

Deleuze et le danger de la belle-âme

Simon Trempe*

Résumé

La belle-âme, chez Hegel, est une figure ou plus précisément une partie de la figure de l'Esprit certain de soi-même. Or que vient faire cette dernière dans Différence et répétition, ouvrage qui célébrait dans son Avant-propos un « anti-hégélianisme généralisé » ? Dans ce livre, sans qu'elle fasse l'objet d'aucune explication conceptuelle, la belle-âme est directement associée par Deleuze au « plus grand danger » menaçant l'élaboration d'une différence pure, affranchie des oppositions dialectiques. Ce danger est le fil conducteur de ce travail. Nous partirons de la belle-âme décrite dans la Phénoménologie de l'Esprit afin d'en dégager les traits principaux ; puis nous verrons le sort spécifique de celle-ci dans Différence et répétition ; enfin, l'étude théorique de la belle-âme que nous proposons voudra ouvrir la voie à une critique de l'hylémorphisme.

Introduction

Il y a bien des dangers à invoquer des différences pures, libérées de l'identité, devenues indépendantes du négatif. Le plus grand danger est de tomber dans les représentations de la belle-âme : rien que des différences, conciliables et fédérables, loin des luttes sanglantes¹.

Pour tout lecteur de Hegel, et en particulier de la *Phénoménologie de l'Esprit*, le terme de « belle-âme » fait immédiatement écho. Or que vient faire la figure de la belle-âme dans un livre qui, dès la première page, se

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

¹ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 2.

réjouit d'un « anti-hégélianisme généralisé² » ? Mais surtout, quelle est cette belle-âme qui, célébrant la différence pure, nous ferait encourir « le plus grand danger » ? Nous proposerons d'analyser la mise en garde du *plus grand danger* que Deleuze entrevoyait dans le développement d'une philosophie de la différence, c'est-à-dire d'une différence irréductible à l'opposition dialectique ; une différence interne plus profonde que toute négation. Beaucoup on reprit ici et là le mot fameux de Foucault selon lequel « un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien³ ». Si l'on ne peut trancher la question sans avoir d'abord déterminé ce que « siècle deleuzien » signifie, il est vrai toutefois que nous n'avons jamais autant parlé de différence : et dans les remous d'un tel bavardage, l'espérance d'un « siècle de la différence » semble de plus en plus improbable. Déjà vers la fin des années soixante-dix, il semblait à Vattimo « que la notion de différence ait parcouru tout l'arc de ses possibilités pour décliner et se dissoudre dans d'autres positions de pensée⁴ ». Y a-t-il seulement encore lieu de parler de « philosophie de la différence » ? Dans ses *Moralités postmodernes*, Lyotard raillait l'afféterie intellectuelle autour de la « différence » : « Ah les autres ! Ils n'ont que ça à la bouche. La différence, l'altérité, le multiculturalisme. C'est leur dada. Mon prof, il nous rappelait Kant : penser par soi-même, penser en accord avec soi-même. Aujourd'hui ils disent, c'est logocentrique, pas *politically correct* ». Et une ligne plus loin, il ajoutait : « Tout cet affairisme culturel, les colloques, les interviews, les séminaires, pourquoi ? Juste pour s'assurer qu'on parle tous de la même chose. De quoi donc ? De l'altérité⁵ ». Loin des débats contemporains qui ont pour thème la différence ou l'altérité, nous demandons : qu'en est-il aujourd'hui de la différence deleuzienne ? de cette différence cosmique qui a sans doute plus à voir avec Bergson et Prigogine qu'avec Taylor ou Habermas ?

Ce que nous voulons, avec Deleuze, c'est partir de la différence *elle-même*, avant qu'elle ne soit rapportée définitivement aux qualités et aux étendus, et cueilli comme telle. Dans l'espace – qui est du temps homogène – les différences ne sont que de degrés ou de proportions. Cependant, les états de choses actuels ne sont que les produits d'une production et ne sauraient trouver leur raison en eux-mêmes : « Ce que

² Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 1.

³ Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, p. 75.

⁴ Vattimo, G. (1985), *Les aventures de la différence*, p. 154.

⁵ Lyotard, J.-F. (1993), *Moralités postmodernes*, p. 17-18.

l'espace présente à l'entendement, ce que l'entendement trouve dans l'espace, ce sont des choses, des produits, des résultats et rien d'autre⁶ ». Par exemple, de ma fenêtre, je vois passer deux corneilles : comment aurais-je besoin de les différencier autrement que par leur quantité extensive ? Soumis au cadre de la représentation, la distinction spatiale me suffira toujours comme principe d'individuation. Et rien peut-être ne paraîtra au premier abord plus absurde qu'une différence « en soi » : différence interne distinguant intrinsèquement les deux corneilles. Enfermé dans ma représentation, je détermine l'objet comme réellement conforme au concept (ou la forme) ; alors le concept et l'objet font deux, et le rapport de l'objet au concept est de subsomption⁷ : l'objet est posé comme identique au concept, mais, pour ainsi dire, « hors » de celui-ci, dans un espace homogène déjà défini comme tel. « Quelle différence, écrit Deleuze, peut-il y avoir entre l'existant et le non existant, si le non existant est déjà possible, recueilli dans le concept, ayant tous les caractères que le concept lui confère comme possibilité ? L'existence est *la même* que le concept, mais hors du concept⁸ ». On en vient à une situation incroyable, presque choquante où l'existence apparaît dans la limitation d'une possibilité préexistante. Tout change si l'on cesse de penser dans la catégorie homogénéisante du possible qui ne tient que sur une ressemblance – tel un décalque qu'on voudrait imposer après l'avoir extrait – au réel ; tout change si l'on recherche les conditions de l'expérience *réelle* : « Il faut que la raison aille jusqu'à l'individu, le vrai concept jusqu'à la chose, la compréhension jusqu'au " ceci " »⁹. Jusqu'au « ceci », c'est-à-dire jusqu'à la différence interne, la nuance ou le degré de tel individu singulier. Deleuze ajoutant : « Dans la vie psychique il n'y a pas d'accident : la nuance est l'essence¹⁰ ». L'essence, nuance ou degré, est bien une *quantité*, mais, non un mode de celle-ci, puisqu'elle ne relève pas de l'accident. Il est en effet question d'une individuation quantitative. Cependant, on pourra se demander : de quelle quantité relève-t-elle ? Il s'agit d'une quantité intensive, laquelle est indéterminée, c'est-à-dire non mesurable, ordonnant les degrés d'intensité sous la forme du plus et du

⁶ Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 46.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 273.

