

INTRODUCTION

Répétition et généralité

Répétition et substitution

Dans l'une de ses *Fictions*¹, Borges expose le cas de Pierre Ménard, étrange auteur qui passa une partie de sa vie à reproduire « mot à mot et ligne à ligne » un peu plus de deux chapitres du *Don Quichotte* un peu plus de deux siècles après sa composition par Cervantès. Mais il montre comment le même passage écrit par Cervantès, au tournant du xvi^e et du xvii^e siècle, ou par Ménard dans la première moitié du xx^e siècle ne peut pas avoir le même sens, et n'est pas, de ce fait, le même passage². La tentative de Pierre Ménard est en ce sens une authentique répétition du roman de Cervantès, au sens où Deleuze la comprend au début de *Différence et Répétition*. Celle-ci doit être distinguée de la généralité de trois points de vue : du point de vue de la conduite, du point de vue de la loi et du point de vue du concept. C'est que la généralité suppose toujours la ressemblance et l'équivalence des cas particuliers sur lesquels elle porte : l'idée générale est formée d'un certain nombre de traits communs aux différents individus qu'elle regroupe, les chevaux ont des sabots, une crinière, hennissent, n'ont pas de rayures, et peuvent être montés. Et puisque l'idée générale ne contient, comme prédicats ou déterminations, que ceux qui sont communs aux cas particuliers qu'ils regroupent, tous sont donc équivalents du point de vue du concept : une chaise est une chaise, et lorsque j'en demande une, n'importe laquelle fait l'affaire, puisqu'elles permettent toutes de s'asseoir ; lorsque Richard III, dans

1. J. L. BORGES, « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », traduction de P. Verdevoye, in *Fictions*, Paris, Gallimard, 1957, p. 41-52.

2. *Ibid.*, p. 50 : le même passage, « la vérité, dont la mère est l'histoire, émule du temps, dépôt des actions, témoin du passé, exemple et connaissance du présent, avertissement de l'avenir » se voit attribuer des sens divergents, selon qu'il est écrit par Cervantès ou par Ménard.

la pièce de Shakespeare, est prêt à donner son royaume pour un cheval, là encore, n'importe quel cheval lui conviendrait. Ils sont équivalents. Bergson remarquait que le loup ne distingue probablement pas le chevreau de l'agneau, et encore moins un agneau d'un autre : ce sont toutes des proies³ équivalentes et donc substituables ; il montrait par-là qu'étant d'abord pratique, la perception est en même temps générique. L'exemple de Pierre Ménard, imaginé par Borges, suffit à montrer que les répétitions ne se substituent pas : non seulement répéter, c'est « se comporter par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent⁴ », comme, justement, une œuvre d'art, mais chaque répétition est elle-même singulière, et ne peut être remplacée par ce qu'elle répète.

Et cette singularité absolue de toutes les répétitions suffit à justifier son renversement : puisque le *Don Quichotte* de Ménard est tout aussi singulier que celui de Cervantès, alors on peut tout à fait considérer que c'est celui-ci qui répète celui-là, ou, comme le dit Péguy, la prise de la Bastille qui répète la Fête de la Fédération⁵. Répéter, c'est donc, en ce sens, faire de chaque *fois* une répétition de toutes les autres, et de ce fait, envelopper toutes les *fois* dans chacune d'entre elles. La répétition, en ce sens, s'intériorise dans chacune des *fois*, et c'est pourquoi Deleuze peut considérer que répéter, c'est « porter la première fois à la "nième" puissance⁶ », car répétée, elle se grossit alors de toutes ses répétitions, chacune enveloppant toutes les répétitions. De ce fait, si le général porte sur des cas particuliers équivalents et substituables, la répétition ne connaît que des singuliers insubstituables, chacun étant porté à l'universel en tant qu'il enveloppe tous les autres du fait même de la répétition. Ainsi, comme le montre encore l'exemple imaginé par Borges, « on répète une œuvre d'art comme singularité sans concept⁷ » : ce qui se répète revient alors dans chacune de ces répétitions – sans quoi on ne pourrait pas parler de répétition – mais en diffère pourtant, comme chacune de ses répétitions diffère de lui. Les cas particuliers sont les mêmes lorsqu'ils sont compris sous le même concept – au sens le plus courant d'idée générale –, mais la singularité des répétitions les met hors d'atteinte du concept.

De la même manière, la répétition se distingue de la loi, qu'il s'agisse de la loi naturelle ou de la loi morale. La loi peut être définie comme l'établissement d'une relation constante entre des termes variables : la loi de Newton établit une relation constante entre l'attraction des corps, leurs masses et l'inverse du carré de la distance qui les sépare, chaque facteur étant variable mais se déterminant avec les deux autres. Une loi juridique ne procède pas

3. H. BERGSON, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, A. de Baecque (éd.), Paris, Payot, 2012, p. 148.

4. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 7.

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Loc. cit.*

7. *Loc. cit.*

autrement, puisque si elle établit une relation constante en droit entre un délit et une peine, le contenu du délit reste variable, et pour chaque acte particulier, il faut déterminer s'il entre effectivement sous une qualification juridique déterminée ; et la peine elle-même variera entre un maximum et un minimum prévus par la loi. De ce point de vue, on pourrait considérer que la constance de la loi est ce qui fonde la répétition : si chaque fois que je porte de l'eau à 100 °C et à 1013,25 hPa, elle bout, c'est à cause d'une loi physique. Mais on voit bien que ce qui varie, ce sont les valeurs particulières – c'est-à-dire interchangeables et, du point de vue de la loi, indifférentes – que peut prendre une variable : dans la formule newtonienne $f = m.a$, la force (f), quelle que soit sa valeur, est toujours égale au produit de la masse (m) et de l'accélération (a), quelle que soit leur valeur. Dès lors, la relation constante établie par la loi est ce qui vaut en général, c'est-à-dire pour toutes les valeurs particulières des variables. Ce qui le montre, c'est que ce qui est constant dans une loi peut être pris comme un cas particulier d'une loi plus générale : les lois de la géométrie euclidienne deviennent des cas particuliers d'une géométrie non euclidienne admettant des espaces courbes, ou d'une géométrie plus générale admettant des espaces à n dimensions. La loi relève donc plutôt de la généralité, et comme telle, elle ne peut fonder la répétition pour la même raison que celle évoquée plus haut : elle a affaire à des cas particuliers substituables ou variables, alors que la répétition répète des éléments singuliers insubstituables, et touche de ce fait même à l'universel plutôt qu'à une plus ou moins grande généralité. La loi morale n'y parvient pas plus que la loi naturelle alors même que, dans sa formulation kantienne, elle semblait y prétendre et pouvoir déterminer ce qui en droit peut être répété et « valoir comme principe d'une législation universelle⁸ » ; mais on voit bien que la loi morale imite encore formellement la loi naturelle et relève donc aussi de la généralité plutôt que de la répétition. La loi, scientifique ou morale, ne peut fonder la répétition, et celle-ci échappe à la loi comme au général : on répète hors la loi ou contre la loi.

