

Sara Cocito

Pas une fois pour toutes.

Pensée et création: Gilles Deleuze et le non-commencement de la philosophie

Abstract

The paper traces some of Gilles Deleuze's reflections on the subject of thought and philosophical activity, focusing especially on the third chapter of one of his main works, Difference and repetition (1968). Following the general structure of the chapter, the paper first analyses the concept of "Image of thought", which describes the tendency of thought itself to represent its own functioning, and the risks that the Image imply, since it chains the activity of thought to old sedentary habits and its ordinary functioning. Secondly, the paper examines Deleuze's original proposal of a "thought without image", a thought whose conditions are not predetermined and that therefore must recreate itself each time. Deleuze arrives at this conception through questioning the classical notion of truth and revisiting Kant's theory of transcendental knowledge.

Keywords

Gilles Deleuze, Image of thought, transcendental empiricism

Received: 27/01/2023

Approved: 27/03/2023

Editing by: Giulia Zerbinati

© 2023 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

sara.cocito97@gmail.com (Università degli Studi di Torino)

On ne commence pas en fondant, mais dans “un universel effondrement”: on ne commence pas “une fois pour toutes”.
François Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*

1. Par où commencer: la tromperie des présupposés

De *Nietzsche et la philosophie* à *Marcel Proust et les signes*, l’Image de la pensée est le spectre qui hante les débuts de l’œuvre de Gilles Deleuze, jusqu’au vis-à-vis entrepris dans *Différence et répétition*, dont le troisième chapitre se justifie par l’intention d’expliquer pourquoi la philosophie a été jusqu’alors, à de rares et brillantes exceptions près, incapable de “penser la différence en elle-même, pure, en la libérant du joug de la représentation qui l’oblige à se subordonner à elle” (Vignola 2014: 92). Si, dans les deux premiers chapitres, Deleuze déploie un arsenal conceptuel sans précédent pour illustrer les termes dans lesquels la philosophie devrait repenser soi-même en vue d’un tel objectif théorique, le chapitre dédié à “L’image de la pensée” est plutôt consacré à l’investigation des obstacles qui ont entravé son accomplissement. La critique deleuzienne, pour permanente qu’elle soit, implique cependant toujours un renouveau, chaque destruction débouchant sur une création (Williams 2004: 113). L’étude de l’Image de la pensée en tant qu’entrave et tromperie de la philosophie doit donc être embrassée dans ses deux faces, laissant entrevoir la recherche simultanée d’une réponse différente à la question que l’étude pose.

La question inaugurale du troisième chapitre de *Différence et répétition* est donc le problème du commencement, qui “en philosophie a toujours été considéré, à juste titre, comme très délicat” (Deleuze 2011: 169). Face à l’impératif platonicien de sortir de la caverne, de se dépouiller de la *doxa* pour trouver des vérités plus essentielles, évidentes, apodictiques, dépourvues de tout élément arbitraire historique, social ou culturel, d’où doit partir la pensée philosophique (Cherniavsky 2015: 126)? L’aspiration viscérale de la philosophie est l’élimination de tout présupposé, le sacrifice des évidences rassurantes qui bercent la pensée ordinaire, l’abandon des notions établies transmises par la tradition. Deleuze confie l’interprétation de ce drame de la pensée à Eudoxe, personnage conceptuel (Deleuze, Guattari 2005: 60-81) tiré du dialogue cartésien inachevé *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*. L’exigence d’Eudoxe n’est toutefois pleinement compréhensible que si on

la fait dialoguer avec celle de sa némésis, Epistémon, “le pédant”, l’homme doté de cet “entendement trop plein” qui lui a été fourni par les institutions administrant le savoir de son temps (ici le dialogue cartésien renvoie notamment à la tradition scolaire). Eudoxe, contre Epistémon, se présente comme “l’homme particulier doué de sa seule pensée naturelle” (Deleuze 2011: 170), celui qui, rejetant le contenu d’un savoir établi et pré-déterminé, s’en remet à l’usage exclusif de sa propre raison pour atteindre ses propres vérités. L’accomplissement emblématique de la tâche d’Eudoxe réside dans la formulation du Cogito: dans les *Méditations métaphysiques*, le doute radical – qui investit d’abord les perceptions sensibles puis les vérités innées géométriques et mathématiques (Descartes 1992: 31-43) – plonge Descartes dans l’abîme de la méfiance, un instant avant qu’il entrevoie la splendeur d’une seule évidence: même dans l’illusion la plus débridée (qu’elle soit produite par les sens ou engendrée par un malin génie), il y a quelque chose qui doit subir la fraude et qui, en prenant conscience de la tromperie (c’est-à-dire en doutant, *cogito*), doit (*ergo*) reconnaître le fait, pour le moins, d’exister (*sum*) (Descartes 1992: 53). Le doute est donc la forme sous laquelle se manifeste l’inéluctabilité de la pensée et de l’existence (qui est dérivée à partir du doute en tant que condition de possibilité du fait même de douter).

La radicalisation de l’attitude sceptique conduit donc jusqu’au Cogito cartésien et débouche sur l’abandon de ce que Deleuze appelle les “pré-supposés objectifs”, c’est-à-dire les “concepts explicitement supposés par un concept donné” (Deleuze 2011: 169): en suivant Eudoxe, on aboutit à un rejet des généralités tenues pour définitivement établies. En ce sens, Eudoxe prend les traits de l’idiot cusanien, “celui qui n’a pas fait d’études, mais qui possède une sagesse acquise par sa seule expérience” (Counet 2016: 248). Chez lui, l’idiotie prend le double sens d’une ignorance socratique et d’une solitude autonome de la pensée: il incarne “le penseur privé par opposition au professeur public” et là où ce dernier “ne cesse de renvoyer à des concepts enseignés”, le premier “forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit” (Deleuze, Guattari 2005: 60).

