

# La présence de Jean Duns Scot dans l'œuvre de Gilles Deleuze, ou la généalogie du concept d'heccéité

STÉFAN LECLERCQ, *Directeur du Fonds documentaire Gilles Deleuze*

L'heccéité est probablement un des concepts les plus troublants de la philosophie, des plus passionnants aussi. Ce concept semble clôturer un long débat com-mença-nt avec Platon, mais aussi avant lui, probablement. En même temps, au-delà d'une chronologie de rigueur, il enrichit considérablement une belle part de la philosophie du vingtième siècle, précisément par la philosophie de Gilles Deleuze<sup>2</sup>.

L'heccéité met en jeu les relations que peuvent entretenir la forme et la matière, comprenant que l'un et l'autre ne peuvent s'argumenter sans un mouve-ment qui leur autorise une existence. Ainsi, comme nous le verrons, il faut bien un concept original de la différence à l'œuvre pour que forme et matière, ou forme *et* matière, puissent se développer et fonder un réel. Ce travail souterrain de la différence nous est connu aujourd'hui sous ce nom d'heccéité.

## Donner un rôle à la matière

Platon est sans doute le premier grec à se questionner sur la matière, et ainsi créer une rupture, si petite soit-elle, avec le monde philosophique qui le précédait<sup>3</sup>. Déjà, cette question du rôle de l'existence de la matière avait fait naître la philosophie même, tant la philosophie est d'abord une explication non mythique du monde. Cela veut dire qu'il ne s'agit plus de croire à une apparition théogonique du réel, mais bien de l'expliquer par la raison, un *logos*<sup>4</sup>. En cela, toute philosophie comprend en elle, directement ou indirectement, l'assignation d'un rôle à la matière.

Les philosophes ioniens, ou *physiologues*, conçoivent le monde comme cosmogonie, le plus souvent cyclique et circulaire. En cela, ils ne pensent pas utile d'expliquer le monde dans sa finalité matérielle, dans ces accidents les plus visibles. L'accident, auquel contribue la matière sans vraiment lui appartenir, est encore trop équivoque pour permettre un discours philosophique viable. Anaximandre, mais aussi Thalès ou Héraclite, œuvreront bien plutôt par concepts. Les éléments, comme peuvent l'être l'eau, le feu, ou l'air ou la terre, sont matières, effectivement. Mais ces éléments sont employés de telle manière par les physiologistes qu'ils sont concepts ou, pourrait-on dire, concepts rendus visibles par la matière. La matière comme, par exemple, le feu héraclitéen, n'est pas équivoque, ou accidentel. Elle devient concept comme *substrat* du monde, incarné dans le feu. En retour, l'effet sensible du feu, donne à ce concept une authentique effectuation. Les Ioniens n'ont finalement pas moins pensé à la

matière que Platon, ils l'ont seulement pensé de manière différente: la matière a une détermination métaphysique qui lui permet une existence et, parallèlement, cette détermination donne à la matière une immanence, qu'à elle seule, elle ne pourrait obtenir<sup>5</sup>. Aristote ne semble pas pourtant retenir cette conceptualisation de la matière au travail. Il voit plutôt un principe cyclique généralisé pour la réalisation d'une cosmogonie, sans réelle distinction, ou analyse, de la matière et de la forme<sup>6</sup>.

Platon croit, à la suite d'Héraclite, à un monde sensible seulement conditionné par le mouvement. Êtres et choses s'organisent, mais se créent aussi, par un mouvement immanent au réel. Le mouvement conditionne le monde, dans sa matière et ses couleurs. Cependant, le mouvement platonicien n'en est pas pour autant un substrat, comme il avait pu l'être avec Héraclite. Le mouvement même a une forme, qui n'est autre que l'intelligible. Le mouvement donne à cet intelligible une réalité, et à l'intelligible de cautionner le mouvement. C'est ainsi que, dans la philosophie platonicienne, un mouvement chaque fois inédit apparaît, mais transcendé par un intelligible immobile<sup>7</sup>.

Dans cette forme de réel, le mouvement agit jusqu'au tréfonds de la matière. Tout bouge et, sous l'effet de ce mouvement, n'en peut plus de changer. On peut alors y voir une imperfection du sensible, face à la perfection statique de l'intelligible. Dans ce mouvement immanent, Platon assignera à la matière un rôle inédit, et sans nul doute créateur. Il ne peut exister qu'une seule matière, neutre, incolore, et in-formée. Elle est un peu comme une pâte sans saveur. Elle ne détient réellement qu'une puissance, celle de pouvoir adopter en elle, sur elle, toutes les formes du monde. La matière reçoit l'infinité des formes du sensible, sans jamais vraiment se donner à elles. Les formes se succèdent au sein de la matière. Et si la matière se donne à la forme, ce n'est jamais que pour un instant. La raison de cette adoption toujours temporaire, de la forme par la matière, est que la matière ne peut se donner distinctement en cette *chose-là*. Si la matière s'incarne dans un objet particulier, elle ne pourrait en même temps se donner à d'autres, différents. Il faut nécessairement que la matière reste neutre pour se donner simultanément à tous les objets du monde, afin d'authentifier leur forme. Nous pouvons voir alors combien la matière platonicienne reste a-signifiante, inclassable dans le sens d'un principe de catégories et d'analogie. La matière est a-signifiante, ce qui lui permet d'être immanente aux formes du réel. Effectivement, ce qui se distingue, ce qui s'incarne distinctement, reste dans l'impossibilité de se donner en même temps ailleurs. Platon ne pouvait imaginer un principe d'emprunts (*ekmageïon*)<sup>8</sup> de la matière par la forme sans la rendre a-signifiante pour une immanence certaine.