Concept et répétition : Deleuze et Hegel

Enfin, la répétition se distingue du général du point de vue du concept. Mais le concept doit être compris ici dans une perspective hégélienne. Deleuze a suivi les cours de Jean Hyppolite, dont il a recensé⁹ le livre *Logique*

8. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, traduction de F. Picavet, Paris, Presses universitaires de France, 1943, p. 30.

9. La recension est parue dans la *Revue philosophique de France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 7-9, juillet-septembre 1954, p. 457-460. Le texte en est réédité dans G. DELEUZE, « La conception de la différence chez Bergson », in *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 43-72. Sur ce point, voir J.-B. VUILLEROD, *La Révolution trahie : Deleuze contre Hegel*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2023.

et *Existence*¹⁰ en 1954. Le projet hégélien, tel que Deleuze le comprend à cette époque, consiste à rendre à nouveau possible, après Kant, une conception de la philosophie comme ontologie plutôt que comme anthropologie, qui impliquerait que le savoir reste relatif à l'homme et ne soit jamais absolu. Ce projet s'accomplit par la considération de l'être non plus comme une essence transcendante, au-delà d'un monde d'apparences, mais comme ce qui se donne lui-même sens de manière immanente : l'être est ce qui se pense lui-même, et se différencie ainsi en être et en pensée, ou en sujet et en objet : l'être est donc fondamentalement différenciation ou différence : « La différence extérieure de la réflexion et de l'être est d'une autre façon la différence interne de l'Être lui-même, autrement dit l'Être identique à la différence, à la médiation¹¹. » En ce sens, le concept n'est jamais quelque chose qui appartiendrait à la seule pensée, mais l'être qui se pense lui-même, et qui se pense comme « totalité, de laquelle découlent toutes ses déterminations¹² ». L'être est d'abord détermination ou différenciation immédiate, « dont la modification est le passage à son opposé¹³ » ; comme *essence*, il est « détermination médiatisée par la présupposition d'une autre détermination¹⁴ » : chaque détermination étant affirmée, elle nie en même temps la détermination contraire, de quelque chose qu'elle n'est pas. Ainsi, « une détermination n'est posée que grâce à la médiation d'une autre détermination, chacune des deux n'étant que dans la mesure où l'autre est, mais n'étant néanmoins que dans la mesure où elle n'est pas l'autre¹⁵ ». C'est dire que dans sa détermination, l'essence se trouve liée à toutes les autres, comme la *notion* de la substance individuelle de Leibniz enveloppe « tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir¹⁶ », et concerne ainsi le champ de l'existence. Le concept, enfin, est l'être qui se différencie et se détermine, et ressaisit ses différenciations ou ses propres déterminations comme découlant nécessairement de lui-même comme totalité, ou, si l'on veut forcer une expression spinoziste, comme dérivant de « la seule nécessité de sa propre nature¹⁷ ». De ce point de vue, toute détermination ou différence est, en dernière analyse, conceptuelle. C'est dans cette perspective que doit être appréhendé ce passage objectivement difficile de l'introduction de *Différence et Répétition*¹⁸.

De manière générale, le concept peut être appréhendé du point de vue de sa compréhension – le nombre de prédicats ou de déterminations comprises

10. J. HYPOLITE, *Logique et Existence*, 4^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1954.

11. G. DELEUZE, « La conception de la différence chez Bergson », art. cité, p. 19-20.

12. G. W. F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, traduction de M. de Gandillac, Paris, Éditions de Minuit, 1963, deuxième cours, deuxième subdivision, § 88, p. 130.

13. *Ibid.*, § 8, p. 107.

14. *Ibid.*, § 88, p. 130.

15. *Ibid.*, § 36, p. 114.

16. G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, traduction de L. Prenant, in *Œuvres philosophiques choisies*, Paris, Garnier, 1972, p. 85-130, chap. ix.

17. B. SPINOZA, *Éthique*, traduction de B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 2010, partie I, définition 7, p. 17.

18. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 20-25.

dans sa définition – ou de son extension – le nombre d'individus sur lesquels il porte. Entre l'une et l'autre le rapport est de proportion inverse : l'extension du concept de mammifère est plus grande que celle de mammifère *marin*, alors et du fait même que sa compréhension est plus réduite ; au point qu'on voit qu'un concept dont la compréhension ne compterait qu'un prédicat aurait une extension infinie, et qu'inversement, un concept ne portant que sur un individu aurait une compréhension infinie. Mais dans une perspective hégélienne, la compréhension du concept tend d'elle-même à s'accroître à l'infini. Le concept n'est en effet rien d'autre que l'essence ressaisie comme activité ou liberté. C'est pourquoi Deleuze précise que l'infini *actuel* de la compréhension du concept est ce qui rend possible la mémoire et la conscience de soi : elle est, en termes hégéliens, ce qui marque le passage de l'essence au concept à proprement parler. Mais cette ressaisie de lui-même de l'être comme concept n'est pas immédiate, elle se fait selon des moments : dans la logique formelle, le concept est appréhendé comme abstrait, c'est-à-dire dans sa seule identité avec lui-même, ou, si l'on veut, comme relevant seulement de la pensée ; dans la nature, le concept se trouve nié, aliéné ou hors de soi, puisque les choses de la nature s'ignorent elles-mêmes, et que leur concept doit être en autre chose, c'est-à-dire dans l'esprit qui les pense¹⁹ ; le concept qui se ressaisit enfin comme réalité existante est appelé par Hegel *Idée*²⁰.

