Dès lors, une fois que l'on insère l'expression scientifique du problème entre le problème virtuel et sa solution actuelle, le rapport complet s'énonce de la manière suivante : « Problème ou Idée dialectique – Expression scientifique d'un problème – Instauration du champ de solution » (Deleuze 1968a : 235).

Mais comment se définissent la détermination des problèmes et leur expression scientifique ? Pour Deleuze, la détermination des problèmes se confond avec la détermination complète de l'Idée dans son « universalité



vraie » et sa « singularité concrète ». L'universalité de l'Idée renvoie aux rapports différentiels qui la rendent réellement déterminable ; sa singularité, à la répartition correspondantes de points remarquables qui la constituent comme complètement déterminée – tels sont les deux principaux aspects de l'Idée, les deux figures principales de la raison suffisante (principe de détermination réciproque et de détermination complète). Or, l'expression scientifique d'un problème se joue précisément dans le passage de l'un à l'autre, puisque les singularités concrètes sont purement idéales et pourtant déjà engagées dans un mouvement immanent d'expression symbolique. Et chez Deleuze, rien n'indique que cette expression symbolique soit réservée à la science. Ce qui est réservé à la science, c'est bien plutôt le domaine des solutions actuelles. Cette idée apparaît clairement dans le passage suivant : « S'il est vrai que ce qui est dialectique en principe, ce sont les problèmes, et scientifique, leurs solutions, nous devons distinguer de manière plus complète : le problème comme instance transcendante ; le champ symbolique où s'expriment les conditions du problème dans son mouvement d'immanence ; le champ de résolubilité scientifique où s'incarne le problème et en fonction duquel se définit le symbolisme précédent » (Deleuze 1968a : 213). Mais alors, toute la question devient de savoir : quelle est la nature de ces champs symboliques qui expriment immédiatement les conditions dialectiques du problème, et qui restent cependant spécifiques à chaque ordre d'Idée et à chaque domaine de pensée ? Retenons du moins, pour le moment, que ce sont les signes qui expriment les conditions du problème dans un champ symbolique. « Les problèmes et leurs symboliques sont en rapport avec des signes. Ce sont les signes qui "font problème", et qui se développent dans un champ symbolique » (Deleuze 1968a : 213). La question de la nature du champ symbolique se répercute donc sur celle des signes, en tant qu'ils expriment l'Idée ou le problème.

965

### **3/ L'expression des problèmes dans des signes**

a/ la dialectique est métamathématique,  
sans être philosophique

Le rapport de la philosophie à la science n'a pas encore reçu de solution. Nous avons vu qu'il se noue autour de la dialectique des Idées. Mais la philosophie ne se confond pas plus avec la dialectique que la dialectique n'est étrangère à la science. Il serait certes tentant de considérer que, dans une tradition platonicienne, Deleuze identifie la pensée philosophique à la dialectique métamathématique des Idées. L'influence de Platon sur

Lautman militerait d'ailleurs en ce sens<sup>11</sup>. Cependant, même si Deleuze reprend les thèses lautmaniennes à son compte, il faudrait faire violence au texte de *Différence et répétition* pour en extraire une telle idée. Nulle part on n'y trouvera que la pensée philosophique se confond avec la dialectique. Deleuze ne le dit jamais, même et surtout quand l'occasion se présente. Ainsi, dans le passage suivant : « Nul mieux qu'Albert Lautman, dans son œuvre admirable, n'a montré que les problèmes étaient d'abord des Idées platoniciennes, des liaisons idéelles entre notions dialectiques, relatives à des "situations éventuelles de l'existant" ; mais aussi bien qu'ils s'actualisent dans les relations réelles constitutives de la solution cherchée sur un champ mathématique, ou physique, etc. C'est en ce sens, selon Lautman, que la science participe toujours d'une dialectique qui la dépasse, c'est-à-dire d'une puissance métamathématique et extra-propositionnelle, bien que cette dialectique n'incarne ses liaisons que dans les propositions de théories scientifiques effectives » (Deleuze 1968a : 212-213). L'inspiration fortement platonicienne de ce passage suggérerait que la philosophie soit identifiée à la dialectique ; or, on ne peut que constater qu'elle manque ici à sa place, dans un contexte pourtant propice à son apparition. Cette remarque vaut pour d'autres passages de *Différence et répétition* où, chaque fois, la philosophie brille par son absence.