Cette portée épistémologique de la philosophie de Platon crée simultanément un lien ontologique probant. L'âme platonicienne est dessinée comme un «bloc de cire», perméable à tous les mouvements du réel<sup>9</sup>. L'âme semble, à son tour, une substance neutre et incolore<sup>10</sup>, adoptant toutes les formes de la réalité. Ces

formes seront durables, ou pas, en fonction de l'intensité de leur mouvement. Et comme la matière dans sa relation avec la forme, l'âme ne se laisse jamais maîtriser par le mouvement du sensible. Elle garde une neutralité, où l'affectation n'est encore que de l'ordre de l'accident<sup>11</sup>. Si l'âme est orientée, ou modelée, par le sensible, celui-ci n'a pas pour autant les moyens de la modifier durablement. Si l'âme se donne au réel, elle garde pourtant un lien profond avec l'intelligible. En effet, parce que le sensible est fondé par l'intelligible, il y a nécessairement au sein du réel une présence de cet intelligible. L'âme croit au sensible seulement parce qu'il porte en lui cette part cachée de choses éternelles<sup>12</sup>. L'univocité, qui n'apparaîtra véritablement qu'avec Jean Duns Scot, commence ici, timidement, à germer. Platon, sans vraiment en être conscient, pose les éléments indispensables à la réalisation de ce concept : à l'intérieur de l'équivocité du sensible reste, comme sa part cachée, une forme d'univocité unissant l'être à l'éternel. Ce n'est ici pas encore l'univocité même, mais ce qui permettra de l'ériger. Ce lien contrecarre tout principe d'analogie et de catégories. Ainsi donc, avec Platon, âme et matière ont la même texture et la même réaction envers le réel. Epistémologie et ontologie forment alors une cosmogonie qui, dans sa structure, n'est pas sans rappeler l'univers pré-socratique.

Le système aristotélicien se pense sur l'effectuation du mouvement. Le mouvement est le moyen du monde. Bien qu'il soit immanent au sensible, il n'en constitue pas cependant la finalité. Le mouvement n'existe que pour permettre à la forme de s'ériger<sup>13</sup>. Tout le sensible travaille donc, dans un flux de mouvements, à la construction de la Forme. Celle-ci est l'accomplissement du sensible, et n'en est pas moins un *résidu* de forme éternelle nous apparaissant<sup>14</sup>. On voit ici combien, par Aristote, la matière platonicienne est remplacée par la forme. Si la matière platonicienne brillait par sa neutralité, la forme aristotélicienne s'impose par l'idéalité qui est en elle. De même tout être œuvre à la réalisation de la forme. Tout enfantement est d'abord, par le mouvement, la réalisation d'une forme. Celle-ci deviendra autonome pour la réalisation d'autres formes, par d'autres mouvements<sup>15</sup>. Ainsi, l'épistémologie aristotélicienne trouve sa complémentarité dans une ontologie créée sur le même principe.

Il faut nécessairement, dans ce système de la forme, un concept de la différence au travail, sinon toutes formes seraient semblables en un monde indifférencié. Cette différence ne peut se loger au niveau de la réalisation de la forme sensible, où la différence n'existerait que comme accident. Cela impliquerait qu'il n'existe qu'un mouvement unique indivisible dans la diversité du réel, et cela ne se peut pas. Le mouvement du réel est multiple et différentiel, répondant à un moteur, ou mouvement immobile et intelligible<sup>16</sup>. Donc, le concept de différence doit se placer aux niveaux des étants mêmes, permettant ainsi une *différence spécifique*, intrinsèque à toute production du sensible.

À Deleuze d'objecter à cette différence spécifique des étances une réflexion fondamentale. S'il y a bien un concept de la différence à l'œuvre dans les étants

mêmes, celle-ci n'agit que sur un concept encore indéterminé. Effectivement, les étances restent nécessairement indéterminées, ce qui leur permet leur condition. Un étant déterminé ne serait rien d'autre qu'un objet sensible. La différence accompagnant les étances reste donc leur prédicat<sup>17</sup>. En même temps, ce prédicat semble posséder un pouvoir inédit, puisqu'il détient la faculté de modifier les essences dans leur fondement même: c'est ce prédicat qui autorise à la forme une différence intrinsèque, spécifique<sup>18</sup>. Mais cette différence perd très vite, dans la philosophie aristotélicienne, tout pouvoir. Le principe de catégorie à l'œuvre lui préfère un autre mode de différenciation. Le principe de catégorie est une répartition savante du réel. Cette répartition s'établit sur une différence de genre plutôt qu'une différence spécifique, où l'analogie tente de reprendre ses droits: une différence générique s'installe à la faveur d'une différence conceptuelle. Le principe d'individuation se construit alors plus sur la catégorie dessinée que sur une différence spécifique à l'œuvre en dehors de la catégorie.