Or, l'idée de « blocage naturel du concept » exposée par Deleuze²¹ nous semble plus aisément compréhensible si on l'appréhende dans cette perspective. « Bloquer » un concept, c'est l'empêcher de trouver sa pleine compréhension, au double sens d'une compréhension infinie, et d'une ressaisie de soi comme détermination active, ou libre. Un tel blocage est dit artificiel s'il est volontairement forcé, comme pour une simple expérience de pensée. On peut toujours maintenir le concept « au niveau de chacune de ses déterminations, de chacun des prédicats qu'il comprend²² », et laisser de côté la manière dont celles-ci se rapportent aux individus existants qu'elles recouvrent. Alors, parce que le prédicat est toujours général – il définit un trait ressemblant, ou commun aux individus qu'il rassemble –, sa compréhension est finie et son extension nécessairement supérieure à un. Cependant, les cas compris sous le même concept doivent bien être différents, au moins numériquement, puisqu'ils sont plusieurs, mais cette différence n'est pas conceptuelle, puisque tous ont bien le même concept. Ce blocage est simplement logique, puisqu'il fait abstraction de la manière dont le concept se rapporte à l'existence. Mais le blocage est dit naturel s'il relève du mouvement propre du concept vers la pleine ressaisie de soi comme *Idée*, jusqu'à chacun de ses

19. *Ibid.*, p. 24.

20. G. W. F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, op. cit., deuxième cours, deuxième subdivision, p. 184.

21. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 22-25.

22. *Ibid.*, p. 21.

moments, le concept peut être considéré comme provisoirement bloqué. Mais que le concept soit bloqué dans sa ressaisie de soi n'empêche pas que, dans la perspective hégélienne, il n'est pas autre chose que l'être. Le blocage naturel relève de ce fait d'une logique transcendante au sens kantien du terme, qui caractérisait la manière dont les concepts se rapportent à leurs objets²³. On pourra trouver un blocage naturel différent selon qu'il concerne les concepts à extension finie, indéfinie ou infinie, qui nous semblent pouvoir correspondre aux trois moments du concept, la logique formelle, la nature et l'Idée.

Puisque le concept n'est autre que l'être qui se ressaisit, le fait qu'il se bloque dans son propre mouvement signifie quelque chose quant à l'existence qu'il est. Lorsqu'un concept se trouve bloqué dans une compréhension finie, il se trouve du même coup forcé de passer à l'existence, c'est-à-dire de trouver « une place dans l'espace et dans le temps²⁴ ». L'extension d'un tel concept est nécessairement supérieure à un, mais tout ce qui existe dans l'espace et dans le temps est forcément un individu singulier. L'espace ou l'étendue peut, en effet, être considérée comme composée d'une infinité de points parfaitement homogènes – de sorte que, comme le disait Galilée, « là-bas, c'est comme ici ». Pour autant, ces points diffèrent encore par leur localisation, de sorte qu'une chose qui se trouve en un point ne peut se trouver en un autre en même temps, et que deux choses qui seraient identiques en tout point pourraient encore différer quant au lieu qu'elles occupent. Et il en va de même du temps, puisque chaque présent n'est rien d'autre que sa différence avec le présent précédent, et apparaît ainsi comme nouveau par rapport à lui, de sorte que comme le remarquait Bergson à propos d'un objet immobile observé fixement : « La vision que j'en ai n'en diffère pas moins de celle que je viens d'avoir, quand ce ne serait que parce qu'elle a vieilli d'un instant²⁵. » C'est pour cela que Deleuze peut considérer que « l'espace et le temps sont des milieux répétitifs²⁶ » : la répétition ne répète que des singuliers insubstituables. De ce fait, si l'espace et le temps donnent lieu à des déterminations, celles-ci restent non conceptuelles, et peuvent apparaître comme des « figures de la répétition²⁷ ». Un concept bloqué dans sa compréhension finie donne donc lieu à une multitude d'éléments rigoureusement identiques quant au concept, mais singuliers puisqu'ils diffèrent dans l'espace et dans le temps. Les atomes épicuriens en sont un exemple, mais les mots en sont plutôt le paradigme. La définition d'un mot ne peut comporter qu'un ensemble fini de mots : leur compréhension est donc forcément finie. Ils ont néanmoins une existence dans l'espace et dans le temps du seul fait qu'ils sont parlés ou écrits.

23. E. KANT, *Critique de la raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 80.

24. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 22.

25. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 12^e édition, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 2.

26. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 23.

27. Loc. cit.

Différents, mais ayant le même concept, ils forment donc une répétition, et la différence qui y est incluse *n'est pas* conceptuelle. Parce que les mots en sont le paradigme, les concepts à compréhension finie sont appelés par Deleuze concepts nominaux ; et c'est en tant que *nominaux* qu'ils relèvent du premier moment de la logique hégélienne du concept, savoir la logique formelle.