Deleuze ne prétend donc pas que la dialectique des Idées-problèmes se confond avec la philosophie, mais il n'affirme pas non plus qu'elle demeure tout à fait étrangère à la science. Car lorsque le mathématicien détermine les conditions d'un problème, ne faut-il pas dire qu'il exerce pour son compte l'art dialectique, quand bien même celui-ci serait « extra-mathématique » (Deleuze 1968a : 205) ? Certes, il ne serait pas moins tentant de considérer que les problèmes dialectiques échappent à la science. Mais encore une fois, la lettre du texte dément une telle interprétation, puisque Deleuze affirme que la science entretient un rapport interne et direct aux problèmes. Quoique la tendance majoritaire de la science mathématique la porte à concevoir les problèmes en fonction des théorèmes qui en découlent, il existe une autre tendance qui la porte à les déterminer par elle-même. C'est sous ce rapport que, dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari opposeront deux modèles de la science, un modèle problématique et un modèle théorématique (Deleuze et Guattari 1980 : 446-464). Mais alors, si la science témoigne en elle-même la capacité de remonter aux problèmes, au point qu'elle outre-passe les limites que la représentation lui assigne, ne faut-il pas dire

11 Sur cette influence, cf. Barot 2009 : chap. IV.

qu'elle participe de plein droit à la dialectique des Idées ? En disant cela, la distinction entre science et philosophie ne se trouve-t-elle pas entièrement brouillée ? Quel peut bien être en effet leur rapport respectif à la dialectique ?

*b/ les rapports de la science  
et de la philosophie à la dialectique*

Sur ce point, les textes de *Différence et répétition* ne sont guère explicites. Nous croyons que ce silence relatif s'explique surtout par la prudence de Deleuze, qui n'entend pas encore se prononcer sur la nature de la philosophie et de la science. Si nous nous en tenons à la lettre du texte sans chercher à toute force des réponses qui n'y sont pas, si nous nous refusons à interpréter le texte de *Différence et répétition* à la lumière des ouvrages ultérieurs, il faut certes concéder que la théorie deleuzienne se présente de manière incomplète, puisque le statut de la philosophie et de la science n'est pas complètement déterminé, mais il faut néanmoins affirmer qu'elle est déjà rigoureuse et univoque. En effet, Deleuze y dessine en creux l'image de la science et de la philosophie ; il ouvre une piste sur laquelle il ne s'engage pas encore ; il énonce des exigences, sans les accomplir tout à fait. Ces exigences nous semblent devoir être comprises et résumées de la manière suivante.

967

1°) *La dialectique des Idées-problèmes concerne l'universalité de la pensée pure.* Ce premier aspect définit la transcendance de l'Idée et l'universalité des problèmes dialectiques, par rapport auxquels la science, l'art ou la philosophie n'ont aucun privilège. Cette thèse nous permet de comprendre pourquoi Deleuze n'identifie jamais la philosophie à la dialectique, et pourquoi toute science y participe aussi bien, quoique la dialectique soit métamathématique. Deleuze ne démentira jamais cette thèse, puisqu'il considérera toujours que c'est au niveau des problèmes que les différentes formes de pensée communiquent. 2°) *Il y a des ordres dialectiques d'Idée correspondant à chaque domaine.* Ce deuxième aspect définit l'existence de niveaux dialectiques au sein de l'Idée. Or, dans l'échelle des Idées dialectiques, la mathématique occupe le « dernier ordre », c'est-à-dire le plus haut (Deleuze 1968a : 235). Cela ne signifie pas que les Idées concernent exclusivement la science, puisqu'il y a bien des Idées philosophiques et artistiques (quoique Deleuze ne précise pas si elles ont un ordre propre, et lequel). Cette thèse ne sera pas non plus démentie, puisque Deleuze affirmera en 1987 : « On n'a pas une idée en général. Une idée – tout comme celui qui a l'idée – elle est déjà vouée à tel ou tel