### L'intuition de Théophraste

Comme on le sait, Théophraste fut un brillant élève d'Aristote. Poursuivant l'œuvre du maître, il est l'auteur, notamment, d'une puissante histoire des plantes, l'*Historia plantarum*. Aristotélicien, la méthode employée repose sur une analyse des faits, à l'encontre d'une spéculation méthodologique, comme l'indiquait Platon. Seule, une analyse du sensible est apte, pour Aristote et ses suivants, à montrer l'essence des choses, considérant que cette essence est toujours visible à travers ses choses. S'en suit un principe d'analogie au travail. Les choses se regroupent et forment des catégories. Les catégories réfèrent des genres, et les genres les essences<sup>19</sup>. Cependant, dans le premier livre de son *Historia plantarum*, comme dans sa *Métaphysique*<sup>20</sup>, Théophraste émet de vives réserves sur la viabilité du principe d'analogie<sup>21</sup>. Cette défiance ainsi marquée a pour raison le cas des parties composant l'objet d'étude.

Un objet est composé d'un nombre de parties. Pour Théophraste, un objet est un ensemble de parties différentes dont l'ensemble constitue le tout<sup>22</sup>. Le chercheur aura alors pour but de découvrir chacune de ces parties dans leur différence même pour comprendre l'objet de son étude. Le tout est donc un ensemble de différences dont l'interaction réalise l'objet. L'individuation de cet objet réside dans la différence spécifique des parties. Si le tout est un ensemble de différences, ces différences, nécessairement, resteront numériquement indéterminées. Tandis que si l'on considère le tout comme un ensemble unifié dont les parties sont transcendées par l'ensemble, les parties n'auront aucune effectuation réelle<sup>23</sup>. Théophraste actionnera sa démonstration sur la différence essentielle de chaque partie. L'individuation de l'objet théophrastique reposera sur le travail interne de la différence à l'œuvre pour chaque plante étudiée. Sans la nommer, la méthode de Théophraste nous semble aller en un sens proche de la

pensée de Jean Duns Scot, cet autre lecteur, bien plus tardif, d'Aristote<sup>24</sup>. Théophraste, par l'exercice de la différence qu'il met en branle intuitionne l'univocité tel que Duns Scot la définira bientôt.

Bien que Deleuze fut peu lecteur de Théophraste, pas plus que ne l'a été Duns Scot, nous voyons combien la généalogie du concept d'heccéité prend ici une tournure nouvelle. L'important pour Théophraste, est la corruption, ou la tentative du moins, de l'analogie. Théophraste sent, plus qu'il ne le dit, une impossible assimilation de tous les éléments en un tout homogène. Si un tout est possible, ce n'est que par l'hétérogénéité des éléments qui le composent, comme le comprendra plus tard Duns Scot. Ainsi, tout semble s'organiser entre ces deux lecteurs d'Aristote de la même manière, comme si l'analogie ne pouvait exister qu'à condition de créer une réaction, comme une fissure dans son principe même. Chaque partie est destinée à garder ses spécificités opératoires. De cela naît tout un renversement de la logique aristotélicienne que Théophraste intuitionnera et que Duns Scot révélera comme univocité.

Il est clair que ce renversement scotiste contribuera à inspirer à Deleuze le concept de *synthèse disjonctive*. Pourtant, c'est à partir d'une lecture de Lewis Carroll que Deleuze pourra développer le plus fortement ce concept<sup>25</sup>. La synthèse disjonctive vise à respecter, et puis émanciper, les parties en présence. Ne pas compresser, assimiler, résoudre, mais développer ensemble et dans leur spécificité chacune des parties. On le verra bien vite : il s'agit là d'une méthode de recherche univoitaire, où le tout, ou la synthèse, se comprend à partir d'une hétérogénéité en acte, et non sur sa réduction. La synthèse disjonctive comprend alors chaque partie du tout dans sa légitimité, dans ce qu'elle peut développer dans sa relation avec d'autres. Dès lors, l'univocité n'est plus seulement une conception du monde, mais l'outil d'une recherche comprise sur l'équilibre des contraires dans leur émancipation même.

### **Duns Scot, univocité et heccéité**

Les questions posées par Duns Scot, et les réponses qu'il y apporta, ne sont pas sans lien avec la pensée de Théophraste: ils ont en commun leur lecture de l'œuvre d'Aristote.

Effectivement, la pensée de Duns Scot ne cesse de s'organiser d'après l'œuvre d'Aristote. Dans un profond respect, le Docteur Subtil analyse le propos du Starigite. À la suite de son maître, Duns Scot croit à la forme comme aboutissement des mouvements du sensible, forme comme seul moyen de connaître l'intelligible<sup>26</sup>. Cependant, il relève, comme le fera Deleuze en son temps, le difficile problème de la différenciation des étants dans sa relation avec les catégories<sup>27</sup>. Si la différence est réellement spécifique, et non seulement générique, il s'ensuit donc, pour Duns Scot, que deux substances, unies ou différentes, sont différentes en dehors d'une question de quantité<sup>28</sup>. Ce qui veut

dire qu'elles sont intrinsèquement différentes en dehors des modalités qu'elles peuvent prendre, des unions ou désunions, qu'elles peuvent engendrer.

