

Cosmogénèse et expérimentation cosmique à travers Différence et répétition

by DAVID ANTONIO BASTIDAS BOLAÑOS

Abstract

This article proposes the double perspective of a cosmogenesis and a cosmic experimentation as the two directions that a Deleuzian cosmology could take following *Difference and Repetition*. In order to do so, we take the concept of intensity (intensive quantity) not only as the main guiding thread of our inquiry but also as the axis of comprehension of a dynamic conception of space and time (the so called theory of spatio-temporal dynamisms). Under such conditions, we will analyze how a process of genesis discovers the emergence of the cosmos, first of all, in the creation of multiple lines of differentiation based on the complication of its various spatio-temporal modalities. Afterwards, a cosmic experimentation will describe how an individual experience (a life, a sensibility) may provide a second perspective on the cosmos by establishing a clear-confused explication of such genetic spatio-temporal modalities. In this way, made explicit between two registers, the notion of cosmos will finally appear as a phantastical notion insofar as it is equivalent to the reciprocal relationship woven between a genetic process of transformation and an empirical process of development.

Introduction

Le projet d'une cosmologie philosophique semble être un sujet mineur dans la pensée de Gilles Deleuze. Alors que, d'un côté, il est possible d'envisager sa philosophie comme la défense d'une perspective immanente comme alternative aux anciennes cosmologies transcendantes, comme celles que nous retrouvons, par exemple, chez Platon dans le *Timée* ou chez Kant dans l'*Histoire générale de la nature et Théorie du ciel*, en revanche, comme souligne Alain Beaulieu, la littérature secondaire ne semble pas avoir accordé beaucoup d'attention à cette question (Beaulieu 2019). Si les travaux de Peter Hallward et de Jeffrey Bell ont souligné non seulement le caractère créatif qu'adopterait une cosmologie deleuzienne, mais aussi comment le cosmos pourrait y être pensé dans une présupposition réciproque avec le chaos lui-même (Hallward 2006 ; Bell 2006), le projet d'une telle perspective chez Deleuze reste à développer. Et pourtant, cette philosophie témoigne d'une sensibilité cosmologique qui l'imprègne de manière considérable. Ainsi, dans le contexte de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*, le terme « chaosmos » sera associé

au travail de figures littéraires, telles que James Joyce, Jorge Luis Borges ou Witold Gombrowicz, précisément parce que ces auteurs ont su faire de leurs œuvres un monde où s'exprime l'équivalence cosmologique ultime entre chaos et cosmos (Deleuze 1968 : 80, 153, 161 ; Deleuze 1969 : 54, 63, 77), équivalence qui, au moins dans *Différence et répétition*, constitue le cœur de la notion de simulacre et l'axe central de la lecture deleuzienne de l'éternel retour (Deleuze 1968 : 168). Plus tard, *Mille plateaux* montrera pour sa part qu'il y a des « forces cosmiques » qui font de la Terre, à la fois, un processus de (dé)territorialisation et aussi bien un plan ouvert sur le chaos (Deleuze & Guattari 1980 : 634-636). « Le Cosmos comme immense ritournelle déterritorisée » (Deleuze & Guattari 1980 : 403) mettra alors en avant non seulement la nécessité de concevoir les forces du futur comme des forces cosmiques d'un peuple qui manque, mais on retrouvera ici également la possibilité d'un « devenir cosmique » suivant des conditions affectives que, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari appelleront « sensations cosmogénétiques » ou « sensibilité cosmique » (Deleuze & Guattari 1991 : 171-173).

Notre propos dans ce texte est d'explorer l'un des endroits principaux de cette sensibilité cosmologique afin de développer les lignes de force d'une cosmologie deleuzienne. Si cette discipline s'est traditionnellement occupée de l'étude de l'origine et de la nature de l'univers en général, soulignant ses éléments, ses parties et ses lois fondamentales, dont l'espace et le temps par exemple, nous estimons qu'une cosmologie deleuzienne pourrait s'articuler non seulement autour d'une reprise de cet intérêt philosophique pour la genèse, mais à son tour elle pourrait aussi partir de l'espace et du temps comme les éléments essentiels d'une reconstruction de la nature et de l'expérience du cosmos lui-même. Loin d'apparaître comme des conditions fixes d'un cosmos statique, l'espace et le temps chez Deleuze, en tant que *quantités intensives*, constitueraient les facteurs et les conditions dynamiques d'un cosmos comme processus en variation et conformation constantes. En ce sens, l'un des objectifs d'une cosmologie deleuzienne, au moins à partir l'analyse de *Différence et répétition* que nous proposons, consisterait dans la restitution du mouvement immanent à la genèse du cosmos et du cosmos comme expérience de la genèse. Suivant l'une des intuitions cardinales de cet ouvrage, la recherche des conditions de l'expérience réelle fait de la découverte de ces conditions l'objet d'une expérimentation (Deleuze 1968 : 79-80, 93-95, 200, 364 ; Deleuze 1969 : 300). Alors, la cosmologie, en tant qu'étude des rapports primordiaux du cosmos, examen de son élément proprement génétique, serait non seulement équivalente à la description spéculative de ses conditions réelles, mais cette description permettrait à son tour de comprendre le cosmos comme étant également une expérimentation à même la vie et le sensible.

Dans ce sens, cet article propose la double perspective d'une « cosmogénèse » et d'une « expérimentation cosmique » comme les deux voies d'une cosmologie deleuzienne envisagée à travers *Différence et répétition*. Pour ce faire, nous prenons le concept d'intensité (quantité intensive) non seulement comme fil conducteur de notre recherche mais aussi comme l'axe de compréhension d'une conception dynamique de l'espace et du temps (les

dynamismes spatio-temporels). Ainsi, après une justification préliminaire de l'établissement de ces deux voies, nous analyserons comment un processus de genèse découvre l'émergence du cosmos, d'abord, dans la création de multiples lignes de différenciation à partir de la complication de ses diverses modalités spatio-temporelles. Ensuite, une expérimentation cosmique décrira comment une expérience individuelle (un vécu, une sensibilité) peut fournir une deuxième perspective sur le cosmos en établissant une explication claire-confuse de telles modalités spatio-temporelles. De cette manière, explicitée entre deux registres, la notion de cosmos apparaîtra finalement comme une notion « phantastique » dans la mesure où elle équivaut à la relation de réciprocité tissée entre un processus génétique de transformation et un processus empirique de développement.