⁹ Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*

moins. Pour Deleuze : « L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même¹¹ ». Ainsi, l'essence de tel individu correspondra à un certain degré intrinsèque à sa forme, un certain degré d'intensité. Aller jusqu'à la différence interne ou intensive veut donc aussi dire : remonter aux conditions de l'expérience réelle, atteindre le point virtuel « qui nous donne enfin la raison suffisante de la chose¹² ». C'est le virtuel qui est le lieu de la multiplicité intensive. Et c'est le virtuel qui est le sujet de l'actualisation, et l'actuel, qui en est le produit ou l'objet¹³. « L'actualisation, la différenciation [...] est toujours une véritable création¹⁴ ». Et cette création vaut comme individuation. Il n'y a pas d'autre manière de penser la différence interne que de manière virtuelle : une différence qui diffère *sans cesse* avec soi – ne laissant rien au dehors de soi, car ce dont elle diffère c'est encore de soi – doit être *comprise* comme une multiplicité virtuelle, hétérogène et continue. Empruntant le modèle de la durée bergsonienne faisant du temps la différence des différences¹⁵, Deleuze voit dans celle-ci la nature même de la différence *comprenant* tous les degrés de la différence elle-même, lesquels constituent les quantités intensives¹⁶. L'exemple des couleurs que Deleuze tire directement de Bergson, aide à mieux comprendre de quoi il s'agit ici :

On bien l'on dégage l'idée abstraite et générale de la couleur, on la dégage 'en effaçant du rouge ce qui en fait du rouge, du bleu ce qui en fait du bleu, du vert de ce qui en fait du vert'. [...] On en reste ainsi aux distinctions spatiales, à un état de la différence extérieure à la chose. *On bien* l'on fait traverser aux couleurs une lentille convergente qui les amène sur un même point : ce que nous obtenons, dans ce cas, c'est 'la pure lumière blanche', celle qui 'faisait ressortir les différences entre les teintes'. Alors les différentes

¹¹ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p.287.

¹² Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 20.

¹³ « C'est la tendance qui est le sujet. » Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 48.

¹⁴ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 273.

¹⁵ Sur la durée bergsonienne dans la philosophie de Deleuze : Zourabichvili, F. (2014), *La philosophie de Deleuze*, p. 74-84.

¹⁶ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 308-309.

couleurs ne sont plus des objets *sous* un concept, mais les nuances ou les degrés du concept lui-même. Degrés de la différence elle-même, et non différence de degré. [...] Comme les choses sont devenues les nuances ou les degrés du concept, le concept lui-même est devenu la chose¹⁷.

Les degrés sont les unités des intensités de la lumière ou unités d'intensité lumineuse, et se faisant les couleurs (les qualités ou les formes) possèdent bien des distinctions intrinsèques, des différences intensives. La différence pure ou interne est elle-même de l'intensité : telle une pure lumière blanche qui a une infinité d'intensités, et du même coup une infinité de modes intrinsèques, où toutes ses intensités lumineuses doivent correspondre aux degrés ou variations d'une même chose, d'une même « nature ». Il y a une seule intensité, une seule puissance comme il y a un seul et même être à réaliser. Et il y a fort à penser que le virtuel est l'Être¹⁸.

Rappelons, à cet effet, que Deleuze est un partisan de l'univocité : « L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même¹⁹ ». N'y a-t-il pas toutefois contradiction à affirmer l'univocité de l'être pour une philosophie de la différence ; la différence ne risquerait-elle pas de sombrer dans l'Un ? En quoi consisteraient les différences entre les étants ? Dire que ce sont les formes ou les genres, c'est retomber dans la conception analogique de l'être, c'est en rester à la différence spécifique dont la prétention à représenter un concept universel pour toutes les singularités est contestée par Deleuze²⁰. L'univocité de l'être que poursuit ce dernier est un être commun qui *se dit* des différences, non pas spécifiques, mais individuantes²¹.

¹⁷ Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 60.

¹⁸ A. Badiou va dans ce sens : « 'Virtuel' est sans aucun doute, dans l'oeuvre de Deleuze, le principal nom de l'Être ». Badiou, A. (1997), *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, p. 65.

¹⁹ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 53.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²¹ *Ibid.*, p. 53.