Cette conception très nouvelle, comme contribution à ce qui ressemble à un problème post-aristotélien, ne peut se réaliser sans faire voler en éclat le principe d'analogie. En effet, comment assimiler deux choses, ou des choses, si leurs étants sont nécessairement différents. Pourtant, le monde reste appréhendable par la connaissance, il s'établit bien par une homogénéité le rendant plausible. Il se trouve que, par la pensée de Duns Scot, la différence spécifique devient le moyen d'une individuation ultime<sup>29</sup> et souveraine, et de l'essence et de la forme. Cette puissance de la différence est le moyen d'une relation différentielle entre les éléments. Les choses ne sont plus assimilables parce qu'elles se ressemblent, elles peuvent à présent s'unir parce qu'elles participent à un concept en commun, et très principalement celui de la différence. Le sensible se voit alors renversé par une conceptualisation de tout ce qui peut constituer la chose, et à commencer par la forme. Cette mise en œuvre du concept, Duns Scot l'a nommé *univocité*. On ne peut alors justement comprendre l'heccété que par le concept d'univocité. Tous deux s'organisent autour d'une conception de la forme. La forme scotiste se réalise par sa différence avec les autres formes quand, comme nous le verrons, l'heccété se pense par une forme qui se différencie d'elle-même. Univocité et heccété sont donc complémentaires dans leur constitution de la forme, dans sa multiplicité, et du monde dans sa complexité.

Mais l'univocité est d'abord active, et vraiment compréhensible, qu'à partir d'une ontologie très forte, novatrice aussi. L'ontologie scotiste comprend l'être au regard de ce qui le constitue, et dans sa relation avec ce qui le constitue. Tous ses éléments, mais toutes ses actions également, sont différents entres eux. Cette différence organise l'être comme intrinsèquement différent. Mais dans le même temps, toutes ces différences entres elles sont égales pour l'être qu'elles justifient<sup>30</sup>. L'être est alors neutre, ce qui veut dire qu'il est sans un véritable étant qui le définirait préalablement. Ce qui l'individualise, et non l'identifie, c'est un authentique travail de la différence en acte. L'actualité de l'être, dans la différence qui s'organise, lui autorise une existence différentielle. Cette pluralité provoquée entre les différentes parties de l'être est ce qui le réalise<sup>31</sup>. Et c'est bien pour cela que toutes ces différences apparaissent à l'être également. La différence est conceptuelle, en dehors de notions de qualité ou de quantité. Cela n'aurait l'avantage que de déstabiliser l'être, où une différence prendrait le pas sur une autre. L'être est un consortium de différences, mais n'en constitue jamais pour autant la synthèse.

Dès lors, parce que la différence ainsi s'installe sur tous les plans de l'être et de la chose, le statut de la forme s'en voit nécessairement modifié. Jusqu'à Duns Scot, la forme est considérée comme appartenant au même. Par cela, on a pu comprendre et appliquer l'analogie. Mais à présent, la différence est constitutive

de la forme, puisqu'une véritable différence spécifique est, par Duns Scot plus que par Aristote, en acte au sein des étants. Le principe d'individuation de la Forme s'actionne par un concept de la différence, la rendant mouvante et instable. Si la forme est soumise à la différence, elle est différente d'elle-même autant que des autres. Cette différence absolue est bien une réelle différence spécifique. Être différente à elle-même impose un principe d'individuation singulier par lequel la forme échappe à l'identité, donc au même. Ce qui individualise la forme, sans l'identifier, est le concept de la différence qui l'a fait naître. La forme ne cesse de bouger, de changer. Cette forme ondulante, mouvante et mouvementée, n'est autre qu'une *heccéité*<sup>32</sup>. Duns Scot rétablit le mouvement au sein même de la forme. La différence en constitue l'origine, et le mouvement l'actualité même.

### Deleuze, univocité et heccéité

Deleuze donnera à l'*heccéité* un développement ontologique plus profond encore. Mieux, l'*heccéité* prendra une réelle effectuation dans un cadre d'abord ontologique. Si la forme ne cesse de changer, parce qu'elle s'établit sur une différence principielle, c'est tout le sens de l'être qui s'en verra bouleversé. En effet, le sens de l'être repose sur sa forme. L'être, par l'univocité, n'est réalisable que dans son contact avec le réel. L'être donne et reçoit, il provoque une réalité, mais la subit également. Cette relation avec le réel organise le sens de l'être. Il n'y a pas un étant qui définirait préalablement l'être, l'être se réalise au fil de ses expériences (univocité). Chaque expérience donne un sens nouveau à l'être, et la succession des expériences additionne des sens de l'être différents. Si ces sens sont différents entre eux, ils n'en sont pas moins égaux pour l'être, et le réalisent pleinement.

Mais en même temps, il est nécessaire pour l'être, dans son investigation du réel, d'avoir une forme et d'appréhender celles d'autrui. La forme, nous le savons, est conçue par une puissance de la différence<sup>33</sup>. Toute forme est différente, et pour être parfaitement différente, il faut qu'elle soit différente d'elle-même comme différente de l'autre. Une différenciation de la forme d'avec elle-même l'organise comme mouvante, perpétuellement changeante. C'est le cas de la forme de l'être, comme de toute forme en ce monde. Ainsi, l'être est individualisé par une forme différentielle qui en modifie et l'aspect et le sens même<sup>34</sup>. Individualisé mais jamais identifié. L'individualisation de l'être ne se réalise que dans une condition de la différence ou restent des constantes, ou lignes de fuite organisatrices<sup>35</sup>. Ces lignes, comme d'abord la différence dans cet aspect conceptuel, est ce que Deleuze a appelé le *plan d'immanence*<sup>36</sup>.