Cependant, contrairement à ce que semble soutenir Counet, l’idiot cusanien ne s’identifie pas encore à l’idiot invoqué par Deleuze: Eudoxe sait trop et est, encore, trop peu seul. Il sait ce que signifie penser et, par conséquent, être, et d’ailleurs “tout le monde sait ce que signifie penser et être [...] et personne ne peut nier que douter soit penser, et penser,

être...”. Dans la faiblesse d’Eudoxe, Deleuze démasque celle de Descartes: les deux possèdent un ensemble de certitudes inavouées et tacites, dont leur philosophie ne peut se séparer. Les présupposés subjectifs, “enveloppés dans un sentiment au lieu de l’être dans un concept”, indiquent, pour Deleuze, ce sens commun (*doxa*) que l’on attribue à l’espèce humaine, qui appartient aux gens instruites autant qu’aux illettrés, puisque “il est supposé que chacun sait sans concept ce que signifie moi, penser, être”. Voici l’Image de la pensée, par laquelle se trahit la fausse pureté du commencement du Cogito cartésien qui, bien que dépouillé de tout contenu explicite, “conserve de la *doxa* l’essentiel” (Deleuze 2011: 169-70), à savoir la manière dont elle se figure l’activité de penser. L’Image de la pensée n’est rien d’autre que la représentation que la pensée a d’elle-même et de ses modes de fonctionnement: bref, il s’agit de l’arrière-plan non philosophique et pré-conceptuel sur lequel s’opère la construction de la philosophie (Williams 2004: 111-2).

2. Reconnaître et se reconnaître: le dogme de l’Image

L’Image de la pensée implique donc une série de présupposés (qui, dans *Différence et répétition*, sont appelés postulats) qui circonscrivent la nature et l’exercice de la pensée et qui, une fois silencieusement pénétrés dans la philosophie, ne peuvent éviter d’affirmer leurs propres conditions, se constituant comme d’authentiques limitations à la pensée elle-même.

L’Image envisage tout d’abord une attribution de droit, à tous les individus, de la capacité de penser comme “exercice naturel d’une faculté” (*cogitatio natura universalis*): tout le monde est spontanément et naturellement capable de penser. Cette faculté se trouve “en affinité avec le vrai, sous le double aspect d’une *bonne volonté du penseur* et d’une *nature droite de la pensée*” (Deleuze 2011: 171): si, d’une part, la forme du vrai est possédée *a priori* – en un certain sens, on “sait” à l’avance ce qu’il faut chercher –, cet aspect purement formel est contrebalancé par une aspiration au remplissage. Insatisfaite de la forme pure, la pensée (et tout penseur avec elle) s’acharne à la remplir sur le plan du contenu, elle veut matériellement le vrai, en vertu “d’une affinité, une filiation, ou peut-être il vaut mieux dire une philiation” (Deleuze 2011: 185) présumée avec ce dernier. En ce sens, l’Image de la pensée est porteuse d’une conception volontariste de la vérité, dans laquelle l’anticipation formelle précède la conquête matérielle, cette dernière

étant réalisable par un simple acte de volonté de la part du penseur (Aarons 2012: 4). Non seulement la pensée se conforme structurellement au vrai, prête à le reconnaître et à le cueillir, mais le penseur lui-même, au moment où il commence à penser, ne peut vouloir autre chose que le vrai.

La vérité anticipée et désirée selon l’Image est sans équivoque autonome et indépendante par rapport à l’acte qui la saisit (même si elle reste, toutefois, intrinsèquement intelligible et pénétrable). La pensée ne peut donc la cueillir que selon les modes de la représentation et de la reconnaissance, où cette dernière “se définit par l’exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même” (Deleuze 2011: 174). Pour que les facultés puissent se donner une vérité-objet sur laquelle concorder, telle qu’elle puisse correspondre à la réalité de marbre supposée hors de leur champ d’opération, la double intervention du sens commun et du bon sens est nécessaire.

Le sens commun répond au problème de la multiplicité du donné, ainsi qu’à celui des différents modes de l’expérience sensible (une chose peut en effet être perçue, remémorée, imaginée ou pensée), en fondant la coopération entre les différentes facultés (*concordia facultatum*) sur l’identité du sujet, sur “une unité capable de dire Moi” (Deleuze 1969: 96), permettant aux facultés à leur tour “de se rapporter à une forme d’objet qui réfléchit l’identité subjective” (Deleuze 2011: 174), subsistant “la diversité donnée [...] à l’unité d’une forme particulière d’objet”. Le sens commun est donc “une faculté d’identification, qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même” (Deleuze 1969: 96). Pour que la forme abstraite de l’identité fournie par le sens commun puisse être appliquée, l’intervention du bon sens est cependant indispensable, car il “détermine l’apport des facultés dans chaque cas” (Deleuze 2011: 175), la répartition du donné divers dans la forme vide de l’objet identique. Le sens commun, essentiellement, “exprime l’exigence d’un ordre”, d’une direction “qui va du plus différencié au moins différencié” (Deleuze 1969: 94). On comprend alors comment, dans la reconnaissance et la représentation, la différence est réduite, assujettie à l’identité et que, si penser c’est reconnaître et représenter, toute échappatoire à une pensée de l’identité est totalement interdite. “Jamais la forme de la reconnaissance n’a sanctifié autre chose que le reconnaissable et le reconnu, jamais la forme n’inspira autre chose que des conformités” (Deleuze 2011: 176): une pensée qui se conçoit comme reconnaissance ne peut se reconnaître que dans ce modèle précis – tout autre *modus cogitandi* apparaît comme une

déviation et une aberration par rapport à un idéal régulateur qu'elle s'est imposé.

Cependant, c'est chez Kant que, selon Deleuze, la faiblesse de l'Image de la pensée se condense et en même temps se trahit, surtout dans la troisième synthèse, celle de la reconnaissance (Sauvagnargues 2009: 39). Kant "découvre le prodigieux domaine du transcendantal" (le domaine des conditions qui rendent l'expérience et la pensée possibles), qui dessine un nouveau plan d'exploration pour la question de la pensée, ainsi laissant espérer un abandon de la "représentation que la pensée se fait de son propre pouvoir, par laquelle elle se dénature" (Sauvagnargues 2009: 38). Toutefois Kant n'arrive pas à renoncer aux présupposés implicites. C'est vrai que chez Kant le monde n'est pas connaissable *en soi* et que, par conséquent, la pensée ne peut pas se configurer comme un acte d'adéquation à une réalité extérieure. Cependant, le philosophe de Königsberg retombe dans la tromperie de l'Image, en tant qu'il conserve l'idée que la vérité ait une forme pré-déterminée: celle-ci est gardée par les catégories, à savoir ces structures *a priori* qui informent la connaissance du sujet transcendantal et produisent ses représentations des choses.