1. Les deux voies d'une cosmologie deleuzienne

Dans le texte de 1985 « Les plages d'immanence », texte offert en hommage à Maurice de Gandillac (1906-2006), celui qui fût le directeur de sa thèse d'État, Deleuze nous donne un bel aperçu de deux modèles cosmologiques opposés, celui de la transcendance et celui de l'immanence. Au-delà d'un « univers en escalier », transcendant, procédant par émanations et conversion hiérarchiques, Deleuze parlera des « plages d'immanence » qui, situées entre les marches de ce grand escalier, mettront en avant des relations propres à une toute autre inspiration cosmologique. Il vaut la peine de citer le passage en entier :

On a souvent décrit l'« univers en escalier » qui correspond à toute une tradition platonicienne, néo-platonicienne et médiévale. C'est un univers suspendu à l'Un comme principe transcendant, et qui procède par une série d'émanations et de conversions hiérarchiques. L'Être y est équivoque ou analogique. Les êtres ont en effet plus ou moins d'être, plus ou moins de réalité, suivant leur distance ou leur proximité par rapport au principe. Mais en même temps, une tout autre inspiration traverse ce cosmos. C'est comme si des plages d'immanence poussaient à travers les étages ou les marches, et tendaient à se rejoindre entre niveaux. Là l'Être est univoque, égal : c'est-à-dire que les êtres sont également être, au sens où chacun effectue sa propre puissance dans un voisinage immédiat avec la cause première. Il n'y a plus de cause éloignée : le rocher, le lys, la bête et l'homme chantent également la gloire de Dieu dans une sorte d'an-archie couronnée. Aux émanations-conversions des niveaux successifs, se substitue la coexistence de deux mouvements dans l'immanence, la complication et l'explication, où Dieu « complique toutes choses » en même temps que « chaque chose explique Dieu ». Le multiple est dans l'un qui le complique, autant que l'un, dans le multiple qui l'explique. (Deleuze 2003 : 244)

Ce passage non seulement reprend les points essentiels du chapitre XI de *Spinoza et le problème de l'expression* (Deleuze 1968a : 153-169), mais il avance également plusieurs points pour notre propos. Si l'immanence philosophique se fonde sur un concept univoque

de l'être, en opposition à toute conception analogique ou équivoque, et si, par ailleurs, le développement de cette ontologie s'accomplit, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, avec l'idée d'une cause immanente ou, dans *Différence et répétition*, avec une conceptualisation mathématique de l'hétérogénéité comme « ontologie des problèmes », autrement dit, comme une problématique pure de l'être (Diez Montoya 2020 : 80), par conséquent, l'élément propre d'une perspective cosmologique chez Deleuze apparaît, au départ, comme l'exacte détermination de la « puissance » qui revient à chaque être. Et cela selon un double point de vue : la complication et l'explication, deux perspectives contemporaines l'une de l'autre qui, selon le vocabulaire de l'expression contenu dans *Spinoza et le problème de l'expression*, « enveloppent ce qu'elles développent », et « impliquent ce qu'elles expliquent » (Deleuze 1968a : 11-13).

Plus tard, le passage du cadre conceptuel de *Spinoza et le problème de l'expression* vers l'empirisme transcendantal de *Différence et répétition* nous dévoile un point essentiel à prendre en compte, à savoir, l'introduction de l'espace et du temps dans la vision deleuzienne de l'immanence. En ce sens, à partir de l'espace et du temps, conçus maintenant en tant que « Forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable » (Deleuze 1968 : 116), *Différence et répétition* découvrira la différence, non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais comme « Différence transcendantale entre LA détermination et ce qu'elle détermine » (Deleuze 1968 : 116). Cette troisième valeur fera de la logique de l'immanence une véritable recherche transcendantale en faisant de la puissance d'expression de chaque être une différence génétique du réel, c'est-à-dire une énergie. Cela signifie, pour une recherche cosmologique chez Deleuze, qu'il faudrait envisager la complication et l'explication de la puissance de chaque être selon une double perspective transcendantale : d'un côté, la différence comme élément qui se retrouve à la genèse de l'expérience et, d'autre côté, la différence comme expérience réelle de cet élément génétique. C'est ainsi que dans l'équivalence deleuzienne établie dans *Différence et répétition* entre les conditions de l'expérience réelle et l'expérimentation, nous retrouverons une perspective où le cosmos apparaîtra défini, à la fois, comme un état naissant (complication) et comme l'objet d'une expérience fondamentale (explication). À proprement parler, cela revient à dire que le cosmos se présentera chez Deleuze à travers l'examen de son facteur de genèse, à la fois, comme la complication d'un processus dit « cosmogénétique » et comme l'explication d'une expérimentation dite « cosmique ». Alors, l'empirisme transcendantal nous montre les deux lignes de force qu'une cosmologie deleuzienne pourrait traverser : d'un côté, la détermination d'un cosmos toujours à l'état d'embryon, cosmos compliqué, toujours recommencé et à recommencer et, d'autre côté, la traversée d'une épreuve, vitale et sensible, où le cosmos deviendra expérience et incarnation de ses propres facteurs génétiques. Bien que différentes, les deux voies seront complémentaires et réciproques : les éléments compliqués de la cosmogénèse seront à leur tour expliqués dans l'expérimentation cosmique, cette dernière étant l'expérience réelle d'un processus qui est lui-même genèse dynamique de l'expérience.