Par exemple, la différence est *immanente* à l'être. L'être dans sa production de sens, aussi varié peuvent-ils être, montre toujours un concept de la différence au travail. Mais il est vrai que l'immanence, dans l'ultime puissance qu'elle peut

développer est encore difficilement attribuable. Quand nous pouvons voir cette puissance à l'œuvre, comme avec la différence en acte, comment croire quelle est encore quelque chose qui s'attribue comme *immanent à* ? À Deleuze alors d'y créer une véritable transmutation, de renverser une habitude philosophique appliquée à l'immanence. L'immanence n'est pas ce qui s'attribue à la chose, c'est bien plutôt la chose qui se rapporte à l'immanence. L'être ne détient pas la différence comme attribut, il détient d'abord différence comme étance<sup>37</sup>.

Ainsi les bébés. Tous les bébés se ressemblent. Et pourtant, il n'y a pas deux bébés qui ont le même sourire, ou font la même mimique. Le bébé n'a pas encore une identité dans laquelle il pourrait s'incarner, il n'a qu'un principe d'individuation en acte qu'est la différence. Il est sans forme—tous les bébés se ressemblent—et cependant ne cesse de changer de forme, car il est sans identité. Seule une immanence l'anime<sup>38</sup>. L'Heccéité est l'occasion de redimensionner l'être sous de nouveaux vocables, que Deleuze nommera *longitude* et *latitude*. L'être, par la forme ondulante qu'il provoque et qui le réalise, est maintenant à envisager sous des conceptions de vitesses et de lenteurs, d'affects et d'intensités. On ne peut plus penser l'être à partir de qualités, d'essences, d'étances préalables à l'existence. Latitude (vitesse) et longitude (affect<sup>39</sup>) se croisent et, dans ce croisement, organise l'être comme différence<sup>40</sup>. Mais on ne croira pas pour autant à une différence déchirée, comme à une déterritorialisation sans retour<sup>41</sup>. La différence se rapporte à une pure immanence, immanence au sein de l'être considérant également tous ses sens en cours. Et toutes les choses de l'être se rapportent bien à cette immanence: son étance, ses modalités et ses formes.

### De la matière-mouvement

Comme nous l'avons vu, le concept d'heccéité se trouve dans l'œuvre de Deleuze à partir d'une réflexion sur Duns Scot. Cependant, ce concept réapparaît sous une autre forme, et dans un autre débat. Il ne s'agit plus ici d'une origine antique et médiévale, mais bien plutôt phénoménologiste, à partir d'une lecture de Husserl.

Comme Husserl l'a bien montré, une essence ne peut se suffire à elle-même, dans sa constitution du sensible. Si les essences et le sensible sont nécessairement différents, cette différence s'argumente d'abord par une zone, ou une condition, particulière de l'essence. L'essence ne peut être créatrice si elle reste isolée, reclue d'un sensible avec lequel elle ne partage rien. Il faut une effectuation de l'essence, qui n'appartient pas encore au sensible, mais qui lui autorise une certaine actualité.

Au sein de l'essence réside une *essence dépendante*, ouvrant l'essence sur le réel<sup>42</sup>. Deleuze et Guattari la nommeront *essence vague*, tant elle se sépare de l'essentialité de l'essence, sans pour autant se donner dans le sensible où elle

perdrait, fatalement, toute définition. L'essence dépendante, ou vague, peut être, par exemple un rond, quand l'essence indépendante est un cercle, et que la courbe est son effectuation sensible<sup>43</sup>. Cette essence dépendante n'en est pas moins une essence *matérielle*, tant elle participe à la corporéité des choses. Mais si elle est une essence rigoureuse et clairement définie, elle n'en reste pas moins une essence floue par la typologie qu'elle expose. Elle n'est ni essence indépendante, ni sensible dans sa matérialité. Elle est matérielle et formelle, mais ne débouchant franchement sur aucune individualité véritable. Elle est une *eccéité (Diesheit)*<sup>44</sup>.

Cette essence dépendante, comme *eccéité*, est importante dans la mesure où elle permet d'envisager une *matière-mouvement*. Elle est l'élément différentiel au sein du processus de la matière. Elle redistribue les essences qui, par nature, obligeraient à une trop grande homogénéité. Ainsi, l'essence différente régit la matière comme flux, ou *phylum*. La matière, parce qu'elle subit perpétuellement la différentialité organisée par l'essence dépendante, ne peut se fixer en une forme définitive. La matière court et coule, elle se répand sans jamais vraiment se donner. Elle donne à suivre des différenciations dont l'incarnation se trouve dans l'objet. De la marmite au moteur, du moulin à café à l'hélice, se déroule une *matière-mouvement* qui dans ses agencements avec la forme crée l'objet nouveau.

Deleuze soulignera bien le rapprochement de l'essence dépendante husserlienne avec la critique de l'hylémorphisme de Gilbert Simondon<sup>45</sup>. Cette relation forme-matière est constituée à partir de lois sur la forme et la matière. Cette relation unilatérale exclut toute variation, ou déperdition, de la matière. La matière a, par l'hylémorphisme, le seul but de s'installer dans une forme conçue comme définitive. L'hylémorphisme ne peut s'attacher à une *matière-mouvement* dont la variation lui permettrait la présence en elle-même d'*heccéités*<sup>46</sup>. La matière est pourtant chargée d'affects variables, intensifs et extensifs. Ainsi, par ces affects, deux matières semblables ne peuvent pourtant vraiment jamais se ressembler. Chacune suit une ligne qui n'appartient qu'à elle comme processus d'individuation. Chaque bois a ses nervures et son sens, qui le détache du genre auquel il peut appartenir. Tous les platanes sont différents dans leur manière d'exposer leur matérialité<sup>47</sup>. La matérialité ne s'oppose pas à la matière, elle est bien plutôt son dehors, sa réelle possibilité de mouvements et de différenciation. Seule la matière possédant en elle une matérialité singulière, comblée d'affects comme processus de différenciation avec elle-même, peut envisager une réelle existence comme matière.