Chez Kant on rencontre soit le "risque" de sortir de l'Image, soit la profonde radicalisation de celle-ci: la pensée semble perdre toute relation avec un dehors ontologique, la vérité (non plus pensée sur le mode de la correspondance) devient structurellement connaturelle au sujet dans la mesure où il ne peut connaître qu'à travers ses catégories transcendantales. Celles-ci donnent ainsi la forme et définissent les limites de la seule vérité que l'homme ne pourra jamais saisir: c'est la cristallisation extrême de ce "tout le monde sait ce que signifie penser". Ce qu'on devra aboutir à penser est presque déjà confectionné.

Mais la critique la plus véhémente que Deleuze adresse à Kant, est qu'il "décalque les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique" (Deleuze 2011: 176-7), c'est-à-dire "sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne" (Deleuze 2011: 176). Certes, les actes de reconnaissance y occupent une large place; rien ne justifie, cependant, leur élection comme structure fondamentale de la pensée. Sauvagnargues peut alors constater à juste titre que "la synthèse de la reconnaissance montre l'inventivité du kantisme, puisque c'est elle qui détermine le transcendantal, et son échec dans la mesure où celui-ci soumet l'expérience à nos représentations *a priori*, c'est-à-dire, estime Deleuze, aux données du sens commun" (Sauvagnargues 2009: 39).

Néanmoins, Kant ne préserve pas seulement la bonne nature de la pensée impliquée par l’Image, mais aussi il “multiplie les sens communs” selon l’intérêt qui prévaut de temps à autre: non seulement les facultés sont appelées à collaborer, mais “les formules de cette collaboration diffèrent suivant les conditions de ce qui est à reconnaître, objet de connaissance, valeur morale, effet esthétique...”. Chaque faculté doit, à son tour, superviser la collaboration et “fournir cette forme ou ce modèle, auquel les autres soumettent leur apport”. Le principe le plus général d’une telle opération réside dans le Je pense, qui unifie et coordonne les facultés (mémoire, imagination, jugement et intellect), constituant le quadruple carcan sur lequel “la différence est crucifiée” (Deleuze 2011: 178-80), ramenant la diversité à l’unité et la subordonnant à une logique d’identité (Sauvagnargues 2009: 38-9).

Même chez Kant, la pensée est subordonnée à la condition de l’existence d’un élément unificateur dont la pensée est une qualité essentielle. Toutefois, le Je kantien “est soustrait à la prétention de substantia-léité” (Palazzo 2022: 36): le fait qu’il pense est une condition *a priori* pour qu’il y ait de la pensée, mais il n’est pas connu en tant que *res cogitans*. C’est plutôt une “conscience qui accompagne tous les concepts” (Palazzo 2022: 34), mais, au contraire de ce qui passe dans le Cogito cartésien, Kant se rend compte que l’activité du sujet pensant, au moment où est connue, elle devient objet passif d’une autre activité qui reste insaisissable, point aveugle.

En tout cas, le but, tant chez Descartes que chez Kant, est de trouver une définition de la nature formelle de la pensée; libre de toute prétention à déterminer son contenu matériel, cependant, “ce que cette ligne de pensée n’arrive pas à saisir, c’est la manière dont le fait de penser en droit et en principe ne cesse pas d’établir des valeurs ‘évidentes’, et une *doxa* avec un contenu empirique” (Williams 2004: 117). Le modèle de la reconnaissance anticipe son propre contenu à cause de son conservatisme fatal: il ne peut que ramener le nouveau à ce qui a déjà été expérimenté, à ce qui a déjà été connu et reconnu, empêchant inévitablement l’accès à la différence pure. L’Image de la pensée subit ainsi sa propre condamnation: c’est “un risque pour la pensée, une dialectique naturelle, une perversion spéculative par laquelle la pensée se détourne de la vie, se rebrousse et se fige sous la forme d’une pensée de l’identique qui se désolidarise de son mouvement vital” (Sauvagnargues 2009: 40).

La menace qui pèse sur la pensée n’est cependant pas quelque chose d’extérieur, liée au caractère frauduleux du sensible, ni le résultat d’une

immaturité dans l'usage d'une méthode: il s'agit plutôt d'une "illusion interne à l'exercice de la pensée" (Sauvagnargues 2009: 37), conformément à ce que Kant appelle une illusion transcendante, produite par l'acte même de penser. "Il n'y a pas de vrai commencement en philosophie" (Deleuze 2011: 169) tant que l'on reste dans la dimension d'une pensée déjà individuée, pleinement actuelle, puisque toute tentative de commencer y est compromise par le milieu dans lequel on est déjà immergé, déjà "jeté", et qui exerce son influence en prédéterminant les formes et les contenus de ce qui sera pensable. Dans cette dimension, "la fausseté n'est pas quelque chose qui peut être éliminée une fois pour toutes" (Williams 2004: 119), l'illusion n'est pas définitivement éradiquée. Si la tromperie est la structure de toute spéculation, si les présupposés subjectifs sont le fil qui tisse la trame de tout contenu mental, si l'Image de la pensée est l'autre face de la pensée elle-même, "comment, alors, est-il possible de commencer à penser sans une image prédéterminée, ou plutôt, comment commence-t-on réellement à penser?" (Lambert 2012: 3). Comment parvenir à concevoir "une pensée sans Image", qui puisse trouver "sa différence ou son vrai commencement" (Deleuze 2011: 173)?

3. Débuts inactuels: expérience et impuissance

Deleuze répond à la question cruciale qui se pose nécessairement à la suite de la critique radicale de l'Image par un mouvement théorique que Sauvagnargues interprète comme la stipulation d'une proximité et en même temps une trahison par rapport à Kant – et en vérité différents commentateurs ont remarqué que la dette à l'égard de Kant est plus importante que celle admise par Deleuze même (Palazzo 2022: 14).