Ce point gagne en intelligibilité si l'on entend l'argument de la *préséance*²² de la différence individuante sur la différence spécifique. Celui-ci consiste à appuyer l'idée que l'individuation *précède en droit* l'individu constitué : « Il faut montrer non seulement comment la différence individuante diffère en nature de la différence spécifique, mais d'abord et surtout comment l'individuation précède en droit la forme et la matière, l'espèce et les parties, et tout autre élément de l'individu constitué²³ ». Ce champ préalable d'individuation se trouve dans l'être, dans le virtuel qui sans cesse diffère avec lui-même, conditionnant et la spécification des formes, et la détermination des parties, et leurs variations individuelles²⁴. Mais la question se posera encore : en quoi consistent les différences entre les étants si l'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit ? Deleuze trouve dans la philosophie de Spinoza « une détermination du mode comme degré de puissance, et une seule 'obligation' pour le mode, qui est de déployer toute sa puissance ou son être dans la limite elle-même²⁵ ». Ainsi, les gens, les choses et les animaux ne se distinguent plus selon la différence spécifique, mais *par ce qu'ils peuvent*, c'est-à-dire par la puissance. « Hiérarchie renversée » qui quitte le monde des identités et des essences pour rejoindre celui de la volonté de puissance²⁶ ; hiérarchie où « *le plus petit devient l'égal du plus grand* dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut²⁷ ». La puissance cesse d'être distinguée de l'acte, elle est maintenant « en acte », et c'est pourquoi Deleuze dit de Spinoza qu'il a fait de l'être « un objet d'affirmation pure²⁸ ». Dans leur devenir, tous les existants réalisent le même être ; tous sont des degrés de puissance, des différences intensives qui les situent par rapport à la vie elle-même : « quoi que je veuille (ma paresse, ma gourmandise, ma lâcheté, mon vice comme ma vertu), je " dois " le vouloir de telle manière que j'en veuille

²² L'argument de la préséance avancé par Deleuze est largement repris de Simondon. Voir Simondon, G. (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 23-25.

²³ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 56.

²⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁵ *Ibid.*, p. 59.

²⁶ *Ibid.*, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

aussi l'éternel Retour²⁹ ». L'Éternel retour opère la sélection, élimine les « demi-vouloirs » et les formes du nihilisme. Il dégage la forme supérieure de tout ce qui est, à savoir « l'éternel informel de l'éternel retour lui-même à travers les métamorphoses et les transformations³⁰ ». L'Éternel retour n'est pas le retour du Même, parce que le revenir est la forme du Même : « Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique qui se dit du différent, qui tourne autour du différent³¹ ». Ainsi, la différence a un lieu, le monde de la volonté de puissance, et un sens, l'Éternel retour. C'est de cette différence que nous verrons s'emparer la belle-âme, et c'est à partir de « La » différence que s'opérera la critique de cette dernière. Suivre, dans un premier temps, les démêlés et aboutissants théoriques de la belle-âme ; puis, dans un deuxième temps, porter nos acquis critique sur l'hylémorphisme où se trouve noyée la différence, tel est le plan de cette étude. La première partie de celle-ci consistera à montrer que le goût des différences pures de la belle-âme revient à promouvoir une pseudodifférence, la seconde partie à appuyer l'idée que la différence est tombée dans le danger de la belle-âme. Il y a une trahison au coeur *du plus grand danger*. La belle-âme, nous le verrons, est la plus zélée des partisans de la différence pure. Mais ce zèle, cette fausse innocence dissimulent sa nature hideuse. Il y a du reste un effet parodique à voir marcher la belle-âme hégélienne sur les terres de la différence : la belle-âme est regardée du « point de vue de la différence », mais en gardant de manière caricaturale les défauts que lui avait prêtés Hegel.

Qui est la belle-âme : que veut-elle ?

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel dit de la belle-âme que « pour préserver la pureté de son coeur, elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée, impuissance à renoncer à son Soi affiné jusqu'au suprême degré d'abstraction³² ». Dans la belle-âme, vérité et certitude de soi coïncident. Elle fait son devoir et aime la vertu du seul fait de sa nature ; ses intentions sont si pures qu'être elle-même,

²⁹ Deleuze, G. (1965), *Nietzsche*, p. 37.

³⁰ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 77.

³¹ *Ibid.*, p. 59.

³² Hegel, G. W. F. (1947), *La phénoménologie de l'Esprit*, p. 189.

c'est accomplir son devoir. Elle vit dans une harmonie esthétique du devoir et de l'inclination, – telle est l'unité illusoire appelée à être dépassée par le travail du négatif. C'est le type romantique qui, après avoir proclamé l'authenticité du Soi, fuit les dangers de l'effectivité en se réfugiant dans le rêve. C'est encore aussi la conscience engluée dans le formalisme de la morale kantienne qui dit la vérité et agit conformément à la « bonne volonté ». La belle-âme répugne ainsi à toute extériorisation. Coupée de l'action, elle se confie à elle-même, s'accroche à la vérité divine de son Soi et ne se préoccupe plus que de l'universalité de la loi morale, c'est-à-dire de justifier à autrui sa propre pureté³³. La belle-âme dit la vérité ; elle s'habite sans sortir de chez elle, elle baigne dans la génialité morale de son Soi... La belle-âme est authentique et s'indigne beaucoup de l'insincérité des hommes et de leurs actions, s'indigne beaucoup aussi des conflits qui règnent dans le monde. Il va s'en dire que les choses finiront mal pour la belle-âme³⁴. En effet, celle-ci finira prise en tenaille entre sa pureté, sa vertu et ses songes *et* l'impureté de l'action, l'intérêt vil qu'entraînent les situations extérieures – situations qui structurent la condition sociale de l'homme. Voici, résumée à grands traits, la figure de la belle-âme.

Qu'en est-il maintenant de la belle-âme invoquée par Deleuze, laquelle apparaît assez brièvement dans *Différence et répétition*³⁵ ? Ce dernier reprend à son compte la figure de la belle-âme en radicalisant l'absence d'effectuation, précédemment décrite, afin d'en tirer un semblant d'affirmation. Si, en effet, la philosophie de la différence, d'une part, « refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif » ; et d'autre part, avance que « dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même³⁶ », – alors la belle-âme y trouve, comme nulle part ailleurs, la philosophie propre à annoncer la

³³ Vieillard-Baron, J.-L. (1999), *Hegel et l'idéalisme allemand*, p. 214.