Le fil conducteur pour le développement de cette double perspective nous le retrouvons à l'œuvre dans le concept d'intensité. Cette notion, qui a pourtant un parcours difficile dans l'histoire de la philosophie occidentale¹, chez Deleuze sera l'un des concepts clés dans l'articulation de la philosophie de la différence². Définie dans *Différence et répétition* comme « la forme de la différence comme raison du sensible » (Deleuze 1968 : 287), l'intensité sera conçue comme « différence en soi » ou « principe transcendantal » dans la mesure où elle renvoie à une *disparité énergétique* qui constitue la condition de tout phénomène et de tout changement. Dans ce sens, l'intensité n'est pas simplement le divers ou le donné, mais au contraire « ce par quoi le donné est donné... ce par quoi le donné est donné comme divers » (Deleuze 1968 : 286). C'est ainsi que, d'un côté, elle sera caractérisée par sa capacité à prendre sur soi la dramatisation du potentiel virtuel de l'Idée : « C'est l'intensité, le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise* » (Deleuze 1968 : 316). Mais d'autre côté, elle se retrouvera aussi du côté d'une expérience fondamentale : « l'intensif, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité » (Deleuze 1968 : 188-189). Alors, installée entre la synthèse idéale de la Différence (complexe problématique des Idées-virtuelles) et les synthèses passives de la Répétition (Habitude, Mémoire, Pensée), l'intensité fournira la perspective à travers laquelle il sera possible d'explorer les deux voies d'une cosmologie deleuzienne. Et cela précisément parce qu'elle comporte en elle-même toute une distribution, une répartition et une incarnation dynamiques, mobiles et métamorphiques de l'espace et du temps, de ce que Deleuze appellera les dynamismes spatio-temporels. L'espace et le temps compris alors comme conditions proprement *intensives* d'une cosmologie dans le contexte de *Différence et répétition* nous permettront de retrouver le cosmos dans la réciprocité qui s'établit entre un processus de variation et une expérience fondamentale.

¹ Selon Mary Beth Madder (2014), non seulement l'on pourrait retrouver les racines philosophiques de l'intensité dans la métaphysique grecque classique, mais aussi cette notion aurait été un point de réflexion important dans la philosophie et la théologie médiévales. Ainsi, depuis la réflexion aristotélicienne sur l'altération (*aloiôsis*) dans les *Catégories*, jusqu'au débat médiéval, mené principalement au XIV^{ème} siècle, sur l'intensification (*intensio*) ou rémission (*remissio*) des qualités, débat qu'on connaît sous le nom de la « latitude des formes » (cf. Solère 2000 ; 2007), le concept d'intensité témoignerait d'une tentative compliquée de penser quantitativement la variation qualitative, question que, plus tard, des figures comme Kant, Hegel ou Bergson reprendront, modifieront et, dans certains cas, critiqueront de manière implacable.

² Reprise initialement d'une discussion scientifique autour de la thermodynamique et de l'entropie, notamment à partir des travaux de Léon Selme, Louis Rougier et surtout J.-H. Rosny aîné (cf. Kretschel & Osswald 2015 ; Clisby 2017 ; Madder 2017), et dotée d'une portée philosophique, épistémologique et éthique à partir d'une confrontation avec Kant, Nietzsche, Bergson et Simondon, l'intensité est l'un des concepts les plus originaux et les plus riches que Deleuze déploie dans *Différence et répétition*. L'intérêt principal des études deleuziennes sur ce concept a été la détermination de son statut ontologique (Clisby 2015) et de l'influence des différentes sources philosophiques que Deleuze met en dialogue pour son développement (Duffy 2016 ; Ables 2017 ; Lundy 2017).

2. Cosmogénèse, dynamismes spatio-temporels et intensité

La théorie des dynamismes spatio-temporels, également présentée en 1967 sous le nom de « La méthode de dramatisation » (Deleuze 2002 : 131-163)³, a reçu divers traitements dans les études deleuziennes. Les opinions sur la nature de cette théorie diffèrent : James Williams, par exemple, considère la dramatisation comme un processus de médiation, de nature sensible, entre le virtuel et l'actuel (Williams 2003), tandis qu'Alberto Toscano et Daniella Voss y voient le prélude à une philosophie de l'individuation d'inspiration simondonienne (Toscano 2006 ; Voss 2020). Des travaux récents, le plus souvent centrés autour d'une recherche à visée éthique, ont interrogé la méthode de dramatisation par rapport à des domaines tels que l'événement (Debaise 2016 ; Sholtz 2016), le devenir (Wiame 2016) ou la production artistique en général (Barker 2016 ; Alvarado Castillo 2020). Dans le cadre de ce travail, nous estimons que cette théorie est articulée à partir d'une question transcendante de genèse et d'expérimentation. Ainsi, tout d'abord, dans le quatrième chapitre de *Différence et répétition* les dynamismes spatio-temporels sont introduits pour répondre à un problème concret : comment se fait l'actualisation des idées dans les choses elles-mêmes ? Comment le potentiel complètement différencié de l'Idée, de ce « système des liaisons idéales, [fait] des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables » (Deleuze 1968 : 225), peut-il se différencier dans des relations et termes actuels ? À ce titre, Deleuze répondra : « Plus profonds que les qualités et les étendues actuelles, que les espèces et les parties actuelles, il y a les dynamismes spatio-temporels. C'est eux qui sont actualisants, différenciants » (Deleuze 1968 : 276). En ce sens, la véritable genèse ne se retrouve pas dans le domaine de l'actuel, et pourtant, elle ne se retrouve pas non plus dans le domaine des Idées virtuelles. Si les Idées par elles mêmes sont incapables d'accomplir, à proprement parler, leur genèse, c'est parce que « elles conjuguent la plus grande puissance de se différencier, avec l'impuissance à se différencier (Deleuze 1968 : 242). En ce sens, le processus spécifiquement génétique chez Deleuze ira du virtuel à son actualisation, c'est-à-dire « de la structure à son incarnation, des conditions du problème aux cas de solution » (Deleuze 1968 : 238). Comme explique David Lapoujade, il faut distinguer deux types de genèse chez Deleuze, à savoir, une genèse statique propre à la dialectique des Idées, allant de l'indéterminé à la détermination complète au sein de l'Idée et se développant selon un temps « purement logique, idéal »⁴, et une genèse dynamique qui, introduisant des rapports réels de succession dans la simultanéité, accomplira le passage de l'idéal à l'actuel (Lapoujade 2014 : 109). Dans ce sens, les dynamismes spatio-temporels non seulement représentent les conditions internes sous

³ Communication que Deleuze donne devant la Société Française de Philosophie, 28 janvier 1967, où il reprend des thèmes qui seront développés plus tard dans *Différence et répétition* en établissant un dialogue et une discussion avec différentes personnalités philosophiques de l'époque, dont Ferdinand Alquié, Jean Beaufret, Maurice de Gandillac, Alexis Philonenko, ou Jean Wahl, entre autres.