C'est que Deleuze s'empare de la notion de transcendental, mais refuse de concevoir celui-ci comme l'ensemble des catégories *a priori* appartenant à un sujet qui, grâce à elles, donne forme au domaine chaotique du sensible. Si pour Kant le transcendental représente la condition sur laquelle se fonde toute expérience possible pour un sujet, Deleuze radicalise (ou peut-être déserte?) l'entreprise kantienne, en comprenant le concept de transcendental comme l'ensemble des conditions qui produisent l'expérience réelle, avant même que celle-ci ne puisse être dite appartenir à quiconque (Sauvagnargues 2009: 48-9). Pour comprendre ce passage en profondeur, il convient de revenir aux débuts de la philosophie deleuzienne: c'est précisément avec la réévaluation du

domaine du sensible que Deleuze, par une brillante relecture de Hume, a inauguré sa carrière. Contrairement au verbe de la tradition, qui considère le domaine du sensible comme intrinsèquement incohérent, insuffisant à lui-même, royaume d'apparences dépourvues de toute valeur de vérité, pour Deleuze, dans le sillage du philosophe écossais, "toute perception est une substance, et chaque partie distincte d'une perception, une substance distincte" (Deleuze 1993: 94). L'expérience se configure alors comme un horizon infini et indépassable à partir duquel tenter un commencement non-initiatique, dans lequel on peut se plonger pour interroger les modes de production de toute forme d'actualité. La question cardinale de l'empirisme transcendental deleuzien devient alors de savoir comment un sujet peut se constituer à partir du donné (Deleuze 1993: 122-4). Le problème central du commencement de la pensée et de la philosophie dans *Difference et répétition* semble, à juste titre, tracer, alors, la structure théorique d'*Empirisme et subjectivité*: l'expérience, dans son autonomie, se découvre dotée de la consistance du réel et les commencements de la pensée, ses productions comme ses transformations, ne peuvent se trouver ailleurs qu'en elle (Sauvagnargues 2009: 46).

Sur le niveau de l'expérience pure, il n'y a aucune représentation qui dépeigne la pensée comme une faculté naturellement donnée, toujours disponible et opérante. À l'innéité de l'Image, le sensible oppose la généralité: il faut rendre compte de la manière dont la pensée surgit, la question du commencement est reformulée en termes de genèse. S'ouvre alors la perspective inattendue et inquiétante d'une impuissance de la pensée, (*Ur)grund* sur lequel se joue d'ailleurs la correspondance entre Jacques Rivièvre et Antonin Artaud. De cette correspondance Deleuze tient pour exemplaire l'insoluble malentendu qui s'instaure entre les deux, le fait que "plus Rivièvre croit se faire proche d'Artaud, et le comprendre, plus il s'éloigne et parle d'autre chose". Rivièvre conserve en effet l'idée d'une fonction pensante autonome, dont les difficultés – toujours dues à des carences ou à des circonstances extérieures – sont, après tout, "heureuses", en ce qu'elles protègent la nature humaine de la voracité de la pensée, mais surtout en ce que le dépassement qu'elles exigent nourrit, préserve et fortifie l'idéal du moi. Le cri inaudible et incompris d'Artaud signifie cependant toute autre chose: les difficultés qu'il rencontre quand il pense ne sont pas seulement factuelles, en "concernant et affectant l'essence de ce que signifie penser". Toute l'obscurité, la négativité de la pensée se concentre dans cet instant impalpable où l'on ne pense pas encore, apnée derrière la pensée elle-même: Artaud sait "qu'il y a un acéphale dans la pensée", que "penser n'est pas inné,

mais doit être engendré dans la pensée” et que “créer, c'est d'abord engendrer ‘penser’ dans la pensée”. Cette impossibilité, qui se manifeste dans la “horrible trinité” (Deleuze 2011: 191-4) de la folie, de la bêtise et de la méchanceté, loin d'être un accident de la pensée, en constitue une structure fondamentale, se révèle comme “l’arrière-plan constitutif de la pensée elle-même” (Williams 2004: 125).

En ce sens, la bêtise devient “l’objet d’une question proprement transcendante”. En tant qu’inaptitude essentielle de la pensée, elle renvoie au “lien de la pensée avec l’individuation” et, plus précisément, au fond qui, “avec l’individu, monte à la surface et pourtant ne prend pas forme ou figure”: le fond constitue “le non-reconnu de toute reconnaissance” (Deleuze 1997: 197-8), ce qui échappe et, par conséquent, compromet l’activité représentative de la pensée. La pensée bute alors non pas tant sur l’erreur – à savoir comme le voudrait l’Image de la pensée, sur la non-correspondance entre une représentation et l’objet qu’elle est censée représenter (Aarons 2012: 157) – que sur son incapacité à penser la différence et la répétition, c'est-à-dire à saisir le fourmillement des différences qui tissent le fond opaque de l’être (Vignola 2014: 91) et à saisir les répétitions de différences qui constituent chaque être concret (Williams 2004: 126).

Le reconnaître l’impuissance à penser comme possibilité intime de la pensée même entraîne une inévitable “abolition de l’image” (Deleuze 2011: 192) et, ensemble, le rejet d’un innéisme complaisant, d’une orgueilleuse affinité avec le vrai et d’un talent prétentieux pour encastre le réel dans des structures rocheuses, afin de le nommer, de le dominer.

La pensée sans image rayonne comme une ombre derrière l’Image, elle “ne cesse de la border comme sa limite impensée” (Villani 2003: 206): elle est la parole inexprimée, l’éthique non prêchée du bête, du fou, du méchant. Le véritable idiot deleuzien, “le singulier plein de mauvaise volonté”, est celui qui ne sait pas ce qu’est-ce que penser, qui tâtonne dans les profondeurs de l’être, sans connaître forme, sens, ou valeur. Il est “un homme de sous-sol qui ne se reconnaît pas plus dans les présupposés subjectifs d’une pensée naturelle que dans les présupposés objectifs d’une culture du temps”, “lui seul est sans présupposés. Lui seul commence effectivement, et répète effectivement”. Il est, d’après Deleuze, “l’Intempestif, ni temporel ni éternel” (Deleuze 2011: 171) parce que dans chaque forme d’actualité la pensée est déjà incarnée, existe déjà et a acquis des fonctionnements spécifiques. Mais l’idiot de Deleuze, interprété par le philosophe russe Šestov (critique impitoyable du rationalisme du point de vue de la religion juive), marche sur le fil d’argent qui

sépare l'actuel, la dimension empirique à l'intérieur de laquelle se déroulent les existences ordinaires, du domaine du transcendantal, là où se cachent les conditions génétiques de l'actuel. Ce n'est que dans cet instant suspendu, qui rien partage avec le temps et avec l'éternel, que l'impuissance constitutive de la pensée se révèle comme sa possibilité suprême. Dans l'instant illimité, Aiôn (Deleuze 1969: 190-7), on se trouve face à la vérité du paradoxe, selon lequel "le sens prend toujours les deux sens à la fois, [...] on ne peut pas instaurer un sens unique": des fragments éclatés de l'*Image de la Pensée*, il ne reste que "les deux sens [...] du devenir-fou" et "le non-sens de l'identité perdue" (Deleuze 1989: 94-6).