³⁴ « Dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse belle âme, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air. » Hegel, G. W. F. (1947), *La phénoménologie de l'Esprit*, p. 189.

³⁵ Les occurrences de la belle-âme dans *Différence et répétition* : p. 2-3, 74-75, 253, 268.

³⁶ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 74.

bonne parole de la conciliation de tous et de la paix dans l'affirmation de toutes les différences. Il y a cohérence entre l'absence d'effectuation extérieure de la belle-âme (chez Hegel) et son goût (chez Deleuze) des différences pures où l'affirmation ne signifie que l'absence d'opposition, c'est-à-dire affirmation en-soi, sans extériorisation et donc sans contradiction : « Telle est la contradiction, comme mouvement de l'extériorité ou de l'objectivation réelle, constituant la vraie pulsation de l'infini³⁷ ».

Ce qui caractérise la belle-âme, en premier lieu, c'est son goût pour la conciliation, la coexistence paisible et harmonieuse des différences : « rien que des différences [dit-elle], conciliables, et fédérables, loin des luttes sanglantes » ; « nous sommes différents, mais non pas opposés...³⁸ » La belle-âme se mire dans une philosophie de la différence affranchis de toute négativité, et songe à la fin des conflits dialectiques, la fin des luttes menées par les oppositions, car pour elle, désormais, il n'y a plus que des différences, « rien que des différences ». Mais comment croire que le monde de la différence, celui de la volonté de puissance, pourrait se résorber ainsi dans la paix ? On ne peut arriver à un tel résultat qu'en dominant la différence par l'intelligence, laquelle l'enferme dans la représentation :

« Nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les sous-entend [citation de Bergson] ». Bergson invoque, on le sait, les opérations conjuguées [...] du langage, de l'intelligence et de l'espace, l'espace étant ce que l'intelligence fait d'une matière qui s'y prête³⁹.

La belle-âme rêve de paix et d'harmonie universelle : par amour de la vertu, elle pense avoir réconcilié l'intuition et l'intelligence, mais s'en suit une spatialisation de la différence. En effet, de cette apparente réconciliation entre l'intuition et l'intelligence par laquelle la belle-âme rêve à un ordre harmonieux des différences pures, naît une confusion concernant le temps et l'espace, ou plutôt, entre durée et temps homogène. Rappelons à cet effet la distinction bergsonienne, reprise par

³⁷ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 64.

³⁸ *Ibid.*, p. 2.

³⁹ Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 46.

Deleuze, entre durée et espace : les caractères fondamentaux de la durée sont la continuité et l'hétérogénéité, celle-ci se présente comme une succession interne ; quant à l'espace, il se caractérise par l'homogénéité et la discontinuité, ce qui en fait une extériorité sans succession⁴⁰. Le mélange entre deux choses qui diffère en nature l'une de l'autre, est appelé mixte. Comme le fait observer Deleuze, c'est toujours de mixtes que nous partons, et nous-mêmes sommes un mixte mal analysé⁴¹. Être un mixte définit *notre* point de vue à l'égard de la différence, à savoir qu'elle ne se voit nulle part : « Le mixte, c'est ce qu'on voit du point de vue où rien ne diffère en nature avec rien⁴² ». Une fois décomposé⁴³, le mixte de l'espace et de la durée laisse apparaître deux types de multiplicité :

L'une est représentée par l'espace (ou plutôt, si nous tenons compte de toutes les nuances, par le mélange impur du temps homogène) : c'est une multiplicité d'extériorité, de simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de *différence de degré*, une multiplicité numérique, *discontinue et actuelle*. L'autre se présente dans la durée pure ; c'est une multiplicité interne, de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de *différence de nature*, une multiplicité *virtuelle et continue*, irréductible au nombre⁴⁴.

Tout se passe comme si la belle-âme venait elle-même s'immiscer sur les terres de la différence. Que fait-elle ? Elle se saisit de la

⁴⁰ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 29-30.

⁴¹ « Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des *durées* inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-mêmes un mixte mal analysé ». *Ibid.*, p. 19.

⁴² Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 47-48.

⁴³ En coïncidant avec la durée, l'intuition se rend capable de déterminer les différences de nature, et ainsi peut être utilisée comme méthode de division des mixtes. Pour la méthode l'intuition comme méthode de division des mixtes voir le chapitre 1 du *Bergsonisme*, « L'intuition comme méthode ». Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 1-28.

⁴⁴ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 30-31.

différence pure, la différence interne aux choses, mais parce qu'elle reste à la surface de la représentation, elle confond virtuel et possible, actuel et réel⁴⁵. Les différences cessent alors de *se distinguer* par leur puissance (différences intensives) pour *être* seulement *distinguées* dans l'espace, c'est-à-dire comme déjà constituées (différences extensives). Se pose immédiatement la question : comment donc cette belle-âme peut-elle revendiquer une différence en soi des choses si elle se maintient dans le cadre de la représentation ? Que toute chose soit « différence », tel que le dit la belle-âme, renvoie en vérité à un *principium individuationis* entièrement dominé par le modèle de l'hylémorphisme qui sépare la puissance de l'acte, la matière de la forme. Du fait qu'elle ne tient compte d'aucune ontogenèse, la belle-âme laisse supposer que la singularité d'un existant dérive simplement de l'existence : elle se « donne » la différence comme déjà faite, se trouvant devant-elle, devant son regard, c'est-à-dire à l'*extérieur* : le principe qui doit rendre compte de la différence interne, reste extérieur aux choses, et venant *après* ceux-ci, présuppose un rapport implicite de ressemblance entre l'*a priori* et l'*a posteriori*, c'est-à-dire entre ce qui *est* et ce qui doit venir par la suite donné raison, comme principe, à ce qui *est*.