Un deuxième blocage naturel concerne les concepts à compréhension indéfinie, ou virtuellement infinie, c'est-à-dire des concepts tels que leur compréhension pourrait toujours être augmentée, sans qu'ils parviennent jamais à se rapporter à un seul individu singulier : aussi loin qu'on aille dans leur détermination, ils porteraient toujours sur plusieurs individus. C'est la remarque de Kant dans les *Prolégomènes*²⁸ : des mains ont le même concept, mais celui-ci peut encore être précisé pour différencier ma main gauche de ma main droite ; les concepts sont alors ceux de « ma main gauche » et « ma main droite ». Pourtant, si je regarde dans le miroir, c'est certes bien ma main droite que je vois : la main dans le miroir et ma main droite ont donc le même concept. Et pourtant, c'est une main gauche qui apparaît dans le miroir, par l'inversion du reflet. Entre les deux, comme le note Kant, « il n'y a pas là de différences internes que quelque entendement pourrait même concevoir, et pourtant les différences sont intrinsèques, comme l'enseignent les sens²⁹ ». La différence n'est pas conceptuelle mais spatiotemporelle : les concepts bloqués à une compréhension indéfinie donnent lieu à des existants qui se répètent et dont la différence leur échappe. Mais alors que les concepts nominaux passaient *eux-mêmes* à l'existence, les concepts à compréhension indéfinie donnent lieu à une répétition dans l'existence de leurs objets : c'est en ce sens que ces concepts peuvent être compris comme concepts de la nature. La nature répète, et « un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans³⁰ », mais elle répète hors du concept, et cette répétition ne se pense donc pas elle-même. Les concepts de la nature ne sont pas dans les choses de la nature, c'est-à-dire dans leurs objets, mais dans l'esprit qui les pense, et c'est pourquoi Deleuze note, dans une formulation hégélienne, que « la nature est concept aliéné, esprit aliéné, opposé à soi-même³¹ ».

Reste un dernier cas de blocage naturel, qui concerne le concept individuel, c'est-à-dire celui dont la compréhension se trouve actuellement infinie. Un tel concept serait comparable à la notion de la substance individuelle leibnizienne, en tant qu'elle enveloppe la totalité de l'univers passé, présent et avenir, mais dans la mesure où elle se comprendrait pleinement, c'est-à-dire où elle ressaisirait toutes ses déterminations comme issues de soi-même

28. E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction de J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1941, § 13.

29. *Ibid.*, p. 49.

30. J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 183.

31. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 24.

comme totalité. Le concept est alors libre, et Deleuze peut considérer ces concepts comme les concepts de la liberté³². Mais on voit aussi comment ce type de concept correspond à ce que Hegel appelle l'Idée, et qu'il définit comme « l'unité du concept et de la réalité³³ » : car l'infini des déterminations du concept correspond, dans la notion individuelle de Leibniz, à tout ce qu'on pourra en dire de vrai, c'est-à-dire non seulement tout ce qu'elle *fera* et tout ce qui lui *arrivera*, mais aussi les causes de ce qu'elle fait ou de ce qui lui arrive, et les causes de ces causes, etc., et les effets de ce qu'elle fait ou de ce qui lui arrive, et les effets de ces effets, etc., *jusqu'à couvrir le champ de l'existence tout entier*. Le concept de la liberté est donc le concept qui s'identifie avec l'existence, c'est-à-dire l'Idée, dernier moment de la logique hégélienne du concept.

Les concepts de la nature répétaient hors d'eux, manière de dire que les choses existantes de la nature ne se pensent pas elles-mêmes, ou que l'existence échappe au concept. Mais il ne peut en être de même pour les concepts à compréhension infinie, puisqu'ils s'identifient à l'existence : rien ne leur est extérieur, rien ne semble pouvoir se passer *hors* d'eux. Mais c'est dire en même temps que contrairement aux concepts de la nature, les concepts de la liberté ne sont pas en dehors des choses, mais en elles : ils sont l'être lui-même qui se pense, et se ressaisit comme activité ou liberté, c'est-à-dire comme sujet. Dans sa recension du livre de Jean Hyppolite, Deleuze notait déjà que le « savoir absolu n'est pas une réflexion de l'homme, mais une réflexion de l'Absolu dans l'homme³⁴ ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre que la compréhension infinie du concept rend possible la conscience de soi³⁵ : inhérent au sujet, il est ce qui lui permet de se penser soi-même, d'avoir une conscience de soi, ce qui suppose encore une mémoire, par laquelle ses différentes déterminations – ce qu'il a fait, ce qui lui est arrivé, etc. – peuvent être reconnues comme les siennes. Mais s'il rend possible la mémoire et la conscience de soi, le concept à compréhension infinie ne le rend pas pour autant nécessaire. Déjà Leibniz admettait l'existence de substances individuelles dénuées de l'une comme de l'autre³⁶. On peut très bien imaginer une telle notion individuelle douée de mémoire, mais pas de conscience de soi. Les souvenirs existeraient bien, mais ne pourraient pas être rapportés à un même « Je » ou un « moi », les déterminations sont bien intérieures au sujet, mais elles restent *non sues*.

Arrive alors ce que la psychanalyse freudienne a su mettre au jour : sans savoir ou sans connaissance, le souvenir est constamment *répété*, comme dans le cas d'Anna O., en repoussant chaque verre d'eau qu'on lui tend malgré sa soif, répétait le dégoût et la colère qu'elle avait éprouvés en trouvant le

32. *Ibid.*, p. 25.

33. G. W. F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, op. cit., deuxième cours, deuxième subdivision, § 104, p. 134.

34. G. DELEUZE, « La conception de la différence chez Bergson », art. cité, p. 21.

35. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 21.

36. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, op. cit., chap. xxxv.