4. *Contingence et contrainte: à la lumière des signes*

La bêtise ne constitue pas tout simplement la circonstance dans laquelle la pensée, devenue inerte, est empêchée de s'exercer: elle cache aussi la nécessité de "cet événement extraordinaire de la pensée, de la pensée elle-même" qui est la genèse. Si, selon l'enseignement de Nietzsche, une pensée passive et oisive est une pensée dominée par des forces réactives – incapables d'affirmer si ce n'est après avoir nié –, pour qu'une authentique affirmation puisse se produire, il est nécessaire de trouver "de nouvelles forces capables de donner un autre sens à la pensée" (Deleuze 1983: 115). C'est là qui entre en jeu la valeur philosophique que Deleuze discerne dans le chef d'œuvre de Proust, *À la recherche du temps perdu* (Sauvagnargues 2009: 55). Dans *Marcel Proust et les signes*, la recherche du protagoniste du roman est vue comme une "recherche de la vérité" (Deleuze 1998: 9), qui est cependant "tournée vers le futur, non vers le passé" (Deleuze 1998: 10). La délocalisation temporelle exprime ainsi la conception nouvelle de la vérité que Deleuze découvre chez Proust. Les vérités, les révélations qui rythment la *Recherche*, ne sont pas des essences platoniciennes oubliées à retrouver, des sens cachés ou aliénés "à découvrir, à restaurer [...] à réemployer" (Deleuze 1969: 90): ce que l'on cherche ne préexiste pas à sa conquête. Les vérités relèvent du champ de l'avenir: elles sont à venir, elles n'ont pas encore été générées, elles attendent d'être créées. Ce que le protagoniste de la *Recherche* apprend au long de son chemin a le caractère de la nouveauté nietzschéenne, "le nouveau [qui] reste pour toujours nouveau, dans sa puissance de commencement et de recommencement" (Deleuze 2011: 177). La *Recherche* ne restaure pas, elle ne se souvient de rien, il n'y a pas

en elle d'instance originelle à laquelle se rattacher par un acte mnémotechnique: la réminiscence, dans le Proust lu par Deleuze, est pure invention, puisque, fidèle à la lecture toujours deleuzienne de Nietzsche, aucune connaissance par concepts n'est possible si ceux-ci n'ont pas d'abord été créés (Sauvagnargues 2009: 85).

La genèse des vérités, les créations de concepts, les productions de sens ne sont rien d'autre que des événements: incorporels, irréductibles à la fois aux états de choses et aux propositions qui les désignent – termes, ces derniers, qui délimitent d'ailleurs le champ sur lequel se déploie le jeu de l'Image de la pensée. L'essentiel pour la pensée réside cependant hors de l'Image, à la "frontière entre les propositions et les choses" et même aux limites de l'être, là où il n'y a pas d'existence réelle, mais ce minimum d'être ou extra-être qui appartient à ce qui, dans le réel, insiste plus qu'il ne subsiste. La "splendeur inefficace, impassible et stérile" (Deleuze 1969: 31-5) de ces événements – donc leur manifestation sans proprement exister – laisse entrevoir ce qui se passe réellement en eux et avec eux: seule aurore qui doit être répétée d'innombrables fois, la pensée voit la lumière dans la pensée elle-même.

La génialité que Deleuze reconnaît à Proust c'est précisément d'avoir saisi la dynamique de cet événement d'un éclat extraordinaire, qui n'éclaire pas mais aveugle: la pensée, en se découvrant dépourvue de l'innéisme et de la *philia* intime avec le vrai qu'elle s'attribuait dans l'Image, est contrainte de s'ouvrir à une extériorité (Sauvagnargues 2009: 80), de voir, impuissante, son propre surgissement sous la forme d'une hétérogénéité. Cet extérieur n'est cependant pas configuré comme un extérieur relatif à un sujet (Aarons 2012: 7), mais comme un champ de forces qui investissent et façonnent la pensée (Vignola 2014: 90).

Proust raconte ce rapport à l'extérieur comme une rencontre avec un signe (Deleuze 1998: 25), une confrontation violente. Le choc qui en résulte doit son caractère traumatique à deux aspects fondamentaux de la rencontre. Le premier est sa contingence radicale: on ne rencontre pas des signes sur le chemin d'une recherche. Imprévus et imprévisibles, ce sont plutôt eux qui saisissent la pensée égarée dans les abîmes de sa torpeur, qui – assoupie, non préparée – est secouée par la collision inattendue. À l'humour tout juif de Proust, Deleuze oppose l'ironie socratique, le mot d'esprit d'une intelligence, ou *logos*, qui provoque, suscite, organise les rencontres (Deleuze 1998: 123). Ce qui déclenche le rire proustien, c'est au contraire de ne pas savoir "à partir de quels signes de la sensibilité [...] la pensée sera-t-elle suscitée" (Deleuze 2011: 214). L'éthique de l'Anti-logos, proprement stoïcienne, consiste à ne pas

vouloir autre chose que “l’événement comme tel, c’est-à-dire à vouloir ce qui arrive en tant que cela arrive” (Deleuze 1969: 168), avec tous les bouleversements que cela implique (Bryant 2008: 100-1). L’élément involontaire des rencontres est alors “la griffe de leur authenticité” (Deleuze 1998: 25), totalement absente dans une pensée qui procède volontairement et “n’arrive-t-elle qu’à des vérités abstraites”, qui “ne valent que pour leur signification explicite, donc conventionnelle” (Deleuze 1998: 24).

Cela anticipe en effet le second élément qui fait la brutalité de la rencontre: dans le signe “il n’y a pas plus de significations explicites que d’idées claires. Il n’y a que des sens implicites [...] dans l’état obscur de ce qui force à penser”. Hiéroglyphe qui demande à être déchiffré, traduit ou développé (Deleuze 1998: 119), le signe fait reconnaître dans l’interprétation “l’art le plus haut de la philosophie” (Deleuze 1983: 5), voie suprême d’accès à la pensée. Chez le Proust de Deleuze, “le hasard des rencontres, la pression des contraintes sont les deux thèmes fondamentaux” (Deleuze 1998: 25): entre le hasard et la nécessité, il n’y a pas de d’opposition ou contradiction, il y a au contraire une interrelation qui les démasque comme les deux faces du destin. Si la rencontre, de son côté, est pleinement contingente, fruit de circonstances aléatoires qui n’ont rien à voir avec la prédestination, cette contingence implique néanmoins une nécessité, l’inévitable de la rencontre elle-même, qui, une fois qu’elle a eu lieu, ne peut plus être échappée (Aarons 2012: 6). C’est la logique du coup de dés, dont la chute est aléatoire, mais dont l’issue est donnée une fois pour toutes: “il n’y a qu’une seule combinaison du hasard en tant que tel, une seule façon de combiner tous les membres du hasard”. La “nécessité [...] n’est donc jamais l’abolition, mais la combinaison du hasard lui-même”, de sorte que “la nécessité s’affirme du hasard” (Deleuze 1983: 30).