Comme le souligne Alberto Gualandi : « Pour Deleuze comme pour Bergson, Kant a réduit la sensation à une représentation unitaire, homogène et dépourvue de force, et le transcendantal est l'ombre d'une réalité dépouillée de ses singularités » ; et quelques lignes plus loin ajoute : « Selon Simondon, la distinction kantienne entre transcendantal et empirique, *a priori* et *a posteriori* est un avatar du modèle *hylémorphique* aristotélicien, du modèle métaphysique qui conçoit tout objet à partir de la *distinction entre forme et matière*⁴⁶ ». En se « donnant » la différence, la belle-âme ne fait rien d'autre que la *postuler* en tant que principe. À son tour, le principe est voulu par la belle-âme comme ce qui vient régler

⁴⁵ L'importance de cette confusion, dont il ne faudrait croire qu'il s'agisse d'une simple « dispute de mots », est soulignée par Deleuze : « Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s'oppose au réel ; le processus du possible est donc une 'réalisation'. Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation. On aurait tort de ne voir ici qu'une dispute de mots : il s'agit de l'existence elle-même ». Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 272-273.

⁴⁶ Gualandi, A. (2003), *Deleuze*, p. 62.

chaque chose comme autant d'individus singuliers, soit en théorie comme condition de possibilité du donné, soit en pratique comme valeur à réaliser : valeur se donnant pour fin la réalisation d'une essence en puissance. Ce faisant, la belle-âme ne rend jamais compte des conditions *réelles* : la différence de la belle-âme n'est toujours rien de plus qu'une généralité qui se distribue et qui doit donner la mesure à chaque chose, c'est-à-dire un jugement : « Le jugement, écrit Deleuze, a précisément deux fonctions essentielles, et seulement deux : la distribution, qu'il assure avec le partage du concept, et la hiérarchisation, qu'il assure par la mesure des sujets⁴⁷ ». Son jugement pourrait s'entendre ainsi : tout existant est différent ou singulier en tant qu'il existe. En effet, « il n'y a que des différences » veut dire : les choses diffèrent, elles se distinguent selon un principe de différence pure, c'est-à-dire une différence qui n'est pas spatio-temporelle, mais interne à la chose même⁴⁸. Mais là s'arrête la belle-âme. Bien plus, la belle-âme laisse l'affirmation dans l'indétermination, et c'est pourquoi nous disons qu'elle s'arrête. Devant quoi s'arrête-t-elle ? Devant la genèse de l'affirmation⁴⁹. Et lorsqu'on dit que le négatif n'est pas le moteur des choses, celle-ci paraît parfaitement d'accord, mais cet « accord » est purement verbal comme son principe de différence pure : elle est en accord ; elle acquiesce de la tête : oui, « rien que des différences ! »

Prétendre, comme le fait la belle-âme, donner raison des différences ou des singularités avec un principe ou une idée générale de différence, est non seulement une abstraction, mais se révèle foncièrement

⁴⁷ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 50.

⁴⁸ Déjà Deleuze, dans son texte datant de 1956, *La conception de la différence chez Bergson*, avançait que « si l'être des choses est d'une certaine façon dans leurs différences de nature, nous pouvons espérer que la différence elle-même est quelque chose, qu'elle a une nature, enfin qu'elle nous livrera l'Être ». Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, p. 43. De ce fait, nous pouvons déjà constater que la manière dont la belle-âme se comporte avec la différence a beaucoup plus à voir avec la valeur et le jugement qu'avec l'Être ; ce qui indique, par le fait même, la nature morale de la belle-âme qui veut juger (= le monde de la valeur) et non pas affirmer (= le monde de l'univocité de l'Être) la différence.

⁴⁹ « Qu'il y ait une genèse de l'affirmation comme telle, c'est ce qui nous échappe chaque fois que nous laissons l'affirmation dans l'indéterminé, ou que nous mettons la détermination dans le négatif ». Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 78.

impuissant à rendre compte de la singularité ou des différences, c'est-à-dire du *processus* de l'individuation intensive⁵⁰. Or la genèse de ce processus n'est voulue, ni entreprise par la belle-âme ; et c'est presque de manière inéluctable que cette dernière fige le développement de la différence, et en fait un « quelque chose » de général et d'abstrait. Il s'ensuit que les qualités et les étendues, les formes et les matières, les espèces et les parties restent premières pour la belle-âme. Tous nous sommes différents, partout il n'y a rien que des différences, comme l'avance la belle-âme, cela revient implicitement à postuler une forme « différence » informant la matière : alors l'identité cesse de tourner autour du différent et inversement la différence cesse de différer avec elle-même et se met à tourner autour de l'identique. C'est ici que se manifeste la trahison de la belle-âme : elle se dit amie des différences, mais sournoisement subordonne la différence à l'identité, elle fait de la différence profonde une différence superficielle. Dire que nous sommes « tous différents », suivant la belle-âme, consiste en une hypostase des singularités reposant sur un concept vide, une « idée » justement de la différence. Tous les « Je » du monde sont autant de différences ; nous sommes tous des « Je » différents, et c'est pourquoi aussi nous sommes conciliables. Pourquoi une hypostase des singularités ? L'erreur conduisant à cette situation est celle de poser antérieurement un principe de la différence à la différence elle-même, une « idée » de la différence au processus réel de la différence, et enfin de donner préséance à la singularité constituée au préjudice des facteurs individuels. Mais ce que nous avançons là concerne-t-il réellement *en droit* la belle-âme ? La belle-âme aurait-elle le « dos large » comme on dit parfois de ceux qui savent endurer les peines ? P.J. Labarrière, dans un livre consacré à Hegel, notait à propos de la belle-âme :

Il s'agit là, Hegel le dit, d'une 'partie' [la belle-âme] de la figure de l'Esprit certain de soi-même, très précisément du moment où cette figure s'affirme dans sa pureté, antérieurement à toute détermination, et en particulier à cette détermination qu'elle recevra dans l'expérience du Mal et de son pardon : la conscience a définitivement dépassé toute opposition à l'égard de l'objet considéré dans

⁵⁰ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 317.

son extériorité ; pour elle, 'la substance étant-*en-soi* et le *savoir* comme *son* savoir'⁵¹.