chien de sa gouvernante buvant dans un verre de la maison : le souvenir était là puisqu'agissant, mais elle n'en avait pas conscience. Il est vrai que cette répétition ne se produit plus en dehors du concept, mais plutôt en dehors de la conscience de soi du concept. La répétition est bien « l'inconscient du libre concept³⁷ », mais cet inconscient reste enveloppé en lui, comme dans la notion individuelle de Leibniz. Mais même dans ce cas, la répétition n'a lieu que parce que la *compréhension* n'est pas complète, c'est-à-dire du fait d'une insuffisance du concept. La répétition n'est pas comprise par les concepts nominaux ou de la nature, et se produit donc *en dehors d'eux*, produisant des différences qui doivent rester non conceptuelles. Ces concepts ne la comprennent pas, au sens où ils ne la prennent pas *en eux* ou *avec eux*. Mais les concepts de la liberté ne la comprennent pas au sens où ils ne peuvent la prendre comme un ensemble auquel ils donneraient une unité – c'est-à-dire qu'ils ne la représentent pas. Dans son acception moderne, qu'on trouve par exemple chez Kant, la représentation est l'appréhension d'un divers rapporté à la forme du même, c'est-à-dire comme une unité : « c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement³⁸ », remarque Descartes à propos de la cire. Représenter, c'est donc comprendre au sens de « prendre ensemble », mais prendre ensemble, c'est toujours en même temps prendre avec soi. Comme l'indique Deleuze, la représentation se rapporte « au Je comme à une libre faculté qui ne se laisse enfermer dans chacun de ses produits, mais pour qui chaque produit est déjà pensé et reconnu comme passé³⁹ » : c'est parce que je me souviens de ce que j'ai touché, imaginé, « connaissais dès le commencement » que je peux comprendre tout cela comme *le même*, sous la forme du Même – forme dont les garants sont l'unité et l'identité du « Je » lui-même. C'est pourquoi « le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations⁴⁰ », et qu'en connaissant les corps, je me connais en réalité d'abord moi-même⁴¹. On ne prend pas ensemble le divers sans le rapporter à soi, sans le prendre avec soi, puisque c'est le « Je » qui donne à l'ensemble son unité. En ce sens, s'il est vrai que la répétition se produit *dans* le concept de la liberté, celui-ci ne la comprend pas, et elle constitue un dehors du concept au sein même de celui-ci.

Toutes ces remarques permettent d'établir que la répétition est ce qui, dans l'existence, échappe d'une manière ou d'une autre au concept, et qu'elle produit des différences qui ne sont donc pas des déterminations conceptuelles.

37. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 24.

38. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2009, « Méditation seconde », p. 87.

39. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 24.

40. E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., « Analytique transcendantale », § 16.

41. R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, op. cit., « Méditation seconde », p. 91 : « Toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit. »

Non seulement la répétition échappe au général et même s'y oppose, mais ce faisant, elle montre l'existence de différences non conceptuelles, qui ne se laissent pas représenter ou *comprendre* par le concept. De ce point de vue, ces remarques doivent être comprises comme une critique de l'hégélianisme, et de toute pensée qui considère toute détermination ou toute différence comme relevant, en dernière analyse, du concept. On peut alors comprendre pourquoi, dans l'avant-propos, Deleuze inscrit *Différence et Répétition* dans un anti-hégélianisme généralisé, qui définissait l'air du temps au moment de son écriture.

Le principe de la répétition et le renversement du platonisme

La répétition diffère donc de la généralité au point de vue du concept dans la mesure où elle ne se produit que du fait de son insuffisance : d'une manière ou d'une autre, elle est ce que le concept ne comprend pas. C'est dire alors que nous n'avons de la répétition qu'une définition nominale, « qui [contient] seulement les marques des choses qu'on veut distinguer des autres⁴² ». Une telle définition nominale est en fait une définition générale, puisqu'elle est obtenue en repérant des traits de ressemblance entre différents cas, qui sont pris comme marques de reconnaissance. Mais d'une part, Leibniz avait remarqué qu'une telle définition pourrait parfaitement prendre pour objet un objet impossible, dans la mesure où il pourrait impliquer contradiction. Aux définitions nominales, il préfère les définitions réelles « qui établissent la possibilité des choses définies⁴³ ». Mais d'autre part, même les définitions réelles restent insuffisantes, puisque le fait qu'un objet soit seulement possible ne suffit pas pour qu'il existe nécessairement : de l'infinité des mondes possibles que contient l'entendement de Dieu, *un seul* est passé à l'existence. C'est que, générale, la définition nominale est toujours trop large pour son objet. Deleuze reprend ici une critique bergsonienne de la définition générale : elle échoue, explique Bergson, à définir le comique, puisque les « caractères généraux, extérieurement visibles, qu'on aura rencontrés dans les effets comiques çà et là recueillis⁴⁴ » peuvent souvent convenir aussi à ce qui n'est pourtant pas comique. La définition expose donc la condition nécessaire de son objet, ou, si l'on veut, sa condition de possibilité, mais elle n'en constitue pas la condition suffisante : une définition qui serait condition suffisante de son objet en serait une règle de production, et montrerait comment son objet, et seulement lui, se produit. C'est la méthode bergsonienne : chercher « dans la comédie, dans la farce, dans l'art du clown, etc., les procédés de fabrication du comique⁴⁵ ». La célèbre définition du comique comme « du mécanique plaqué sur du

42. G. W. LEIBNIZ, *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, traduction de P. Schrecker, in *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001, p. 23.

43. *Loc. cit.*

44. H. BERGSON, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, *op. cit.*, p. 188.

45. *Loc. cit.*

vivant » est une règle de production, qui produit du comique chaque fois qu'on l'applique, de la même manière que la définition de la droite comme étant le plus court chemin entre deux points.

Une définition nominale de la répétition est donc insuffisante : il lui faut un principe de production. Or, c'est précisément ce qui manque, puisque la répétition n'a d'explication que négative : elle ne tient qu'à l'insuffisance du concept, à son défaut de compréhension. On devine en quoi une telle explication ne peut satisfaire : une insuffisance, un manque ou une absence ne peuvent rendre raison de la production d'un phénomène dans l'existence de manière suffisante. Certes, c'est du fait de la nature des concepts nominaux ou de la nature que la répétition se produit en dehors d'eux, mais chaque fois, qu'est-ce qui les contraint à une compréhension finie ou indéfinie, qu'est-ce qui les contraint à ne pas étendre leur compréhension à l'infini actuellement ? L'expliquer, c'est dégager un principe positif qui produit à la fois la répétition *et* le blocage du concept. Et c'est parce que le concept de la liberté ne peut représenter l'infini qu'il contient que celui-ci reste inconscient, et que la répétition se produit à la fois en lui et en dehors de sa capacité à la comprendre : c'est parce qu'il refoule qu'il répète, mais là encore, qu'est-ce qui le contraint à refouler ou à ne pas pouvoir comprendre ? Ce qui l'expliquerait serait un principe positif de la répétition *et* du refoulement.