De même, chez Proust, “à l’horizon des événements, [...] l’arbitraire offre l’occasion d’une rencontre nécessaire” (Aarons 2012: 6). L’inconnu dont le signe est porteur force la pensée à se mettre en œuvre: le héros proustien n’entreprend pas intentionnellement sa propre recherche, il y est plutôt constraint, forcé par l’interruption du *continuum* de l’expérience régi par la reconnaissance (Bryant 2008: 75-7). Ce qui est rencontré n’est plus reconnaissable, les mécanismes cognitifs du Moi empirique (*habitus*) ont été compromis et, avec eux, même les limites organiques du sujet ont été brisées (Sauvagnargues 2009: 76). Le narrateur proustien se redécouvre corps sans organes, araignée qui saisit le monde en captant ses vibrations infinitésimales sur la toile qu’elle tisse, conscience végétale qui ne perçoit

que son environnement immanent, dans une pure expérience dépourvue de toute forme de subjectivité (Lambert 2012: 35).

Le signe “s’oppose à la reconnaissance” dans la mesure où il est ce qui “ne peut être que senti”. Si, dans la collaboration entre les facultés, ce qui est saisi par la sensibilité “peut être lui-même visé par d’autres facultés”, le signe, de ce point de vue, est l’insensible. Mais pour la seule sensibilité, c’est un *αισθητεον*, c'est-à-dire quelque chose qui, à la fois, doit être senti et ne peut qu’être senti, limite ultime de son exercice empirique et objet auquel elle seule peut se référer. La sensibilité, en présence du *sentendum*, se plie et s’élève à ce que Deleuze appelle un exercice transcendant, “proprement paradoxal”, qui ne consiste pas à se tourner vers un ailleurs, mais à se replier sur elle-même, pour saisir dans le monde “ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde”. Williams décrit cette essence morphologiquement singulière de chaque faculté en termes d’un sens interne qui rend compte de la manière dont les facultés surgissent et évoluent: dans le cas de la sensibilité, il s’agit de “l’être du sensible, [...] ce par quoi le donné est donné” (Deleuze 2011: 182).

5. *Au nom de la discordia facultatum: de l’αισθητεον au νοητεον*

Une fois que la sensibilité a rompu son alliance avec les autres facultés, la *concordia facultatum* se trouve irrémédiablement compromise: à sa place, il surgit “un désordre de tous les sens”, [...] un exercice déréglé de toutes les facultés”. “Grande découverte de la *Critique du jugement*” et “renversement kantien définitif”, c'est dans l'*Analytique du sublime* que Deleuze trouve l’idée que “le sensible vaut par lui-même et se déploie dans un *pathos* qui échappe à toute logique”. Contrairement à la *Critique de la raison pure* – où “l’intellect était dominant parce qu’il déterminait le sens interne par l’intermédiaire d’une synthèse de l’imagination” – et à la *Critique de la raison pratique* – dans laquelle “la raison était dominante dans la mesure où elle constituait la forme pure de l’universalité de la loi, les autres facultés s’y conformant” –, dans la *Critique du jugement* “les diverses facultés entrent dans un accord qui n’est plus déterminé par l’une d’elles, qui est à tous égards plus profond dans la mesure où il n’a plus de règles” (Deleuze 1984: xi-xiii). Sorties de leurs gonds – “la forme du sens commun qui faisait tourner et converger toutes les facultés” (Deleuze 2011: 184) –, les facultés “luttent l’un contre l’autre, l’une poussant l’autre vers son propre maximum ou sa propre limite, tandis que l’autre réagit en poussant la première vers une inspiration

qu'elle n'aurait pas eue d'elle-même" (Deleuze 1984: xiii). En s'appropriant alors le dispositif kantien d'un accord discordant qui désarticule et démantèle l'entente harmonieuse entre les facultés, Deleuze attribue à la violence du signe la capacité de déclencher une "chaîne de force" dans laquelle "chacune [faculté] ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes". Ce qui est transmis, c'est la découverte dramatique d'une incommunicabilité et, en même temps, la nécessité pour chaque faculté de redécouvrir son propre *pathos*, son âme et son aliment: "voilà donc que la sensibilité, forcée par la rencontre à sentir le *sentiendum*, force à son tour la mémoire à se souvenir du *memorandum*, ce qui ne peut être que rappelé". "Et enfin, pour troisième caractère, la mémoire transcendante à son tour force la pensée à saisir ce qui ne peut être que pensé, le *cogitandum*, le *vοντεον*, l'Essence [...]" (Deleuze 2011: 184-90).

La pensée du *vοντεον* – "non pas l'intelligible, car celui-ci n'est encore que le mode sous lequel on pense ce qui peut être autre chose que pensé, mais l'être de l'intelligible comme dernière puissance de la pensée, l'impensable aussi bien" (Deleuze 2011: 184) – est l'aboutissement de ce *continuum* qui procède de l'*aisthesis* jusqu'à culminer dans l'émergence de la *noesis* (Bryant 2008: 98). Ce sont précisément les signes qui donnent un nouveau statut au domaine du sensible: n'étant plus un moment transitoire de la connaissance, il devient le lieu d'origine de la recherche du vrai (Sauvagnargues 2009: 132), définissant un "nouveau rapport entre la pensée et l'expérience selon lequel la première, pour être déclenchée, doit être poussée par la seconde" (Vignola 2014: 93). Le choc provoqué par la rencontre avec le signe oblige les facultés à abandonner leur exercice harmonieux et concordant antérieur. L'activité de la reconnaissance s'avère insatisfaisante devant l'impératif de l'énigme du signe: avec sa demande d'être interprété, le signe pose un problème et, plus précisément, un problème de sens, auquel aucune des solutions stockées dans la mémoire ne semble offrir de réponse. Face à un signe, il ne s'agit pas tant de trouver l'objet qu'il désigne – comme le veut une bonne partie de la philosophie analytique du langage – que de déchiffrer le sens qu'il exprime (Williams 2004: 121-7). En vertu de cela, le *vοντεον* – ce que la pensée parvient à penser – est appelé, dans *Différence et répétition*, Essence. Le terme, dans *Marcel Proust et les signes*, désigne "l'unité du signe et du sens" (Deleuze 1998: 53), "à la fois la chose à traduire et la traduction même" (Deleuze 1998: 124), "irréductible au sujet qui la reçoit comme à l'objet qui l'émet" (Sauvagnargues 2009: 158). Dès le texte consacré à Proust, l'Essence est identifiée à l'élément