Autrement dit, dans cette partie de la figure de l'Esprit, le concept se maintient opposé à sa réalisation, se ferme à toute extériorisation en se retenant dans la certitude de Soi, dans l'abstraction d'un savoir pur. Et quel est ce savoir pur qui caractérise la belle-âme ? C'est le devoir en tant qu'essence abstraite⁵². « Cette figure s'affirme dans sa pureté, antérieurement à toute détermination, et en particulier à cette détermination qu'elle recevra dans l'expérience du Mal et de son pardon⁵³ » ; cela a-t-il quelconque résonance dans la philosophie de la différence ? Bien sûr ! Car ce n'est plus l'irréductibilité du négatif qui jouera le Mal, mais la différence elle-même, et qui est « La » détermination :

La pensée 'fait' la différence, mais la différence, c'est le monstre. On ne doit pas s'étonner que la différence paraisse maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à l'expiation. Il n'y a pas d'autre péché que celui de faire monter le fond et dissoudre la forme. Qu'on se rappelle l'idée d'Artaud : la cruauté, c'est seulement LA détermination, ce point précis où le déterminé entretient son rapport essentiel avec l'indéterminé, cette ligne rigoureuse et abstraite qui s'alimente au clair-obscur⁵⁴.

C'est cette détermination qui est « La » détermination que fuit la belle-âme, réfugiée dans le rêve d'une harmonie terrestre où sont réconciliées les pseudodifférences qui sont « ses » différences pures, « son » savoir pur ; la belle-âme est celle qui, tout au contraire du mouvement de l'Esprit chez Hegel, bien loin de trouver une réconciliation avec l'Objet dans un moment supérieur, se tient (sans le savoir) à risque sur la plus paisible des surfaces : « Il n'y a de belle surface sans une profondeur effrayante⁵⁵ », affirme Nietzsche. Le risque

⁵¹ Labarrière, P.-J. (1968), *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 204.

⁵² *Ibid.*, p. 206.

⁵³ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁴ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 44.

⁵⁵ Nietzsche, F. (1997), *Œuvres complètes*, p. 277.

est qu'elle finisse par se faire broyer, disséminer, noyer par le fond déchaîné et informe de la différence ; telle une goutte d'eau qui devait sa forme que par la tension exercée à la surface et non d'elle-même, la belle-âme encourt de perdre sa tension et sa retenue, parce que la certitude de Soi est abstraite et peut se fissurer. Comment ? Parce qu'il vient que la surface devienne fond qui remonte, océan déchaîné. La belle-âme a-t-elle cru pouvoir impunément singer Apollon, et ainsi vivre dans le pays des rêves et des formes claires ? Notre rêve à tous est de précipiter la belle-âme dans l'abîme ; ce même abîme à la surface de laquelle elle a cru pouvoir édifier son petit monde stable fait de formes claires et distinctes. Quel abîme ? Seule une belle-âme arrive à feindre de telles questions : sous ses pieds gronde la terre, c'est ce monde dionysiaque des transformations qu'à découvert Nietzsche :

La grande découverte de la philosophie de Nietzsche, écrit Deleuze, sous le nom de volonté de puissance ou de monde dionysiaque, celle qui marque sa rupture avec Schopenhauer, est celle-ci : sans doute le Je et le moi doivent être dépassés dans un abîme indifférencié ; mais cet abîme n'est pas un impersonnel ni un Universel abstrait, par-delà l'individuation. Au contraire, c'est le Je, c'est le moi qui sont l'universel abstrait. Ils doivent être dépassés, mais par et dans l'individuation, vers les facteurs individuant qui les consomment, et qui constituent le monde fluent de Dionysos⁵⁶.

La ligne rigoureuse et abstraite qui s'alimente au clair-obscur invoquée par Deleuze décrit ce mouvement d'un simple contenant les degrés de différence – ceux-ci *se* distinguent sans être distingués – qui se différencie ; le mouvement du virtuel qui est en train de s'actualiser en des différences qui *sont* distinctes sans qu'elles *se* distinguent : « Voilà que la valeur de la représentation dans le sens commun se brise en deux valeurs irréductibles dans le para-sens : un distinct qui ne peut être qu'obscur, d'autant plus obscur qu'il est distinct, et un clair-confus, qui ne peut être que confus. Il appartient à l'Idée d'être distincte et obscure.⁵⁷ » C'est toute la différence entre *ἕτερος* et *τά ἄλλα*, entre

⁵⁶ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 332.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 276.

l'« hétérogène » et l'« autre », qui est en jeu : c'est d'une part le « se-distinguer », intrinsèque, et d'autre part, la quantité extensive, la distinction *partes extra partes*, extrinsèque. La belle-âme accueille la différence pure dans le plus voyant, dans le plus superficiel, à savoir dans la différence extrinsèque, dans la multiplicité actuelle ; dès lors toute différence est acquise comme telle, figée dans la représentation de la belle-âme. C'est la confusion entre hétérogénéité et quantité extensive qui est susceptible de faire sombrer la différence pure dans une conception très creuse d'Autrui, une pensée très creuse de l'altérité, si creuse qu'elle devra s'appuyer sur la négation : quelque chose est distingué du fait qu'il n'est pas rien, une forme émerge de l'informe en tant qu'elle n'est pas informe⁵⁸. Inversement, c'est la belle-âme qui, en concevant la différence comme altérité, l'a réduit à une différence extrinsèque, et non plus à une différence interne. Tout est organisé à même de la représentation ; quelque chose se distingue, une forme émerge de l'informe en tant qu'elle n'est pas informe : « La différence est le fond, mais seulement le fond pour la manifestation de l'identique⁵⁹ ».