⁴ Pour approfondir les rapports entre genèse statique et l'histoire « ésotérique » du calcul différentiel dans le quatrième chapitre de *Différence et répétition*, voir Rabouin 2012 ; Duffy 2013 ; et Santaya 2017.

lesquelles la potentialité virtuelle des Idées vient au monde, mais aussi ils apportent un *élément* qui, n'étant pas compris dans l'Idée, constitue néanmoins sa raison suffisante. Cet élément proprement actualisant, proprement différenciant, correspond à toute une *dramatisation* de mouvements, de rythmes, de vitesses, d'orientations et d'axes de développement qui, internes à la potentialité de l'Idée, fournissent néanmoins un facteur dynamique qui leur viendra donnée de l'extérieur, en dernier terme par l'effectivité d'une rencontre. Nous privilégions le mouvement dynamique de la genèse sur sa structuration statique dans la mesure où nous cherchons à déterminer le cosmos uniquement à partir d'un tel élément génétique, élément qui, comme nous le verrons, sera synonyme d'énergie en général.

La dramatisation comprend donc l'espace et le temps, mais elle les comprend de manière tout à fait distincte à l'idée d'une étendue ou un milieu indifférents dans lesquels se succèdent les événements. Ces instances sont comprises plutôt de manière dynamique, c'est à dire, en fonction de ses diverses variations ou modulations. Spatialement la dramatisation représente un véritable théâtre à différents niveaux, un processus qui trace, pour le cas du vivant, non seulement un espace intérieur (milieu intérieur d'ontogenèse) mais aussi un espace extérieur d'interaction écologique : « Un vivant ne se définit pas seulement génétiquement, par les dynamismes qui déterminent son milieu intérieur, mais écologiquement, par les mouvements externes qui président à sa distribution dans l'étendue » (Deleuze 1968 : 280). D'autre côté, ces dynamismes déterminent aussi des temps d'actualisation qui se présentent comme des rythmes différentiels, c'est-à-dire comme des « [...] taux de croissance, allures de développement, ralentissements, précipitations, ou durées de gestation » (Deleuze 1968 : 280). Réciproquement à leur dimension spatiale les variations de ces rythmes différentiels (contraction-dilatation, accélération-retardement) donneront lieu à différents espaces d'actualisation, le temps étant finalement un facteur de métamorphose dans ce processus : « On crée d'autres espaces avec des temps contractés ou détendus, suivant des raisons d'accélération ou de retardement. [...] Le facteur temporel rend possible, en principe, la transformation des dynamismes » (Deleuze 1968 : 278-279). L'embryon incarnera le modèle de la dramatisation dans la mesure où la division et la spécification de ses parties restent secondaires par rapport à ses mouvements morphogénétiques (augmentation des surfaces libres, étirement des couches cellulaires, invagination par plissement, déplacements régionaux des groupes). En ce sens, si en dernière analyse tout processus de genèse sera déterminé sur la base d'une *dynamis* interne au développement, la célèbre phrase, « le monde entier est un œuf » (Deleuze 1968 : 279), nous montre, pour le cas d'une cosmologie, que le cosmos peut lui aussi être pensé comme équivalent au processus génétique que l'on retrouve dans l'embryon. La réalité du cosmos n'est, en ce sens, rien d'autre que celle de son émergence, c'est-à-dire, une genèse spatio-temporelle. À la différence du schématisme transcendantal, axe central de la *Critique de la raison pure*, les dynamismes spatio-temporels sont eux-mêmes *immédiatement* l'action d'une puissance, puisqu'ils *comprennent* la présentation de l'espace et du temps comme

un tout mobile, plastique et métamorphique qui fonde la spécification et division de l'Idée (Deleuze 1968 : 281-282). Si la réalité paradigmatique de l'embryon révèle un cosmos équivalent à un processus de dramatisation, cela revient à dire que, au moins dans un premier temps, le cosmos se présentera comme l'action d'une puissance génétique, étant lui-même la compréhension d'un espace-temps qui non seulement lui est propre, mais qu'il est tout simplement.

Même si la théorie des dynamismes spatio-temporels nous donne le modèle pour penser un cosmos comme processus génétique, un point reste néanmoins dans l'ombre : comment s'organise cette puissance ? Comment s'organise la détermination interne que les dynamismes apportent ? Cette question fait écho au doute que Jacques Merleau-Ponty (1916-2002)⁵ posa à Deleuze après son intervention devant la Société Française de Philosophie en 1967. Merleau-Ponty demande « il y aurait lieu de distinguer ce qui est spatial et ce qui est temporel dans ces dynamismes ? » Deleuze répond : « Il faudrait distinguer ce qui revient à l'espace et ce qui revient au temps dans ces dynamismes, et pour chaque cas la combinaison particulière espace-temps. [...] Les combinaisons sont certainement variables » (Deleuze 2002 : 155-56). Alors que Deleuze répondra schématiquement en soulignant les correspondances des dynamismes avec les relations de l'Idée, il convient en tout cas de s'interroger sur la raison ou le principe de ces « combinaisons variables » qui composent la dramatisation. Nous serons ainsi en mesure de préciser comment ce processus s'organise effectivement, selon quel type de procédé le cosmos se *fait* effectivement.