domaine. C'est tantôt une idée en peinture, tantôt une idée en roman, tantôt une idée en philosophie, tantôt une idée en science » (Deleuze 2003 : 291). 3°) *L'expression symbolique est associée à des champs symboliques*. Ce troisième aspect définit le mouvement d'immanence de l'Idée, sa vocation à s'exprimer dans des champs symboliques distincts. L'Idée n'existe pas hors du champ symbolique qui l'exprime, idée qui ne sera pas non plus démentie par la suite : « Les idées, il faut les traiter comme des potentiels déjà engagés dans tel ou tel mode d'expression et inséparable du mode d'expression, si bien que je ne peux pas dire que j'ai une idée en général » (Deleuze 2003 : 291). 4°) *Les champs symboliques sont caractérisés par des signes spécifiques*. Ce quatrième aspect définit la phénoménalisation de l'Idée dans des signes. Lorsque Deleuze écrit que « ce sont les signes qui “font problème”, et qui se développent dans un champ symbolique » (Deleuze 1968a : 213), nous pouvons remarquer deux choses : d'une part, que le champ symbolique n'est pas défini comme un champ d'expression scientifique des problèmes, de sorte que nous pouvons considérer qu'il existe un champ symbolique spécifique à tout type d'Idée, y compris aux Idées philosophiques (reste à savoir quelle est leur nature) ; d'autre part, que les champs symboliques sont associés à des signes, si bien que rien n'interdit de penser que la philosophie, qui n'est pas la dialectique toute entière, possède ses signes spécifiques (ce qui ne préjuge pas non plus de leur nature). Deleuze le dira clairement à la fin des années 1980 : « ce qu'on pourrait appeler Idées, ce sont ces instances qui s'effectuent tantôt dans des images, tantôt dans des fonctions, tantôt dans des concepts. Ce qui effectue l'Idée, c'est le signe » (Deleuze 1990 : 92). Mais en 1968, ceci n'est encore qu'un programme : entre-temps, la détermination complète de la philosophie, dans son rapport intérieur à l'art et à la science, devra impliquer une théorie des signes philosophiques, artistiques et scientifiques. Il reviendra aux deux tomes sur le cinéma puis à *Qu'est-ce que la philosophie ?* de préciser ces aspects encore partiellement indéterminés à la fin des années 1960, à savoir la nature des signes et leur rapport à l'Idée.

Où passe alors la différence entre la science et la philosophie ? En quoi leur rapport se noue-t-il et se dénoue-t-il autour de la dialectique ? Il faut dire : *la science incarne les problèmes dialectiques dans des théories qui correspondent au mouvement d'actualisation de l'Idée dans des champs empiriques (complexe problème-solution), tandis que la philosophie exprime les problèmes dans des concepts qui prolongent le mouvement de contraction jusqu'à la complication dans l'être (complexe question-problème)*. Dans le cas de la science, Deleuze dit clairement que les expressions

scientifiques du problème s'incarnent à leur tour dans des « solutions réelles », c'est-à-dire en l'occurrence actuelles, qui diffèrent en nature des problèmes. C'est pourquoi les théories scientifiques se déploient d'après Deleuze dans un mixte de pensée et d'imagination. Rien n'indique en revanche que la philosophie s'incarne elle aussi dans des théories actuelles ; ou plutôt, tout indique le contraire, à commencer par l'identité de nature entre l'Idée de différence et son concept philosophique (Deleuze 1968a : 405). Il en va d'ailleurs de même de l'art chez Deleuze, comme le montre *Proust et les signes* : les signes esthétiques sont strictement adéquats à la forme pure du temps, ils sont immatériels en tant qu'ils ont abjuré tout contenu empirique<sup>12</sup>.

Dans tous les cas, c'est toujours la notion de signe qui est au cœur du rapport entre science et philosophie, dans la mesure où le signe a un double aspect qui correspond au double mouvement de l'expression. Le signe est l'expression phénoménale de l'Idée, mais il est lui-même à cheval sur les deux côtés de l'absolu, ayant une moitié actuelle qui effectue la puissance d'exister en tant qu'il s'étend dans la matière, et une moitié virtuelle qui participe de la puissance de penser en tant qu'il intériorise sa genèse différentielle. « Le signe est bien un effet, mais l'effet a deux aspects, l'un par lequel, en tant que signe, il exprime la dissymétrie productrice, l'autre par lequel il tend à l'annuler ». Et Deleuze d'ajouter : « Le signe n'est pas tout à fait de l'ordre du symbole ; pourtant, il le prépare en impliquant une différence interne (mais en laissant à l'extérieur les conditions de sa reproduction) » (Deleuze 1968a : 31). Que signifie cet ajout ? Pourquoi le signe n'est-il pas identique au symbole, alors même qu'il le « prépare » ? C'est que, dans les années 1960, le symbole désigne chez Deleuze un signe qui a intériorisé les conditions de sa reproduction. Il revient donc au même de dire que, dans tous les cas, c'est la capacité du signe à devenir symbole et ainsi à présenter directement la forme transcendantale du temps qui est en jeu. La différence entre la philosophie, la science et l'art se fait donc chez Deleuze au niveau de la théorie des signes, de la capacité de leurs signes respectifs à présenter le temps à l'état pur.