Conclusion : la belle-âme et l'hylémorphisme.

Retenons pour l'instant qu'il a été dénié à la différence toute affirmation véritable, celle-ci étant réduite, non plus même à une valeur diacritique, mais, puisque les oppositions tombent, à une simple synchronie, cela toujours au bénéfice de la forme et de l'identique. D'ailleurs ces références linguistiques ne sont utilisées ici de manière superficielle, ni de manière fortuite. Que la langue spatialise le temps, cela déjà Bergson le savait, mais il y a aussi chez Heidegger, notamment

⁵⁸ C'est, comme le précise Deleuze, en vertu de l'identité déjà présente qu'on arrive à de telles propositions logiques : « Les formules selon lesquelles 'la chose nie ce qu'elle n'est pas' ou 'se distingue de tout ce qu'elle n'est pas', sont des monstres logiques (le Tout de ce que n'est pas la chose) au service de l'identité. On dit que la différence est la négativité, qu'elle va ou doit aller jusqu'à la contradiction, dès qu'on la pousse jusqu'au bout. Ce n'est vrai que dans la mesure où la différence est déjà mise sur un chemin, sur un fil tendu par l'identité. Ce n'est vrai que dans la mesure où c'est l'identité qui la pousse jusque-là. » *Ibid.*, p. 70-71.

⁵⁹ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 71.

dans *l'origine de l'oeuvre d'art*, des passages significatifs qui témoignent implicitement d'une spatialisation de la réalité par le langage, où la représentation se trouve « prise » dans le langage :

Il n'est pas étonnant que la relation habituelle aux choses, c'est-à-dire la façon dont on les aborde et dont on parle d'elles, se soit adaptée à cette conception courante de la chose. [...] Pourtant, la question se pose : est-ce que la structure de la proposition (enchaînement d'un sujet à un prédicat) est à l'image de la structure de la chose (union de la substance aux accidents) ? Ou bien une telle représentation de la chose n'est-elle pas plutôt conçue à partir de la structure de la phrase⁶⁰ ?

Partant de la relation entre l'apparaître de la chose et la structure de l'énoncé, Heidegger viendra affirmer un peu plus loin dans le même texte, comment la chose se voit définie selon le couple matière-forme, et comment ce « complexe » prend place dans le soubassement conceptuel de la métaphysique moderne : « La métaphysique des Temps Modernes repose pour une bonne part sur le complexe forme-matière créée au Moyen Age, dont les noms seuls rappellent l'essence oubliée de εἶδος et de ὕλη⁶¹ ».

Nous sommes de nouveau devant la distinction forme-matière de l'hylémorphisme. Il faut voir comment, depuis ce modèle, la belle-âme n'a qu'un pas à faire pour réduire la différence à une valeur. Pour se faire, reprenons rapidement la nature de la belle-âme telle que nous l'avons analysée jusqu'ici. Que dit-elle ? « Il n'y a que des différences ». Cette proposition veut dire : les choses diffèrent, elles se distinguent selon un principe de différence pure, c'est-à-dire toute chose diffère en soi, mais cela en vertu du principe, seulement du principe. Arrivant toujours *après coup*, ratant toute explication des conditions *réelles*, elle laisse inquestionnée la genèse de *l'a priori* de son expérience. C'est en cela qu'elle se tient toujours dans la représentation. Partout où elle pose son regard, la belle-âme dit ne voir que des différences. Des différences pures ? Des différences internes aux choses ? La pseudodifférence interne de belle-âme repose sur un jugement accordé à un principe

⁶⁰ Heidegger, M. (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 21- 22.

⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

donnant *droit* à la différence sans « faire » la différence. « Faire la différence », suivant Deleuze, consiste en « une épreuve sélective qui doit déterminer quelles différences peuvent être inscrites dans le concept en général, et comment⁶² ». L'Éternel retour est cette épreuve : « Tout ce qui est négatif et tout ce qui nie, toutes ces affirmations moyennes qui portent le négatif, tous ces pâles Oui mal venus qui sortent du non, *tout ce qui ne supporte pas l'épreuve de l'éternel retour*, tout cela doit être nié⁶³ ».

Cette épreuve, c'est-à-dire la « pensée » de l'Éternel retour, est en même temps l'être du devenir (puisque revenir est l'unique forme du Même), le sens ou le « pour-soi » de la différence. Mais la belle-âme ne s'embarrasse d'aucune épreuve sélective, puisque, pour elle, dans tous les cas, il n'y a que des différences, rien que des différences, toutes « déjà » étalées à la surface. Le principe de différence pure qu'elle porte en son cœur n'a jamais rien eu à sélectionner, pour la raison qu'elle n'a jamais eue à quitter une seule seconde l'instance du jugement. Bien plutôt, elle contribue à faire de la différence, et ainsi de la philosophie de la différence, une bouillie à se repaître devant les yeux du monde. C'est la belle-âme dans toute sa splendeur, dans tout son lustre moral... Partout des différences, que des différences, certes, mais en réalité, la différence devient une même chose, une même qualité distribuée autant de fois qu'on le souhaite, cela du fait que la différence est posée, par la belle-âme, sans *différenciant*. De là surgit un paradoxe : partout il y a des différences, mais, restant dans le cadre de la représentation, dans la distinction forme-matière, partout ces (« ses ») différences n'ont jamais cessé d'être des identités : la différence est sur toutes les lèvres des belles-âmes, mais nulle part ne se voit ; on ne voit que des différences *extrinsèques* ; la belle-âme ne voit les (« ses ») différences que dans le « plus clair » des formes empiriques ou normatives. C'est ce glissement moral que subit la différence qui *exprime* sa réduction à la valeur. Faisant droit à la différence seulement en tant que principe, la belle-âme s'en remet essentiellement à une *petitio principii*⁶⁴. Et c'est d'après ce principe

⁶² Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 45.