Si la dramatisation débouche sur un processus dit « intensif », c'est parce que Deleuze retrouvera avec l'intensité les conditions d'une *énergétique* qui donne la radiographie de ces dynamismes génétiques. Et cela précisément à partir d'un caractère fondamental de l'intensité, à savoir, la *complication* qu'elle démontre en tant que pur *spatium*. Dans ce sens, Deleuze souligne trois moments fondamentaux à considérer. L'intensité se présente, tout d'abord, comme un *spatium* dans la mesure où elle comprend une inégalité en soi : « Elle représente la différence dans la quantité, ce qu'il y a d'inannulable dans la différence de quantité, d'inégalisable dans la quantité même » (Deleuze 1968 : 299). Elle apparaît ainsi comme la figure d'un moment fondamental présent dans toute quantité, elle est, pour reprendre un terme de *Mille plateaux*, un « nombre nombrant » (Deleuze & Guattari 1980 : 484-491; 605-609) qui conserve en soi un degré mobile d'hétérogénéité. Toute intensité condense en soi et hors de soi, pour cette raison, une différence de potentiel, une dissymétrie des rapports qui font d'elle, en deuxième instance, une affirmation de la différence : « comprenant l'inégal en soi, étant déjà différence en soi, l'intensité affirme la différence » (Deleuze 1968 : 301). Dès lors, puisque l'intensité garde en soi cette différence de potentiel, elle renvoie à une suite cascadante, sérielle, d'autres inégalités qu'elle

⁵ Philosophe et épistémologue qui consacra des travaux importants à la cosmologie, dont *Cosmologie du XXème siècle. Étude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine* (Merleau-Ponty 1965).

affirme en s'affirmant. Si bien que le troisième caractère, qui découle de ces deux antérieurs, est l'implication, trait qui fait de l'intensité un véritable *spatium*. Toute intensité est dès lors le tissu d'une *complication* des distances indécomposables et des différences ordonnées : différences qui impliquent donc des distances elles-mêmes impliquées. Ce dernier trait fait du *spatium* intensif une instance qui n'est ni divisible (comme les quantités extensives), ni indivisible (comme les qualités), mais plutôt « *dividuelle* », c'est-à-dire qu'elle « ne se divise pas sans changer de nature » (Deleuze 1968 : 306)⁶.

Ce caractère proprement dividuel du *spatium* fait de l'intensité un foyer de variation dans la mesure où toute augmentation ou diminution, toute réunion ou passage, toute *combinaison* entraîne à son tour un changement de nature, une véritable différence de nature (différenciation). Dans ce sens, Deleuze dit :

l'accélération ou le ralentissement d'un mouvement définissent en lui [le *spatium*] des parties intensives qu'on doit dire plus grandes ou plus petites, en même temps qu'elles changent de nature suivant l'ordre de ces changements (différences ordonnées). (Deleuze 1968 : 306)

Et ici nous touchons le point clé : l'intensité, en tant que *spatium*, reprend sur soi les dynamismes spatio-temporels et montre comment ils agissent, comment ils se composent, s'organisent et fonctionnent. Tout se joue, en ce sens, dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler une « *combinatoire dividuelle* » : combinaison des distances et des différences qui revient à être une combinaison des espaces et des temps, des mouvements et des vitesses, des régions et des rythmes différentiels qui ne changent, ne se réunissent, ne se divisent, et ne se transforment pas sans produire pour autant une nouvelle nature, une nouvelle différenciation. C'est en ce sens que l'intensité est pour Deleuze le déterminant dans le processus d'actualisation : elle *dramatise* l'espace et le temps en les *combinant* de façons diverses, en les *compliquant* de manières inouïes. Loin de confondre l'énergie, nous dit Deleuze, avec une énergie uniforme en repos qui rendrait impossible toute transformation, l'énergie comme intensité désigne plutôt la complication des dynamismes spatio-temporels qui, en les mettant en état de variation continue, ne cesse de produire des nouvelles différenciations. Ainsi, l'intensité n'est pas uniquement « un véritable principe de donation » (DeBeistegui 2004 : 321), mais elle est bien d'avantage un complexe dispositif

⁶ Nous reprenons ce terme du Glossaire de *l'Image-mouvement* : « *Dividuel* : ce qui n'est ni indivisible ni divisible, mais se divise (ou se réunit) en changeant de nature » (Deleuze 1983 : 292). Comme il est bien connu ce terme se retrouve aussi dans le « Postscriptum » où il désigne la nouvelle forme que l'individu prend dans les sociétés de contrôle (Deleuze 1990 : 244). La genèse de cette notion, au moins de sa logique, peut se localiser dans la lecture deleuzienne des multiplicités qualitatives de la durée chez Bergson, au moment où il dit « la durée n'était pas simplement pour Bergson l'indivisible ou le non-mesurable, mais bien plutôt ce qui ne se divisait qu'en changeant de nature, ce qui ne se laissait mesurer qu'en variant de principe métrique à chaque stade de la *division* » (Deleuze 1966 : 32). Pour une généalogie non-deleuzienne du dividuel voir Raunig 2017. Pour une lecture du dividuel dans l'espace de la philosophie contemporaine voir Baranzoni & Vignola 2015.

de transformation interne de l'espace et du temps : les dynamismes spatio-temporels, en tant que puissances génétiques, retrouvent ici leur principe d'organisation et composition, principe qui les fait fonctionner, en dernier terme, en vue de la construction d'un monde volcanique « où tout repose sur des disparités, et des différences de différences qui se répercutent à l'infini » (Deleuze 1968 : 311).

Le monde entier est un œuf, mais il est aussi énergie en général. Ou mieux, le monde est un œuf dans la mesure où l'embryon nous livre le paradigme d'une puissance de *création*, création d'un cosmos, cosmogénèse. Créer, dira Deleuze, « c'est toujours produire des lignes et des figures de différenciation » (Deleuze 1968 : 328). Ainsi, le monde est un embryon dans la mesure où l'énergie qui le constitue est équivalente à un changement de nature qui le produit exactement comme des nouvelles différenciations. En ce sens, la puissance créatrice d'un cosmos, puissance avec laquelle il s'identifie, est précisément la variation : variation d'espaces, variations de distances, variations de temps, variations de mouvements et de vitesses qui se déroulent à des échelles différentes, sur des niveaux et des degrés divers. Partout donc des nouvelles combinaisons cosmogénétiques, des nouvelles natures compliquées dans une cosmogénèse toujours recommencée et au bord de recommencer, cosmos où l'émergence est strictement équivalente à la transformation interne. Par conséquent, une cosmogénèse présente le cosmos, au moins dans un premier temps, comme une complication des instances contenues dans les drames : l'espace et le temps, comme lignes de différenciation combinées dans l'intensité, ne cessent pas de changer, de se diviser, de se contracter, de se couper, ou de se dilater, variations qui à chaque fois président à l'émergence des nouvelles figures d'un cosmos à l'état d'embryon.