De ce point de vue, comme le montrait Alquié à propos de Descartes, il y a bien chez Deleuze un dépassement de la science dans la métaphysique, puisque la tâche de la philosophie est d'exprimer la présence de l'être qui déborde la représentation scientifique de la nature. C'est en ce

12 Cette thèse sera reprise et développée dans *L'image-temps* (Deleuze 1985) à propos des signes directs du temps.

sens que Deleuze pouvait dire des commentaires d'Alquié qu'ils montrent « une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique ». Cependant, à la différence du cartésianisme, l'être n'est pas chez Deleuze un fondement métaphysique ; et à la différence du platonisme, il n'est pas réglé sur la figure du Même. Il est au contraire le sans-fond qui mine tout fondement, l'effondrement universel ou la Différence. Cette impossible coïncidence des deux moitiés de l'absolu trouve son concept dans le concept de différence interne, et dans sa double tendance : tendance à s'extérioriser dans la Nature et tendance à s'intérioriser dans la Pensée.

## Conclusion

970

Nous pouvons tirer au moins deux conclusions quant au rapport de la philosophie et de la science chez Deleuze, conclusions qui sont conformes aux thèses défendues tant dans ses études que dans *Différence et répétition*. Premièrement, la différence ou la dissymétrie productrice marque la limite négative de la science, le barrage au-delà duquel elle ne peut remonter le cours que la Nature descend. Les paradoxes auxquels la logique, la mathématique et la physique aboutissent lorsqu'elles sont confrontées à leurs limites respectives témoignent du fait que la science ne peut théoriser positivement sa limite<sup>13</sup>. On doit dire l'inverse de la philosophie, qui suit le mouvement de complication de l'absolu et installe son camp sur ce domaine. C'est pourquoi, deuxièmement, la différence pure, la question ontologique, le jeu ou le pur hasard dans lequel s'originent les Idées, cette dimension que la pensée philosophique ne peut épuiser, constitue certes l'impuissance de penser qui l'affecte de l'intérieur, mais aussi l'impensé dans lequel elle s'engendre – l'objet de sa pensée. Quoique l'impossible autofondation de la pensée touche autant la philosophie que la science, la science n'a pas pour tâche d'exprimer, dans les signes qui lui sont propres, cette différence interne que constitue le temps à l'état pur. En tout ceci, Deleuze ne prétend pas que la science ne pense pas ; il insiste sur le fait que la philosophie pense autrement. La conception de la science progresse donc chez lui sur une ligne de crête : car d'un côté les théories scientifiques, en tant qu'elles accompagnent le mouvement d'actualisation de l'être, se présentent comme des solutions actuelles aux problèmes virtuels, et sont donc homogènes

13 Sur ce point, cf. la comparaison que fait Deleuze du statut du non-sens dans les ouvrages littéraires et dans les ouvrages logico-mathématiques de Carroll-Dodgson (cf. Deleuze 1969 : passim). Sur la question de la limite en science, cf. Deleuze et Guattari 1991 : 112 sq.

à la représentation (de ce point de vue, la science relève de l'imagination) ; mais de l'autre, l'activité scientifique est adéquate à la pensée dialectique des Idées-problèmes, dès lors qu'elle procède à une détermination autonome des conditions de résolubilité des problèmes (de ce point de vue, la science relève de la pensée pure). De sorte qu'il faut dire à la fois que la science participe, comme la philosophie, au « caractère aventureux des Idées », c'est-à-dire au mouvement de l'apprendre ; mais que, contrairement à la philosophie, la science l'exprime dans des théories qui ne sont pas de même nature que les Idées, dans la mesure où elles n'expriment pas le temps à l'état pur.