En regard de cette critique de l'hylémorphisme, nous pouvons croire en un ensemble d'essences préalables au sensible. Les essences peuvent être fixes, mais doivent nécessairement être dotées d'une motivation leur autorisant une effectuation. Sans cette motivation, les essences resteraient abstraites. Ainsi donc, s'il y a des essences fixes (par exemple, le *temps*, la *matière* ou la *couleur*),

il y a surtout des essences motivantes donnant une réalité au temps, à la matière ou à la couleur. Si ces essences sont motivantes (car motivant la réalité), elles n'en sont pas moins nécessairement motivées. On ne peut effectivement fournir à autrui ce que l'on n'a pas soi-même reçu. Nous pouvons alors croire à un *substrat* comme *motivation*. Ce substrat n'existe que dans la mesure où il détient un objet sur lequel il s'effectue, comme les essences par exemple. Cette motivation comme substrat s'exprime par un mouvement insufflé dans les essences et les choses, leur donnant à leur tour la possibilité d'une expression. Et dès lors, toute chose est motivée dans son développement, ses variations, son attachement à l'existence.

Ce substrat trouve sa détermination dans la transmutation qu'il applique sur son objet. L'essence fixe devient motivante, comme l'objet inanimé devient mouvant. Ce substrat n'existe pas en soi, mais comme corrélatif d'un élément autre. En retour, il n'y a d'éléments vivants que ceux qui sont alimentés par ce substrat. Ce substrat n'est pourtant pas immanent au réel, puisqu'il peut exister des essences fixes, des choses inanimées. Dans le sensible, toute chose est ce substrat, la motivation, rendu visible par lui-même, par le mouvement qu'il donne à chose. Tout *formatage* de la matière est alors une tentative de la réduction de ce substrat, tant la forme cherche l'immobilité. La matière est tout entière imbibée de ce substrat et, quand elle se loge dans la forme, celle-ci n'est que temporaire. La forme n'en peut plus de bouger, et une forme qui tremble n'est rien d'autre qu'une heccéité.

### Conclusion transitoire

Nous avons vu, à travers cet article, combien Duns Scot a eu une influence sur la pensée deleuzienne. L'heccéité, mais l'univocité aussi, sont deux concepts intervenant, non sans être modifiés, dans l'œuvre de Deleuze. Mais pour mieux résoudre cette question il fallait, bien deleuziennement, revenir au problème comme point de départ. Ainsi, il s'agissait de montrer comment un concept, et particulièrement celui d'heccéité, peut se former et se déformer, sous l'action d'une puissance intérieure et de causes extérieures. Au fil de ses développements, dans la condition même de sa gestation, l'heccéité semble avoir été fixée par Duns Scot. Il n'en reste pas moins que l'érection de l'heccéité n'a pu s'effectuer que par une généalogie précédant Duns Scot et dont les divers développements ont dépassé le Docteur Subtil. Husserl, Heidegger et Deleuze ont bien à leur tour transformé ce concept opératoire. On peut imaginer que cette lente différenciation du concept continuera souterrainement sa course. Les concepts n'appartiennent pas aux philosophes, c'est bien plutôt les philosophes qui se réalisent par le concept.

## Notes

1. Cet article est issu de notre conférence au Collège International de Philosophie, Paris, donnée le 6 janvier 2003 dans le cadre du séminaire de Manola Antonioni, *Géophilosophie et déterritorialisation II*.

2. Si Jean Duns Scot occupe une grande place dans la philosophie deleuzienne, il ne constitua pas moins le sujet de la thèse d'habilitation de Heidegger. Cf. Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970. De même, on retrouve le terme «eccécité» dans *Qu'est-ce qu'une chose?*, Paris, Gallimard, 1971, § 5. Aussi, l'«eccécité» occupe une belle place dans la réflexion husserlienne: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, collection «Tel», 1998, 180. Gilles Deleuze a développé souvent la pensée de Duns Scot, in: Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1968, 53–5; Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection «Arguments», 1968, 54–8, 176, 179; Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection «critique», 1980, 318 et 508. Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, GF-Flammarion, collection «Champs», 1996, 112. Voir aussi: Alain Badiou, *Deleuze, la clameur de l'être*, Paris, Hachette, collection «Coup double», 1997. L'univocité spinoziste dans l'œuvre de Deleuze étant un sujet autant complexe que celui du présent article, qu'il nous a été impossible d'ici le développer. Nous proposons au lecteur de se reporter sur notre article *Le multiple chez Spinoza/la multiplicité chez Deleuze, Le pli*, revue de philosophie de l'Université de Warwick (UK), à paraître en 2003. Cet article traitant spécifiquement de la question (article en anglais).

3. Platon n'a sans doute pas créé la rupture qu'on a voulu y voir. Il est clair cependant qu'il tient un langage différent, par un *logos* différent, des présocratiques. Mais, en même temps, il reste remarquablement attaché à certaines figures comme celle de Pythagore et surtout d'Héraclite. Par exemple, Platon présente et s'inspire de certains aspects de la philosophie héraclitéenne dans *Théétète* (152c–160e), *Hippias Majeur* (288–290) et, bien-sûr dans *Cratyle* (401e–402d, 439d–440e).

4. Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, collection «Champs», 1993, 86–7.

5. «C'est Anaximandre qui porte à la plus grande rigueur la distinction des deux faces, en combinant le mouvement des qualités avec la puissance d'un horizon absolu, l'Apeiron ou l'illimité, mais toujours sur le même plan. Le philosophe opère

un vaste détournement de la sagesse, il la met au service de l'immanence pure». Cf. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « critique », 1991, 46.

6. Aristote, *Métaphysique*, a, 2, 994a–b.

7. Platon, *Cratyle* 401e–402d, 439d–440e.

8. Cette théorie de l'emprunte de la matière par la forme sera reprise par Plotin. Il y ajoutera la relation acte/puissance aristotélicienne. La matière est alors puissance sans jamais être acte, mais autorise l'avènement de l'acte même. Platon emploie le mot *ekmagéion*, *Théétète* 191c, 196a, tandis que Plotin utilise le mot *tupos*, *Traité* 9 (VI, 9) 7, 5–10. Dans le langage platonicien, *ekmagéion* veut dire autant l'empreinte que la matière qui reçoit cette empreinte (à la différence de la hulé). Cf. aussi Plotin, *Traité* 25, 25 (II, 5), 2, 1–35.

9. Platon, *Théétète*, 191c.

10. Cette neutralité de la matière est à rapprocher de la neutralité de l'être scotiste.

11. Cette neutralité de l'âme est très visible chez Plotin. C'est elle qui permettra la contemplation, transit nécessaire vers l'intelligible. Cf. Plotin, *Traité* 9 (VI, 9) 8, 10–5.

12. La matière selon Platon est véritablement un trait d'union entre le sensible et l'éternel. En effet, la matière est indestructible et ne change pas (qualités de l'intelligible). En même temps, elle donne au sensible toute la concrétisation qui lui est nécessaire. Cf. Platon, *Timée*, 50–2.

13. Aristote, *Métaphysique*, II, 192b.

14. *Ibid*, II, 193b1.

15. *Ibid*, II, 194b16, et le commentaire de Lambros Couloubaritsis, in : Aristote, *Physique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1999, 105.

16. *Ibid*, VIII, 267a.

17. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1968, 46.

18. «Cette nature prédicative de la différence spécifique, Aristote la rappelle constamment; mais il est forcé de lui prêter des pouvoirs étranges, comme d'attribuer autant que d'être attribué, ou d'altérer le genre autant que d'en modifier la qualité» Cf. *Ibid*, 48.

19. Les catégories aristotéliennes recensent l'individu, l'espèce, le genre et l'essence.

20. Théophraste, *Métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1948, 18.

21. «Voilà donc comment il faut interpréter les faits, non seulement à l'égard de la question présente, mais aussi en vue de celles qui doivent se poser; car pour tout ce qu'il n'est pas possible d'assimiler, c'est peine perdue que de s'y acharner par tous les moyens; gardons-nous de nous détourner de notre propre étude.... dans la mesure où on peut assimiler ce qui est analogue». Cf. Théophraste, *Recherches sur les plantes I*, Paris, Les Belles Lettres, collection «Budé», 1988, I, I, 2, 3 (Traduction de S. Amigues). «Elles s'identifient soit par analogie, soit d'une autre manière». (*Ibid*, I, 1, 11.) Ajoutons que Théophraste positionne son introduction en rapport à *L'Histoire des animaux* d'Aristote. Il tente souvent de convaincre le lecteur que son sujet, les plantes, n'est pas inférieur à celui d'Aristote, les animaux. L'ouvrage donc, tant par son sujet que par la méthodologie qu'il relève nous semble critique à l'égard d'Aristote, tout en en gardant les principes.

22. *Ibid*, I, 2, 4.

23. *Ibid*, I, 1, 2, et le commentaire 69–70.

24. Nous ne pouvons ici approfondir plus notre sujet sans perdre le fil de notre article. Nous proposons au lecteur de se reporter sur notre ouvrage: Stéfan Leclercq, *Le principe d'individuation à partir d'Aristote: Théophraste, Plotin, Duns Scot*, à paraître, 2004.

25. Deleuze, *La logique du sens*, Les Éditions de Minuit, collection «critique», 1969, 61–2.

26. Jean Duns Scot, *L'image*, Paris, Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1993, Question 1, § 390.

27. Voir *infra*.

28. Duns Scot, *Principe d'individuation*, Paris, Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1992, question 4, § 114.

29. «Ultima actualitas formae». Cf. Duns Scot cité par Étienne Gilson in: Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, collection «Bibliothèque des textes philosophiques», 1952, 464.

30. Ce point particulier, et si important de l'ontologie scotiste, sera à l'origine de la réflexion deleuzienne de l'univocité. Voir: Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, collection «Épiméthée», 1968, 52–5.

31. «L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est «égal» pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales». Cf. *Ibid.*, 53.

32. Deleuze et Guattari font remarquer une erreur répandue sur l'orthographe de *ecceité*. *Ecceité* se construit sur la racine *haec* (la chose), et non sur *ecce* (voici). Mais l'erreur nous montre bien combien le mode d'individuation qu'est l'*ecceité* ne peut se confondre avec une chose ou un sujet. Nous proposons donc deux orthographes différentes de ce concept, suivant qu'il se rapporte à Duns Scot (*eccéité*), ou à Deleuze (*Heccéité*). Duns Scot l'écrit en latin *haecceitas*. Cf. Deleuze et Guattari, *op. cit.*, 1980, 318, note 24.