3. Expérimentation cosmique, individuation et intensité

À notre avis, le cosmos deleuzien ne se retrouve pas seulement dans un état embryonnaire de complication, mais il est synonyme aussi à d'un mouvement d'explication de cet état naissant. Le monde entier n'est pas uniquement un œuf, mais il est également le vécu de l'œuf : le cosmos *consiste*, d'un côté, en un processus de cosmogénèse, mais, d'un autre côté, il *existe* aussi comme le vécu de cette genèse, la genèse rencontrée comme objet d'expérimentation. À fin de déterminer cette deuxième dimension d'une cosmologie deleuzienne, nous allons partir de l'intensité considérée maintenant comme l'objet d'une rencontre fondamentale. C'est ainsi que nous serons capables de montrer qu'un tel projet se matérialise finalement en un registre bio-esthétique qui conforme directement les variations des dynamismes spatio-temporels comme des forces qui ne peuvent être que vécues et senties. Une expérimentation cosmique, alors, à travers la reprise de la pensée simondonnienne de l'individuation, nous montrera comment les rapports primordiaux du cosmos peuvent être déployés et expliqués dans un vécu ou une sensibilité particulières.

Tout d'abord, il faut rappeler que l'intensité, en tant qu'objet d'expérimentation, n'est

pas équivalente à une expérience quelconque. Ceci se comprend sur la base de deux caractères fondamentaux. D'une part, elle est l'objet d'une rencontre et non d'une reconnaissance. Au lieu d'un exercice concordant des facultés articulées autour de la connaissance d'un objet supposé le même, ce sont plutôt la violence, la stupeur, l'étrangeté et l'effraction les caractères de sa véritable rencontre : elle éveille un exercice discordant des facultés, une « chaîne forcée et brisée » où chaque faculté « [...] ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes » (Deleuze 1968 : 190). Et cela justement parce que l'intensité n'est pas simplement un objet sensible, mais l'« être du sensible », le principe du sensible en tant qu'énergétique transcendante. Ce qui est rencontré est ainsi une puissance, une *dynamis*, des forces cosmogénétiques qui non seulement forcent à sentir à travers une violence primordiale, mais qui se présentent en même temps comme un objet paradoxal, « l'insensible qui ne peut être que senti » (Deleuze 1968 : 182, 297). D'autre part, Deleuze nous dira que cette rencontre « émeut l'âme » et « la rend perplexe » précisément parce qu'elle force à vivre un problème, « comme si l'objet de la rencontre [...] était porteur de problème » (Deleuze 1968 : 182-183). Dès lors, l'intensité dévoile cette fois le *signe* d'une Idée et son expérience renvoie, par conséquent, à la confrontation avec une telle instance. « Les problèmes sont des épreuves et des sélections » (Deleuze 1968 : 210) dira notre auteur, et ils demandent, sous ces conditions, un principe pour leur résolution. Par ce biais, l'expérimentation, « aventure ou exploration de l'Idée », se constitue comme la traversée d'une épreuve ou la recherche d'un principe de sélection. Faire des conditions de l'expérience réelle un objet d'expérimentation sera donc chercher la solution d'un problème en *éprouvant* les conditions de sa propre « résolubilité » : chercher donc à traverser un problème au moyen des solutions qui ne peuvent être que vécues. Comme souligne Joe Hughes, arrivée à ce point, l'expérimentation n'implique pas seulement la rencontre avec la violence d'un trillion de sensations insensibles, mais, encore plus, elle est de ce fait équivalente à un processus de dramatisation (Hughes 2009). De cette manière, la rencontre fondamentale chez Deleuze correspondra à une violente expérimentation *sensible* dans la mesure où elle est également une expérimentation *vitale* de la puissance des dynamismes spatio-temporels : les puissances cosmogénétiques nous forcent non seulement à les sentir mais encore plus à les vivre. Un mouvement qui conjugue vie et sensibilité se dessine alors comme le corrélat d'une pensée de la genèse. L'intensité, d'un côté, comprend et complique en soi les dynamismes spatio-temporels et, en tant qu'objet d'une rencontre, elle éveille violemment la sensibilité et la vie à une expérimentation propre à ces mêmes dynamismes. La rencontre fondamentale nous dévoile alors un point essentiel : les conditions génétiques du cosmos ne sont pas pensées de manière « abstraite », elles impliquent plutôt un ancrage dans le « concret », puisqu'elles forcent et la vie et la sensibilité à faire de ces conditions un objet de leur propre expérimentation.

Suivant cette ligne, Deleuze nous dira :

Toute typologie est dramatique, tout dynamisme est une catastrophe. Il y a nécessairement quelque chose de cruel dans cette naissance du monde qui est un chaosmos, dans ces mondes de mouvements sans sujet, de rôles sans acteur. (Deleuze 1968 : 282)

Si la cosmogénèse renvoyait à une conception dynamique de l'espace et du temps, en tant qu'éléments d'un cosmos toujours à l'état d'embryon, l'expérience de ce processus, une expérimentation que nous appelons « cosmique », pensée suivant l'axe d'une rencontre avec l'intensité, se présente tout d'abord comme une catastrophe, comme la cruauté d'un cosmos toujours au bord d'une nouvelle naissance. Encore plus, si la cosmogénèse peut en quelque sorte être considérée comme un chaosmos, l'expérimentation qui lui correspondra ne sera rien d'autre que la violence de ce qui ne peut être que senti, un problème dont la solution ne peut être que vécue. En ce sens, l'embryon nous donne encore des pistes à penser : il peut être vu cette fois comme le modèle d'une telle expérimentation dans la mesure où, comme dit Deleuze à propos de sa dramatisation, « il y a des « choses » que seul l'embryon peut faire, des mouvements qu'il peut seul entreprendre ou plutôt supporter » (Deleuze 1968 : 277). Si, comme souligne Lapoujade, l'expérimentation chez Deleuze renvoie à un domaine esthétique, pour autant que c'est l'exercice de la sensibilité ce qui chez lui nous fait remonter de l'expérience vers ses conditions (Lapoujade 2014 : 276), nous devons maintenant étendre ce domaine à la vie aussi, concevoir un domaine bio-esthétique plutôt, puisque les puissances cosmogénétiques réclament non seulement une sensibilité pour les sentir mais aussi un vécu pour les vivre. Cependant, nous devons nous demander maintenant comment cela peut réellement être le cas ? Comment se peut-il qu'un processus de genèse se matérialise dans un vécu et une sensibilité spécifiques ? Comment une expérimentation cosmique peut-elle être le corrélat réel d'une cosmogénèse ? Et finalement quelle type de vécu et de sensibilité sont ici mis en jeu ?