#### Bibliographie

- Abel, Günther (1984), *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* Berlin / New-York : Walter de Gruyter.
- Barot, Emmanuel (2009), *Lautman*, Paris : Les Belles Lettres.
- Beaufret, Jean (1974), « Philosophie et science », in *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Paris : Minuit.
- Bouligand, Georges, Desgranges, Jean (1949), *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Paris : Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.
- Cassirer, Ernst (1972), *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Paris : Beauchesne.
- Deleuze, Gilles (1956), « Descartes, l'homme et l'œuvre par Ferdinand Alquié », in *Cahiers du Sud*, n° 337, p. 473-475.
- Deleuze, Gilles (1960), « Cours sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* de Bergson », in Worms, Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes, II*, Paris : PUF, p. 166-188.
- Deleuze, Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF.
- Deleuze, Gilles (1965), *Nietzsche*, Paris : PUF.
- Deleuze, Gilles (1968a), *Différence et répétition*, Paris : PUF.
- Deleuze, Gilles (1968b), *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1969), *Logique du sens*, Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1970), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris : Minuit, rééd. 1981.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1980), *Mille plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1985), *L'image-temps*, Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles (1990), *Pourparlers*, Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix (1991), *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (2002), *L'île déserte et autres textes*, Paris : Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (2003), *Deux régimes de fous*, Paris : Éditions de Minuit.
- Descombes, Vincent (1979), *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Cambridge University Press / Minuit.
- During, Elie (2009), « Introduction au dossier critique de Henri Bergson, *Durée et simultanéité* », in Bergson, Henri, *Durée et simultanéité*, Paris : PUF, 2009, p. 219-244.

- Guattari, Félix (2007), *Micropolitiques*, Paris : Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil.
- Heidegger, Martin (1953), *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard.
- Heidegger, Martin (1958), « Science et méditation », in *Essais et conférences*, Paris : Gallimard.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1998), *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris : Allia.
- Stiegler, Barbara (2001), *Nietzsche et la biologie*, Paris : PUF.
- Wahl, Jean (1932), *Vers le concret*, Paris : Vrin.
- Wahl, Jean (1963), « Nietzsche et la philosophie », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, p. 352–379.

Igor Krtolica

Science and Philosophy in Deleuze

972

Abstract

Deleuze will not wait until he had completed his works to frame and formulate a theory on the relation between philosophy and science. The first articulations of this question are already present as early as the 1950s and 1960s in the studies on Bergson and Nietzsche, and then in *Difference and repetition* as well as in *The Logic of Sense*. It is also true that this question will be specifically developed in 1991 in *What Is Philosophy?* But throughout his work, the main thrust would proceed. This issue, it seems, comprises three main aspects: in the first place, in a polemic against the neo-Kantian epistemological legacy, it primarily consists in denying the critical definition of philosophy as being a 'reflection on scientific knowledge' to replace it by a conception drawn from Bergson's expressionist ontology that places science and philosophy on both sides of the being; secondly, in an attempt to restore the concept of dialectics, it consists in making the dialectics of ideas the communal sphere of both science and philosophy; thirdly, aiming to specify every form of thinking, it consists in shaping how each expresses its ideas or its problems with its own signs. These three aspects, it seems, can frame the overall conception Deleuze formed of the link between science and philosophy. We shall successively analyze them, exclusively considering the first period of Deleuze's work, which is to say the pre-guattarian publications.

**Keywords:** Deleuze; philosophy; science; dialectics; idea; question

Igor Krtolica

Nauka i filozofija kod Deleza

Rezime

Delez ne čeka okončanje svog dela kako bi formulisao teoriju odnosa filozofije i nauke. Prve formulacije tog problema nastaju pedesetih i šezdesetih godina dvadesetog veka u studijama o Bergsonu i Ničeju, potom u *Razlici i ponavljanju* i *Logici smisla*. Istina, to pitanje se detaljno razmatra i 1991, u *Šta je filozofija?* Međutim, od početka do kraja dela, ideja vodilja nije menjana.



Čini se da ta ideja sadrži tri glavna aspekta: prvi se sastoji u polemici protiv neokantovskog epistemološkog nasleđa kada se najpre odbija kritička definicija filozofije kao „refleksije o naučnom saznanju“ i kada se ona zamenjuje koncepcijom inspirisanom Bergsonovom ekspresionističkom ontologijom koja raspodeljuje nauku i filozofiju na dve polovine bića; drugi se sastoji u naporu sa kojim se obnavlja koncept dijalektike, kada dijalektika Ideja sačinjava zajedničku sferu nauke i filozofije; konačno, treći se aspekt, s ciljem specifikovanja svakog oblika mišljenja, sastoji u određivanju načina sa kojim svaki oblik mišljenja izražava svoje Ideje ili svoje probleme sopstvenim znacima. Ova tri aspekta, čini se da definišu najopštiji okvir delezijanske koncepcije odnosa nauke i filozofije. Ovde ih proučavamo sukcesivno, imajući na umu isključivo prvi period Delezovog dela, odnosno, pred-gatarijevske spise.

**Ključne reči:** Delez, filozofija, nauka, dijalektika, Ideja, problem