cardinal de la proposition théorique qui anime *Différence et répétition*: “Différence ultime et absolue”, elle n'est pas la différence extrinsèque qui existe entre deux objets, mais se caractérise plutôt comme différence interne, “qualité dernière au cœur d'un sujet” qui, dans le sillage de Proust, détermine “la façon dont nous apparaît le monde”. Également aux monades leibniziennes, les essences constituent des points de vue, des perspectives à partir desquelles le monde s'exprime, incommensurables entre elles précisément parce que chacune “est la différence elle-même, différence interne absolue” (Deleuze 1998: 54-5). Elles ne correspondent cependant pas à une compréhension subjective du monde, elles ne sont pas des visions appartenant à un individu, mais plutôt des structures objectives à l'intérieur desquelles le sujet se situe et achète une prise sur le monde (Bryant 2008: 152-3). S'il est vrai qu'une essence “n'existe pas hors du sujet”, il est tout aussi vrai qu'elle, “captive divine”, est “d'un autre ordre que lui” (Deleuze 1998: 56), différente de l'ordre humain, elle renvoie à une dimension impersonnelle (Lambert 2012: 44), à une “région de l'Être qui se révèle au sujet” (Deleuze 1998: 56) au cœur de laquelle se constitue la subjectivité.

6. *La virtualité comme différence: l'autre côté d'un seul être*

Le verdict final de Deleuze est ainsi rendu: il n'y a aucune faculté de pensée autonome capable de saisir une présumée réalité extérieure également autonome. Dans la perspective des essences-mondes, le monde extérieur n'est que “la projection décevante, la limite uniformisante de tous ces mondes exprimés” (Deleuze 1998: 55), où la différence qui les rend incommensurables leur est soustraite. Il est également vrai que la pensée, dépouillée de toute innéité, doit, pour surgir, se rapporter à une altérité, à une extériorité – bref, à une structure *a priori* qui implique la possibilité du radicalement nouveau (Llères 2006: 206-8). Il s'agit cependant de ce qui Deleuze, plus tard, définira comme un “dehors, plus lointain que tout monde extérieur, et aussi plus proche que tout monde intérieur” (Deleuze 1986: 127). Tombée toute distinction entre intérieur et extérieur, sujet et objet, la pensée et la réalité se révèlent entièrement à construire (Cherniavsky 2015: 134), au point que “il ne faut pas opposer la pensée à l'être, il se déploie avec l'être” (Bryant 2008: 178). Si ni la sphère de la subjectivité ni la sphère de la réalité objective ne peuvent être prises comme “données”, Deleuze se voit contraint de situer les prémisses de son investigation philosophique dans *l'unicum*

datum, le domaine du sensible: ce n'est qu'en s'y immergeant qu'il est possible de trouver ces conditions par lesquelles se déploie l'actualité où se déroulent nos existences. Dans la sensation, la Différence – qui est à la fois minimum d'être ou extra-être et “l'ineffable et l'impensable, Vide mental” (Deleuze 1969: 92) – se présente, ou plutôt se fait “sentir” comme intensité. “Les démons, puissances du saut, de l'intervalle, de l'intensif ou de l'instant” (Deleuze 2011: 189), dépourvus de toute pertinence conceptuelle, ne se laissent pas saisir ou reconnaître, ils n'agissent que comme des affects (Aarons 2012: 3).

À travers la notion de Différence, Deleuze en vient à redéfinir et reconfigurer le transcendental comme virtuel, ensemble de conditions “qui ne se confondent pas avec le sensible” (Cherniavsky 2015: 137) et qui, loin de fonctionner comme de simples conditionnements extrinsèques, opèrent une véritable genèse intrinsèque (Deleuze 2011: 200). Le virtuel, tout en se distinguant de l'actualité empirique à laquelle il donne naissance, n'existe pas en dehors de cette dernière. Niée l'existence d'une dimension primordiale exemplaire, normative ou causale par rapport à ce qui est expérimenté et vécu, Deleuze épouse théoriquement l'idée d'une réalité unique, où la pensée n'est rien d'autre que le côté réfléchi de l'être. Soit les *modi existendi* soit les *modi cogitandi* finis, individués et actuels sont l'expression immanente d'un Être univoque, substance spinozienne qui “se comporte comme un sens ontologiquement un par rapport aux modes qui l'expriment”, mais qui, à la lumière de l'intuition nietzschéenne, ne se dit pas en dehors des modes, mais “seulement des modes” (Deleuze 2011: 59). D'ailleurs, ce qui se dit des modes n'est autre que la Différence, principe qui se soustrait au rôle de principe, norme qui abjure sa normativité au nom d'une anarchie dont le seul impératif est de différencier, de diverger, de transformer, en dissolvant l'Être dans un devenir incessant. L'Être, en tant que Différence absolument interne qui s'opère en se différenciant ou en divergeant à l'intérieur d'elle-même, ne fait rien d'autre que s'affirmer en se différenciant. Les Essences, les Idées virtuelles – refonte du concept d'Essence sous l'influence structuraliste qui imprègne *Différence et répétition* et *Logique du sens* – s'actualisent dans un processus qui ne peut s'empêcher de les traduire sans, en même temps, les différencier, les transformer en quelque chose qui ne leur ressemble pas.

7. Créer des problèmes: la pensée en jeu

Comme on a vu, commencer à penser signifie d'abord déchiffrer les essences impliquées dans les signes; cependant, une fois que la pensée se découvre autre visage d'un Être qui procède par différenciations, ses actes interprétatifs se configurent comme un "état de création permanente", dans lequel il n'y a "jamais rien de connu, mais une grande destruction de reconnu, pour une création d'inconnu" (Deleuze 2002: 189).