⁶³ *Ibid.*, p. 77.

⁶⁴ C'est ce qui explique pourquoi la belle-âme vient toujours « en retard », ou « après », quand elle ne s'« arrête » pas simplement devant « La » détermination. Être en retard, venir après, s'arrêter et se poser en juge, telle est la gymnique de la belle-âme.

qu'elle prétend se poser en juge de paix sur les champs de bataille où règnent les conflits des oppositions dialectiques : « C'est la belle-âme en effet, qui voit partout des différences, qui en appelle à des différences respectables, conciliables, fédérables, là où l'histoire continue à se faire à coup de contradictions sanglantes ». Et Deleuze ajoute : « La belle âme se comporte comme un juge de paix jeté sur un champ de bataille, qui verrait de simples " différends ", peut-être des malentendus, dans les luttes inexpiables⁶⁵ ». C'est en juge que la belle-âme s'avance, car celle-ci, selon toute vraisemblance, a réduit la différence à une simple valeur. Elle dégrade en la réduisant au rôle ingrat de valeur subordonné à l'activité du jugement. La différence, pour elle, n'est qu'une valeur qui doit *réaliser* la paix, et ainsi faire taire tout le fracas des oppositions dialectiques. Le vœu de la belle-âme est la belle ouverture d'esprit, où tous se savent *être* différent sans faire de bruit et qui, conscient de leur (« sa ») différence, veulent la paix. C'est, en somme, une réconciliation encore plus grande que celle promise par la dialectique que la belle-âme entrevoit dans la philosophie de la différence. Le plus grand danger est achevé : la différence n'est plus qu'une valeur. L'hylémorphisme de la belle-âme s'entend comme suit : l'essence à réaliser, la forme qui actualise la matière en puissance, se trouve déplacée sur le terrain de la morale ; là où une essence est définie pour tous, « que des différences », celle-ci est conçue comme devant être réalisée, elle est « en puissance ». Voilà pourquoi la belle-âme s'avance en juge : avec sa valeur, elle ordonne que la (« sa ») différence soit prise comme une fin à réaliser, comme une essence devant trouver son achèvement : ici nul place pour « un devenir qui dure⁶⁶ ». Un tel devenir se découvre lorsque tombe, avec l'hylémorphisme, le principe d'entéléchie bouclant l'acte. Un devenir qui dure, qui ne consiste plus en une essence à réaliser, ne définit plus la puissance distincte de l'acte, mais affirme l'acte et la puissance comme une seule et même chose.

Qu'en est-il aujourd'hui de la différence ; est-elle plus qu'une valeur ? Sommes-nous entourés de belles-âmes qui font « droit » à la différence sans « faire la différence » ? Dans l'Avant-propos de *Différence et répétition*, Deleuze annonçait joyeux le monde moderne, celui des simulacres : « L'homme n'y survit pas à Dieu, l'identité du sujet ne survit pas à celle de la substance. Toutes les identités ne sont que simulées [...] par un jeu

⁶⁵ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 74.

⁶⁶ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 29.

plus profond qui est celui de la différence et de la répétition⁶⁷ ». Force est de constater que le « siècle deleuzien » est encore lointain... L'affaiblissement des identités traditionnelles n'aura pas laissé place à la différence. La différence profonde, cosmique, celle qui s'entend sous l'égalité ontologique de l'Être univoque, ne se trouvera jamais aux confins d'une addition de particularismes. Partout nous entendons les mérites de la différence. Mais elle ne se voit nulle part. Et pendant ce temps, devant la multiplication des formes individuées, la belle-âme verbalise : « des différences, rien que des différences », – histoire d'une trahison !

Bibliographie

- Badiou, A. (1997), *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 184 p.
- Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, Paris, P. U. F., 409 p.
- Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, Paris, P. U. F., 119 p.
- Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes*, Paris, Édition de Minuit, 416 p.
- Deleuze, G. (1965), *Nietzsche*, Paris, P. U. F., 101 p.
- Deleuze, G. (2016), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P. U. F., 232 p.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, 837 p.
- Gualandi, A. (2003), *Deleuze*, Paris, Les belles lettres, 141 p.
- Heidegger, M. (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 461 p.
- Hegel, G. W. F. (1947), *La phénoménologie de l'Esprit*, tome II, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 357 p.
- Labarrière, P.-J. (1968), *Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 312 p.
- Liotard, J.-F. (1993), *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 211 p.
- Nietzsche, F. (1977), *Œuvres complètes*, tome 1, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, 568 p.
- Simondon, G. (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, p. 556.
- Vattimo, G. (1985), *Les aventures de la différence*, trad. P. Gabellone, R. Pineri et J. Rolland, Paris, Édition de Minuit, 203 p.

⁶⁷ Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, p. 1.

- Vattimo, G. (1987), *La fin de la modernité*, trad. C. Alunni, Paris, Édition du Seuil, 184 p.
- Vieillard-Baron, J.-L. (1999), *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, J. Vrin, 376 p.
- Zourabichvili, F., Sauvagnargues, A., Marrati, P. (2014), *La philosophie de Deleuze*, Cahors, Quadrige, 337 p.