Comprendre « en quel sens [la répétition] réclame un principe "positif" supérieur⁴⁶ » et qui rendrait raison du fait que la répétition semble échapper au concept est donc la tâche que Deleuze se donne dans *Différence et Répétition*. Or, tant que la répétition reste comprise de manière purement mécanique, c'est-à-dire comme simple *retour du même*, non seulement la répétition restera mal pensée, puisqu'on la confond alors avec la généralité, mais encore son principe est condamné à rester négatif, et donc insuffisant : la répétition suppose en effet la différence entre ce qui se répète, et la penser comme un simple retour du même, c'est considérer cette différence comme un masque, ou un déguisement qui cache ce retour du même. Mais c'est alors risquer de ne voir la variation que comme un moyen d'éviter de rendre la répétition visible⁴⁷ : l'évitement peut être un principe d'explication, mais il reste seulement négatif, et comme tel insuffisant. S'il s'agit d'éviter de rendre la répétition visible, n'importe quel masque est bon, et on échoue alors à expliquer pourquoi *tel ou tel* masque singulier : l'explication négative reste trop large pour être suffisante. Pour dégager un principe positif de la répétition, il faut donc penser la différence, le déguisement ou le masque comme inhérents à la répétition : alors en elle, tout est masque, elle ne se forme que d'un masque à l'autre, et aucun terme n'y est premier, le « vrai » ou l'« original » : tout n'y est que simulacre.

46. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 31.

47. C'est ainsi que Freud voit les symptômes comme autant de masques qui permettent de répéter un souvenir sans pour autant le manifester à la conscience de manière trop évidente.

L'emploi du terme de « simulacre » par Deleuze⁴⁸ n'est pas anodin, et donne une indication de l'ampleur de son entreprise. C'est le terme utilisé par Platon dans le *Sophiste*⁴⁹ pour distinguer l'image qui ne présente qu'une ressemblance externe, d'un certain point de vue, à son modèle, de celle « qui reproduit l'original en ses proportions de longueur, de largeur et de profondeur⁵⁰ », et dont la ressemblance à son modèle est interne, et qui est appelée copie. Or, dans un article de 1967⁵¹, Deleuze voit précisément le platonisme comme un effort pour départager des prétentions rivales en les rapportant à l'Idée, qui n'est autre que la qualité à laquelle on prétend (le beau, le juste, le bon délire, etc.), prise en elle-même : sera considérée comme *fondée* la prétention de celui qui présente la plus grande ressemblance *interne* à l'Idée, par opposition à celle qui ne présente qu'un *effet* de ressemblance, qui se verra écartée : c'est le cas du sophiste, qui n'est qu'un simulacre de médecin, de politique ou de philosophe. Puisque le platonisme apparaît animé d'une « volonté de faire triompher les icônes sur les simulacres⁵² », Deleuze conclut que « renverser le platonisme signifie dès lors : faire monter les simulacres, affirmer leurs droits entre les icônes et les copies⁵³ ». De ce fait, penser la répétition comme répétition d'éléments singuliers, dont chacun peut être vu comme la répétition de tous les autres, c'est faire de chaque répétition un *masque* de tous les autres, sans qu'aucun ne soit premier, original ou modèle : c'est en faire des simulacres. Chercher à penser la répétition pour en dégager un principe positif s'inscrit donc dans une entreprise plus large de renversement du platonisme, entreprise dans laquelle il faut faire entrer la critique l'hégélianisme comme critique de la *dernière* répétition du platonisme.

On peut dès maintenant indiquer une piste qui nous permettra de savoir en quel sens il faut comprendre ce renversement : l'Idée, chez Platon, c'est la qualité qui n'est rien d'autre qu'elle-même⁵⁴ : c'est l'identité, la forme du Même, qui définit l'Idée. La prétention fondée sera donc celle qui présentera avec elle une ressemblance interne, et qui se modèlera donc sur la forme du Même qui la définit ; ce sera donc la prétention qui assumera la qualité en se ramenant au Même. Telles sont les copies, et on pourra sans doute les hiérarchiser par le degré de leur assumption de la qualité sous la Forme du Même. Reste que c'est d'abord parce qu'elle se modèle sur la forme du Même

48. Cf. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 28.

49. PLATON, *Le Sophiste*, traduction d'É. Chambry, in *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF », n° 203, 1976.

50. *Ibid.*, 235e.

51. Initialement intitulé « Renverser le platonisme », l'article est repris en appendice dans G. DELEUZE, « Platon et les simulacres », in *Logique du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 292-307.

52. *Ibid.*, p. 298.

53. *Ibid.*, p. 302.

54. Cf. la description de l'Idée du Beau dans PLATON, *Le Banquet*, traduction d'É. Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1992, 210e.

que la ressemblance de la copie à l'Idée est *interne*⁵⁵. Mais si c'est la forme d'identité qui distingue la copie du simulacre, elle doit donc être refusée à ce dernier : il n'est rien qui soit le même, et se construit sur une différence, une dissemblance ou une hétérogénéité. Dans la conclusion de *Différence et Répétition*, Deleuze en résume ainsi la définition :

« Le simulacre est ce système où le différent se rapporte au différent par la différence elle-même⁵⁶. »

Le simulacre n'est pas la copie, pas même mauvaise, d'un modèle ou d'un original : elle rend caduques les notions mêmes de modèle et de copie. C'est ainsi qu'il faut comprendre la répétition, puisqu'en elle, il n'y a ni modèle, ni copies. Chaque *fois* dans la répétition devra se définir non par une ressemblance, mais par une différence avec toutes les autres, comme Dora, la patiente de Freud⁵⁷, n'élabore son rôle – c'est-à-dire son masque – à travers lequel elle répète l'amour du père que par rapport, c'est-à-dire par différence avec d'autres rôles ou d'autres masques. Les répétitions relèvent donc plutôt de mécanismes différentiels⁵⁸.