33. Deleuze gardera, dans une certaine mesure, la définition généralement admise de la notion de puissance. Est «en puissance» ce qui n'est pas «en acte», et qui ne peut être appelé à le devenir. La notion de puissance chez Deleuze se donnera principalement à deux concepts majeurs de sa philosophie, le virtuel et le devenir. Par la puissance octroyée au virtuel, Deleuze en fait un véritable concept opératoire immanent à tout actuel et l'entourant complètement: le virtuel est la puissance de l'actuel. Aussi, pour le concept de devenir, ce qui est en acte garde, en même temps, une puissance. Ce qui est en acte n'est jamais réellement, mais reste une puissance, une puissance comme *devenir*. Cf. Deleuze et Claire Parnet, *op. cit.*, 177 et suivantes; Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaire de France, collection «Bibliothèque contemporaine de philosophie», 1991, 26–9.

34. Deleuze et Parnet, *op. cit.*, 113.

35. *La ligne de fuite* est un concept important dans la philosophie deleuzienne. Une ligne fuite est une variable, mais non soumise à une transcendance. Elle varie pour une différenciation d'avec elle-même (principe du mouvement). Une ligne de fuite installe donc un devenir dans la forme qu'elle réalise, dans l'être qui la provoque. Par conséquent, elle organise tout principe d'individuation. Mais cependant la ligne

de fuite ne se dirige pas vers un but à satisfaire. Comme l'herbe, elle pousse par le milieu, et organise un tissu transcendantal comme *plan d'immanence*. Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection «critique», 1972.

36. Le plan d'immanence deleuzien est un renversement du champ transcendantal tel qu'on peut le trouver jusqu'à Sartre. Si le champ transcendantal est régit, en dernier ressort, par l'individuation du Je, Deleuze inverse ce rapport en voyant dans le champ transcendantal la condition première de l'avènement du Je comme individuation. En clair, par le plan d'immanence, nous nous rapportons à la pensée comme ligne de fuite, plutôt qu'être le producteur d'une première pensée. Cette transmutation du champ transcendantal est connue sous le nom de plan d'immanence. Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection «critique», 1991, 38 et suivantes.

37. Deleuze, *Immanence: une vie...* in *Philosophie* n°47, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995, 6.

38. Leclercq, *Deleuze et les bébés* in *Concepts* hors série Gilles Deleuze, Belgique, Les Éditions Sils Maria, 258–73.

39. Pour Deleuze et Guattari, l'affect n'est pas affection, comme un percept n'est pas une perception. Affect et percept constituent des blocs de sensation dont la spécificité est de traverser l'être et de le dépasser, plutôt que de se laisser transcender par eux. Par exemple, une œuvre d'art est constituée de blocs de sensation qui, bien que s'adressant au spectateur, ne se limite jamais à sa seule perception. Le bloc de sensation, comme affect et percept, se développe et, de spectateurs en spectateurs, de générations en générations, devient une chose en soi, supérieurement à la perception que l'on peut en avoir. Cf. Deleuze et Guattari, *op.cit.*, 1991, 154 et suivantes.

40. Deleuze et Parnet, *op. cit.*, 112.

41. Deleuze et Guattari ont envisagé la forme de l'être sous un rapport topologique axé sur un *territoire* et son dehors. Les deux ne s'opposent jamais mais instaurent une complémentarité. L'affect, le désir, le percept, la vitesse et la lenteur, l'intensité sont autant d'éléments faisant basculer l'être dans une déterritorialisation. Gardant une constante transcendantale (plan d'immanence), l'être organise son existence entre ces deux pôles. La limite entre le territoire et son dehors est alors poreuse et flexible. Cette limite prend donc un tour ontologique, conçue comme ensemble de variables. On retrouve une même typologie de cette limite chez Michel Foucault. Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954–75, Gallimard, collection «Quarto», 2001 (2<sup>ième</sup>

édition), 189 et suivantes.

42. Edmund Husserl, *op. cit.*, 1998, 52–5. Voir particulièrement la note 3 de Paul Ricoeur.

43. Deleuze et Guattari, *op. cit.*, 1980, 508.

44. Nous respectons l'orthographe que lui donne Paul Ricoeur. Cf. Edmund Husserl, *op. cit.*, 180.

45. Deleuze et Guattari, *op. cit.*, 1980, 508–11; Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 41 et suivantes. L'hylémorphisme traite de la relation qu'entretiennent la forme et la matière. La racine *hylé* est grecque, à partir du mot *húlè* (matière).

46. Deleuze et Guattari, *op. cit.*, 1980, 508.

47. «... on s'adresse moins à une matière soumise à des lois, qu'à une matérialité qui possède un *nomos*». Cf. *loc. cit.* «Le *nomos* désigne d'abord un lieu d'occupation, mais sans limite précise (par exemple, l'étendue autour d'une ville. D'où aussi le thème du «nomade». Cf. Deleuze, *op. cit.*, 1968 (1), 54. On peut sans aucun doute rapprocher de ce propos, le sublime essai de J. M. G. Le Clézio, *L'extase matérielle*. Cf. J. M. G. Le Clézio, *L'extase matérielle*, Paris, Gallimard, NRF, 1964.