Si la corrélation que Deleuze établit dans le cadre de *Différence et répétition* entre les conditions de l'expérience et leur l'expérimentation est stricte, c'est précisément parce qu'elle repose finalement sur une pensée de l'individuation. Ainsi, en examinant cette dimension, nous trouverons comment un vécu et une sensibilité expliquent effectivement l'énergie génétique du cosmos en la déployant et la développant dans une modalité dite « individuelle ». La clé de lecture de la pensée de l'individuation nous est donnée aussi par la notion d'intensité. A ce propos Deleuze nous dit : « Le processus essentiel des quantités intensives est l'individuation. L'intensité est individuante, les quantités intensives sont des facteurs individuels » (Deleuze 1968 : 317). Suivant à ce point l'influence de l'œuvre de Gilbert Simondon, Deleuze voit dans l'intensité un signe, non seulement d'un problème, mais aussi d'un système signal-signifié : il appellera signal « un système doué d'éléments de dissymétrie », tandis que le signifié sera « ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle » (Deleuze 1968 : 31). Donc, si l'intensité apparaît, d'une part, comme le signe d'un problème, d'autre part, son signal nous renvoie déjà à son état de complication,

c'est-à-dire au *spatium* comme un complexe dissymétrique composé des distances indécomposables et des différences ordonnées. La nuance que le registre de l'expérimentation nous permet de découvrir réside ici dans le fait que l'espace et le temps ne restent pas uniquement dans un état de complication, comme des facteurs d'une cosmogénèse, mais ces éléments sont maintenant facteurs d'individuation, ayant nécessairement pour Deleuze un « vécu » et une « sensibilité » de ces conditions.

Le monde entier est énergie en général, non seulement dans la recherche de ses conditions, mais encore plus dans la solution de ses problèmes. Et réciproquement tout problème demande un champ pour sa résolution. De cette façon, apparenté à l'« état de métastabilité » simondonien, le *spatium* désignera dès lors un champ pré-individuel où diverses combinaisons d'espace et de temps, de régions et de rythmes, de distances et de différences, se répartiront d'une façon spécifique afin de donner une solution à un problème objective dite « Idéelle ». Comme explique Voss, à la différence d'un état stable où un système atteint le plus haut niveau d'homogénéité et le plus bas niveau d'énergie, un état métastable comporte plutôt de l'énergie potentielle, énergie qui peut être actualisée à condition de modifier les paramètres du système (Voss 2020 : 89). Les modifications de ce système, pour le cas d'une cosmologie, nous les connaissons déjà : ce sont les différentes combinaisons des mouvements et des vitesses, d'espaces et de temps, qui ne changent pas sans produire une nouvelle différenciation du cosmos. Mais maintenant l'individuation déterminera plutôt un champ où ces rapports primordiaux du cosmos seront vécus et sentis en tant que tels : la solution d'un problème (la genèse du cosmos) apparaîtra donc comme l'expérience « individuelle » d'un système « individuel » en transformation continue. Par « individuel » il ne faut comprendre le propre d'un individu atomique, isolé et mis en opposition à ce qui revient au groupe ou au collectif. Comme souligne Deleuze, les individus sont « des systèmes signal-signe » : à la fois, fulguration qui résout un problème et épreuve qui traverse un *spatium* sans pour autant l'abandonner. L'acte d'individuation ne supprime pas le problème qu'il explore, il intègre plutôt les éléments du problème dans un état doué d'une certaine consistance (cas de solution) et reste accolé à son champ d'individuation, portant en lui toujours une charge d'énergie potentielle. Une expérimentation cosmique consisterait, en ce sens, en une *conformation* des variations de l'espace et du temps, des leurs différentes combinaisons qui façonnent la genèse du cosmos. Une expérimentation cosmique est donc le vécu et la sensibilité propres à la composition d'une certaine ligne de différenciation : à chaque nouvelle transformation du cosmos correspond alors une nouvelle vie et une nouvelle sensibilité, les deux faces complémentaires de sa consistance effective.

En ce sens, une expérimentation cosmique pourrait être pensée comme le *développement* de ces transformations internes à la cosmogénèse, ou en d'autres termes, comme l'*explication* de ces rapports primordiaux. Un domaine bio-esthétique est ainsi le corrélat de la cosmogénèse dans la mesure où il *déploie*, en les incarnant dans un vécu ou une sen-