Ainsi, "penser, c'est créer", mais la première création consiste d'abord à "engendrer 'penser' dans la pensée" (Deleuze 2011: 192), à parvenir à penser le *νοητεον*, l'Essence ou l'Idée, qui rapportent la pensée à un problème. Les Idées ne sont pas seulement porteuses de problèmes; elles constituent, en tant que telles, des problèmes, "les problèmes sont les Idées mêmes" (Deleuze 2011: 210). Les Idées sont intrinsèquement problématiques, il n'y a pas d'idée qui ne pose pas de question. Cependant, les problèmes, les questions idéales ne sont pas à concevoir comme le double de solutions ou de réponses préexistantes, qu'il faut retrouver (Williams 2004: 135): l'ontologie deleuzienne du problème aspire à concevoir le problématique comme tel (Bryant 2008: 156-7), comme une objectivité, une instance dotée d'une réalité propre. Loin de désigner un moment transitoire et négatif de la connaissance, les problèmes ne sont jamais épuisés par leurs solutions, ils ne sont jamais résolus une fois pour toutes. Il y a donc, entre les problèmes et les propositions qui constituent des cas de solution, "une différence de nature, un écart essentiel" (Deleuze 2011: 210): les problèmes persistent et insistent même dans leurs propres solutions, en leur donnant un sens, lequel trouve précisément dans le problème un nouveau foyer (Cherniavsky 2015: 130). Dans cette perspective, il est évident que la pensée doit nécessairement commencer par les problèmes, par leur formulation. Il faut donc "porter l'épreuve du vrai et du faux [...] dans les problèmes eux-mêmes": construire des problèmes porteurs de sens relève d'un "pouvoir semi-divin", puisqu'"il s'agit, en philosophie et même ailleurs, de trouver le problème et par conséquent de le poser". Cependant, "poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer": c'est puisque toute découverte porte toujours sur quelque chose qui existe déjà, alors qu'au contraire "l'invention donne l'être à ce qui n'était pas" de manière tout à fait contingente, puisque cette chose "aurait pu ne venir jamais" (Deleuze 2004: 4-5).

En ce sens, l'enjeu le plus important pour la pensée est de créer des concepts pour les problèmes, “afin qu’ils ne retombent pas dans l’illusion qu’ils ont été résolus” (Williams 2004: 135). Dans *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze et Guattari affirment que “la philosophie est l’art de former, d’inventer, de fabriquer des concepts” (Deleuze, Guattari 2005: 8) et que “tout concept renvoie à un problème” (Deleuze, Guattari 2005: 22). Toute production de concepts consiste en une idéation des termes et des manières de poser un problème, mais dans ce processus il y a aussi “besoin de personnages conceptuels qui contribuent à leur définition”, qui vivent les problèmes, qui les inscrivent dans leur propre chair jusqu’au point où même leurs mouvements en sont conditionnés (Deleuze, Guattari 2005: 8).

Le rapport de la philosophie aux problèmes, aux Idées, ne restaure pas de manière déguisée la prétendue *philia* entre la pensée et la vérité qui, des décennies plus tôt, avait été reprochée par Deleuze pour son être trompeuse et illusoire. L’amitié, ici, n’est pas une affinité élective et réciproque, mais prend un caractère fortement agonistique: c’est la prétention unilatérale et spasmodique d’un amant non réciproque – constraint par une passion qui ignore toute forme de volonté – qui se tourne vers un aimé qui se rétracte, qui se révèle autant qu’il se cache (Deleuze, Guattari 2005: 9). Cela explique soit la partialité de toute tentative de traduire une Essence soit le caractère inépuisable des Idées-problèmes: chaque concept éclaire certains aspects d’un problème, en même temps qu’il en occulte d’autres. S’emparer d’une Idée ne signifie autre chose que la réinterpréter en sens purement théâtral, à savoir la “rejouer” à la manière d’une invention qui inhibe toute imitation et reproduction d’un modèle. Aboutir à penser, c’est donc comprendre que la vérité est création, invention, fantaisie; la puissance du faux s’affirme non pas comme un goût pervers pour la trahison ou la contrefaçon, mais comme le jeu ou la performance d’un enfant – l’enfant nietzschéen – qui, dans sa fiction, échappe à la certitude opprimante d’une réalité toute faite et fiable, en imaginant *ex novo* des mondes inexplorés, des formes d’existence et de pensée inédites, où les problèmes virtuels sont, de temps à autre, remis en jeu.

Bibliographie

- Aarons, K., *The involuntarist image of thought*, in F. Zourabichvili, *Deleuze: a philosophy of the event: together with the vocabulary of Deleuze*, eds. G. Lambert, D.W. Smith, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, pp. 1-18.
- Bryant, L.R., *Difference and givenness. Deleuze's transcendental empiricism and the ontology of immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008.
- Cherniavsky, A., *Au début il y avait le milieu. Le problème du commencement de la philosophie dans Différence et répétition*, "Les études philosophiques", n. 15/1 (2015), pp. 125-44.
- Counet, J.-M., *Philosopher c'est faire l'idiot. Le Cusain en filigrane dans l'œuvre de Gilles Deleuze*, "Noesis", n. 10/26-27 (2016), pp. 247-63.
- Deleuze, G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953), Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- Deleuze, G., *Preface*, in *Kant's critical philosophy. The doctrine of the faculties* (1963), Engl. transl. H. Tomlinson, B. Habberjam, London, The Athlone Press, 1984, pp. XI-XIII.
- Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- Deleuze, G., *Proust et les signes* (1964), Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- Deleuze, G., *Le bergsonisme* (1966), Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- Deleuze, G., *Différence et répétition* (1968), Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- Deleuze, G., *Foucault*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.
- Deleuze, G., *Sur Nietzsche et l'image de la pensée*, in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. D. Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 187-97.
- Descartes, R., *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Flammarion, 1992.
- Lambert, G., *In search of a new image of thought. Gilles Deleuze and philosophical expressionism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2012.
- Palazzo, S., *Introduzione. La catastrofe di Kronos*, in G. Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, a cura di S. Palazzo, Milano, Mimesis, 2022.
- Sauvagnargues, A., *Deleuze. L'empirisme transcontinental*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- Vignola, P., *La stupida genesi del pensiero. Trascendentale e sintomatologia in G. Deleuze*, "Philosophy kitchen", n. 1/1 (2014), pp. 89-110.
- Villani, A., *Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze*, "Noesis", n. 7/5 (2003), pp. 203-16.

Williams, J., *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a critical introduction and guide*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

Zourabichvili, F., *Une philosophie de l'événement*, in P. Marrati, A. Sauvagnargues, F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 1-116.