Ces remarques donnent une indication quant au principe positif qu'il s'agit de rechercher. Qu'il s'agisse des peintures corporelles des Caduvéo des Mbaya-Guaicuru analysés par Lévi-Strauss⁵⁹ ou du rythme, la construction ne se fait jamais par la simple répétition de motifs identiques, mais par l'introduction d'une dissymétrie, d'un déséquilibre, c'est-à-dire d'une différence⁶⁰ : un rythme ne se forme que par une distribution de temps plus forts que d'autres et de durées inégales. C'est pourquoi il faut distinguer le rythme de la mesure, cette dernière pouvant être définie comme « un retour isochrone d'éléments identiques⁶¹ ». Dans tous les cas, c'est bien la différence qui se trouve être le principe *positif* d'engendrement de la répétition. En ce sens, la répétition pensée dans sa distinction avec la généralité trouve son principe de production dans la différence ou l'hétérogénéité.

Lire Deleuze

Nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre ce dont il s'agit dans *Différence et Répétition* : puisque la répétition échappe à la généralité et au concept, il faut en dégager un principe producteur, et celui-ci doit être cherché

55. G. DELEUZE, « Platon et les simulacres », art. cité, p. 296.

56. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 355.

57. S. FREUD, *Dora. Fragment d'une analyse d'hystérie*, G. Harrus-Revidi (éd.), traduction de C. Cohen-Skalli, Paris, Payot, 2010.

58. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 28.

59. C. LÉVI-STRAUSS, *Tristes tropiques*, Paris, Pocket, coll. « Terre humaine/Poche », 1984, chap. xx, p. 218-220.

60. *Ibid.*, p. 220.

61. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 33.

du côté de la différence ou de l'hétérogénéité plutôt que d'un fondement qui soit *un* et *le même*, comme l'Idée platonicienne ; c'est dire que cette entreprise suppose celle, plus large, d'un renversement du platonisme, dont l'hégélianisme ambiant des années cinquante n'est, au fond, que le dernier avatar, et ce en faisant monter les simulacres, qui ne sont pas de mauvaises copies, mais la contestation pure et simple de l'opposition du modèle et de la copie qui se trouve centrale dans le platonisme. À ce stade, nous sommes en capacité de formuler quelques remarques qui nous permettront à la fois de donner quelques indications quant à la manière dont *Différence et Répétition* – et Deleuze, plus généralement – doit être lu, et de proposer un plan pour notre étude.

La première remarque concerne un point de style, à la fois de l'écriture, mais surtout de la pensée de Deleuze. Dans l'introduction de *Différence et Répétition*, Deleuze remarque que tant que nous confondons la répétition avec la généralité, et tant que nous la pensons comme un simple retour du même, alors elle ne nous apparaît jamais pure, puisque justement, ce qui se répète ne se répète pas sans différer : on a alors l'impression que, dans les faits, rien ne se répète jamais vraiment, et nous ne parlons de répétition que « par métaphore ou par analogie⁶² ». Dégager un principe positif d'explication de la répétition, c'est donc aborder la répétition *sans métaphore*, c'est-à-dire, à la lettre, et *pour elle-même*. Cette exigence est constante, chez Deleuze. On retrouve plusieurs fois dans *Différence et Répétition* l'indication explicite selon laquelle il faut prendre ce qui est dit sans y voir ni métaphore ni analogie⁶³, mais aussi dans le reste de son œuvre : dans *L'Anti-Ceipe*, par exemple, Deleuze et Guattari précisent que les machines désirantes sont des machines, « indépendamment de toute métaphore⁶⁴ », que ce « n'est pas par métaphore, même par métaphore paternelle, qu'Hitler faisait bander les fascistes », ni « par métaphore qu'une opération bancaire ou boursière, un titre, un coupon, un crédit, font bander les gens qui ne sont pas seulement des banquiers⁶⁵ ». Ce n'est pas non plus « par métaphore que le corps sans organes et ses intensités sont la matière elle-même⁶⁶ », ni « que l'on constate que les usines sont des prisons, elles ne ressemblent pas à des prisons, elles en sont⁶⁷ ». Ce refus de la métaphore devra certes être expliqué, mais qu'il nous soit permis de nous contenter, pour le moment, de le remarquer pour indiquer comment lire le texte deleuzien : si l'on peut étudier les métaphores musicales, ou celle du cône dans l'œuvre de Bergson, ou l'analogie de l'œil dans l'*Alcibiade* de Platon, il faut en revanche s'efforcer de lire Deleuze sans recourir à la métaphore ni à l'analogie. Le texte deleuzien doit être lu, autant que possible, à la lettre.

62. *Ibid.*, p. 37.

63. *Ibid.*, p. 235, 246, 255 et 257.

64. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Ceipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 43.

65. *Ibid.*, p. 124.

66. *Ibid.*, p. 336.

67. *Ibid.*, p. 448.

C'est pourquoi il faut penser la répétition *pour elle-même*, et non comme une métaphore ou par analogie, et donc en dégager un principe positif, dont nous avons vu qu'il devait être cherché dans la différence ou l'hétérogénéité ; mais on conçoit mal comment la différence pourrait constituer un principe *positif* de la répétition, tant que la différence n'est conçue que relativement, c'est-à-dire comme différence *entre* ceci et cela. Elle n'apparaît alors qu'en négatif, comme le résultat d'une soustraction est bien *la différence*. Pour penser la différence comme principe positif, il faut donc tenter de penser la différence non plus relativement, mais *en soi*. Penser la différence en elle-même et la répétition pour elle-même, sans métaphore : ce sont les objets des deux premiers chapitres de *Différence et Répétition*, et ce à quoi nous consacrerons le premier moment de notre étude.

Notre deuxième remarque découle de la première. Le platonisme qu'il s'agit de renverser est moins une théorie ou une doctrine que ce que Deleuze appelle, dans le chapitre III de *Différence et Répétition*, une image de la pensée. Or, là encore, le terme d'image ne doit pas être compris comme une métaphore. Une image se déploie dans l'étendue, selon plusieurs dimensions ; il y est question de mouvements dans des directions variées. D'autre part, l'image n'est pas le concept, elle est bien plutôt présupposée par les concepts qu'une philosophie déploie. Ainsi, « quand on demande "qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?", il apparaît que la pensée présuppose elle-même des axes et des orientations d'après lesquelles elle se développe, qu'elle a une géographie avant d'avoir une histoire, qu'elle trace des dimensions avant de construire des systèmes⁶⁸ ». Dans *Logique du sens*, Deleuze propose trois images de philosophes⁶⁹, qu'il décrit en termes d'espace et de mouvements : dans l'image de la pensée inaugurée par le platonisme, « l'opération du philosophe est alors déterminée comme ascension, comme conversion, c'est-à-dire comme le mouvement de se tourner vers le principe d'en haut⁷⁰ » ; dans celle que Deleuze trouve chez Nietzsche, la subversion et l'exploration des profondeurs s'opposent à l'ascension et à la conversion platonicienne⁷¹ ; enfin, dans l'image de la pensée que Deleuze décèle dans le stoïcisme, hauteur et profondeur sont remplacées par le parcours des surfaces⁷². Dans l'introduction de *Différence et Répétition*, Deleuze voit un point de convergence entre Nietzsche et Kierkegaard en ce que ceux-ci « opposent la répétition à toutes les formes de généralité⁷³ » ; or, si ceux-ci convergent sur ce point malgré toutes leurs divergences bien connues, c'est que tous les deux tentent de faire de la philosophie comme on fait du théâtre, de faire dans la philosophie « un incroyable

68. G. DELEUZE, *Logique du sens*, op. cit., p. 152.

69. *Ibid.*, 18^e série, des trois images de philosophes.

70. *Ibid.*, p. 152.

71. *Ibid.*, p. 153.

72. *Ibid.*, p. 155.

73. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, op. cit., p. 13.

équivalent de théâtre⁷⁴ » c'est le fameux *theatrum philosophicum*⁷⁵ qui donne le titre du texte célèbre que Foucault consacre à *Différence et Répétition* et à *Logique du sens* en 1970. Or, le théâtre est un art du mouvement, et parce qu'il a lieu dans l'espace et dans le temps, il relève de la répétition. Mais surtout, introduire un théâtre en philosophie, c'est penser la philosophie en termes de mouvements, trouver « des rotations, des tournolements, des gravitations, des danses ou des sauts⁷⁶ ». C'est que, comme au théâtre, ce sont les mouvements qui « atteignent directement l'esprit⁷⁷ ». L'image de la pensée est ce qui *affecte* l'esprit, produit des effets sur lui en lui transmettant son mouvement. Deleuze retrouve ici Cézanne, qui voulait, qu'une image picturale « touche directement le système nerveux⁷⁸ », ou encore Eisenstein, pour lequel l'image cinématographique devait « produire un choc sur la pensée, communiquer au cortex des vibrations, toucher directement le système nerveux et cérébral⁷⁹ ». Dès lors, il nous faudra nous demander : s'il y a une image platonicienne de la pensée, pourquoi la renverser, et qu'est-ce que cela peut bien signifier ? L'image de la pensée est l'objet du troisième chapitre de *Différence et Répétition*, nous aborderons cette question dans un deuxième temps.

Une troisième et dernière remarque, enfin. On n'a pas pu ne pas remarquer que le principe *positif* de la répétition qu'il s'agit de dégager est appelé par Deleuze *transcendantal*. Il semble que ce soit d'abord d'une manière très générale, pour le différencier d'un principe empirique qui serait donné dans l'expérience⁸⁰. Mais la reprise de ce terme n'est pas, chez Deleuze, qu'un emprunt occasionnel : dans le troisième chapitre, Deleuze accepte la distinction kantienne de l'empirique et du transcendantal, qu'il met au *crédit* de Kant⁸¹, et examine l'image traditionnelle de la pensée selon ce partage⁸². En réalité, le transcendantal traverse toute l'œuvre de Deleuze. Il apparaît dans les quatorzième et quinzième séries de la *Logique du sens*, et dans une formule brève mais essentielle de *L'Anti-Œdipe*, qui affirme la nécessité de la critique de la psychanalyse « de manière à retrouver un inconscient transcendantal⁸³ ». On le retrouve dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*⁸⁴, et le dernier article de Deleuze publié de son vivant, « L'Immanence, une vie »,

74. *Ibid.*, p. 17.

75. M. FOUCAULT, « *Theatrum philosophicum* », in *Dits et écrits, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1/2, p. 943-967.

76. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 16.

77. *Loc. cit.*

78. G. DELEUZE, Francis Bacon. *Logique de la sensation*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 40. Deleuze reprend ici un propos de Francis BACON, dans *L'Art de l'impossible. Entretiens avec David Sylvester*, t. II, Genève, Éditions d'art Albert Skira, 1976, p. 49.

79. G. DELEUZE, *Cinéma*, t. II : *L'Image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 203.

80. Cf. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 27.

81. *Ibid.*, p. 176.

82. *Ibid.*, p. 174.

83. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 89.

84. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 46-50.

commence par cette question : « Qu'est-ce qu'un champ transcendantal⁸⁵ ? » Il semble donc que, dès *Différence et Répétition*, Deleuze joue Kant contre Hegel. Pourtant, comme on l'a vu, en 1954, Deleuze voyait tout l'intérêt de l'entreprise hégélienne dans le fait qu'elle avait à nouveau permis, après Kant, de penser la philosophie comme ontologie plutôt que comme anthropologie. Or, c'est précisément ce que la critique transcendantale kantienne interdit, puisque la réflexion sur les conditions de l'expérience possible n'autorise plus à parler que du phénomène, et non de la chose en soi, raison pour laquelle, pour Kant, « le titre pompeux d'ontologie [...] doit faire place au nom plus modeste de simple analytique de l'entendement pur⁸⁶ ». De ce fait, si le principe de la répétition est un principe transcendantal, il ne peut pas l'être en un sens kantien. Il nous faudra déterminer en quel sens le principe de production de la répétition est transcendantal, ce qui nous amènera à aborder les quatrième et cinquième chapitres de *Différence et Répétition*, et constituera le dernier temps de notre étude.

85. G. DELEUZE, *Deux régimes de fous*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 359.

86. E. KANT, *Critique de la raison pure*, op. cit., « Analytique transcendantale », livre II, chap. III, p. 222.