sibilité individuelles, diverses variations spatio-temporelles. Reprenant le type de distinction logique (clair-confus) que pour Deleuze l'individuation introduit concernant les rapports différentiels de l'Idée (Deleuze 1968 : 325-326), une expérimentation cosmique développerait le *spatium* selon deux types de zones : des régions d'activité maximale incarnant *clairement* certains rapports, certains espaces ou certains temps (différences enveloppantes) et de zones d'activité minimale qui n'incarnent pas moins tous les rapports, tous les degrés, tous les points, mais *de manière confuse* (distances enveloppées). Un vécu ou une sensibilité, à un moment donné, sous des conditions déterminées, seront, par exemple, l'incarnation *claire* d'un rythme différentiel et l'incarnation *confuse* d'une vitesse en particulier, tandis que, à un autre moment, sous d'autres conditions, ils pourront déployer *clairement* un espace, une région, et, réciproquement, développer un mouvement uniquement de manière *confuse*. À chaque fois qu'un nouveau cosmos se dessine, suivant la combinatoire individuelle de ses rapports spatio-temporels, une expérimentation cosmique conformerait donc le rapport respectif d'espace-temps, la ligne de différenciation, selon deux pôles, une zone claire et une zone confuse, une zone claire plus développée, plus déployée et une zone confuse, moins développée et déployée, mais complètement comprise, « exprimée » dirait Deleuze. Le type de vécu et de sensibilité mis en jeu dans ce processus, au moins dans *Différence et répétition*, pourraient être décrits par des expériences pharmacodynamiques⁷ ou des expériences physico-cliniques telles que le vertige, l'étourdissement ou l'évanouissement, mais peut-être aussi par des expériences pré-conscientes ou sub-représentatives comme le rêve. Chaque fois que l'espace et le temps sont vécus et sentis comme un problème, nous faisons alors l'expérience violente, cruelle et souvent catastrophique, mais aussi fondamentale, d'un cosmos en cours d'émergence⁸.

De cette façon, une expérimentation cosmique non seulement ouvre le vécu et la sensibilité aux forces cosmogénétiques, mais elle en fait aussi leur développement. « La » vie et « la » sensibilité ne seront plus qu'une vie et une sensibilité en développement cosmogénétique, selon les modalités individuelles du clair-confus. Le vécu et le sensible ne seront

⁷ Dans le texte de 1978 « Deux questions sur la drogue » Deleuze définira ces expériences par l'investissement direct que fait le désir du système perception. Ainsi, pour lui toutes les drogues « [...] concernent d'abord les vitesses, les modifications de vitesse, les seuils de perception, les formes et les mouvements, les micro-perceptions, la perception devenant moléculaire, les temps sur-humains ou sub-humains, etc » (Deleuze 2003 : 139).

⁸ L'attitude subjective à l'égard de ce processus pourrait être encadrée par le concept d'Apprentissage, dans la mesure où Deleuze voit la nécessité de développer une « pédagogie des sens » en tant que « partie intégrante du transcendantalisme » (Deleuze 1968 : 305). Apprendre, « c'est conjuguer des points remarquables de notre corps avec les points singuliers de l'Idée objective, pour former un champ problématique » (Deleuze 1968 : 214). L'apprenti c'est celui qui, d'un côté, constitue et investit des problèmes pratiques ou spéculatifs, et c'est aussi celui qui, à travers une « éducation des sens », cherche à faire naître la sensibilité comme une puissance qui saisit ce qui ne peut être que senti (Deleuze 1968 : 213-215). Aux multiples et diverses lignes de différenciation du cosmos correspondraient alors un processus de conjugaison idéal-matériel dans lequel un vécu et une sensibilité deviendraient les « apprentis » du cosmos lui-même.

donc que les deux façons complémentaires d'incarner, d'expliquer et de dérouler un cosmos à l'état naissant, deux façons de donner une conformation empirique à des transformations génétiques.

4. Conclusion

Du cosmos on peut dire la même chose que ce que Deleuze dit, dans la conclusion de *Différence et répétition*, des concepts « phantastiques » en philosophie (Deleuze 1968 : 364-365). Contrairement aux catégories de la représentation, ces notions ne déterminent pas seulement les conditions d'une expérience réelle, mais elles tissent aussi une relation inhérente avec une rencontre fondamentale. Si, à la suite de Samuel Butler, ces notions se présentent comme un *erewhon*, à la fois, *no-where* et *now-here*, c'est justement dans la mesure où elles désignent la réciprocité qu'il existe entre un « nulle part » originaire, et un « ici-maintenant » toujours déplacé et modifié, toujours recréé et à recréer (Deleuze 1968 : 3 ; 365). Le cosmos se présente comme un phantastique philosophique pour autant qu'il équivaut à une relation inhérente entre deux registres ou processus. D'un côté, il se retrouve dans la complication génétique de ses rapports primordiaux et, d'un autre côté, il est expliqué dans une expérimentation fondamentale. De la même manière, le cosmos est un *erewhon* en tant que ses conditions le situent à la fois au-delà et en deçà d'un univers statique et au repos : l'immanence d'une cosmogénèse et d'une expérimentation cosmique nous révèle un processus de combinaison qui, d'une part, se produit de différentes manières et à différentes échelles, et, d'autre part, s'incarne et se développe dans un vécu particulier, dans une sensibilité spécifique. Les lignes de force d'une cosmologie deleuzienne nous montrent en définitive que le cosmos est équivalent à la relation établie entre genèse et expérimentation. Paraphrasant un peu, nous pourrions dire : « Le cosmos est dans la genèse qui le complique autant que dans l'expérimentation qui l'explique ». En ce sens, une cosmologie deleuzienne ne dévoile pas seulement les différentes modalités que prennent l'espace et le temps en tant que facteurs cosmogénétiques, mais examine aussi comment ces modalités correspondent à des cas individuels des solutions qui ne peuvent être que vécues et senties. Pour le cosmos, sous cette matrice, la relation, comme dirait Simondon, a valeur d'être : il est, de ce fait, la réciprocité *entre* sa complication et son explication, *entre* ses transformations internes et ses développements empiriques. Une réflexion cosmologique dévoile, finalement, l'équivalence réelle entre une pensée du cosmos *en se faisant* et une activité qui *fait* effectivement le cosmos : nous découvrons un monde qui est transformation *et* conformation.

BIBLIOGRAPHIE

- Ables, B. (2017). "The anticipations of sensation: Deleuze and Kant on the intensive ground of sensible experience." *Deleuze Studies*, 11(3), 356-378.
- Alvarado Castillo, N. (2020). "Alcances y límites del 'método de dramatización' en Diferencia y repetición." *Universitas Philosophica*, 37(74), 101-138
- Baranzoni, S., & Vignola, P. (2015). "Cosa potrebbe un corpo? Il dividuale e l'individuazione della filosofia contemporanea." *La Deleuziana*. 2015 (1), 158-173
- Barker, J. (2016). "Love, language and the dramatization of ethical worlds in Deleuze." *Deleuze Studies*, 10(1), 100-116.
- Beaulieu, A. (2019). "Deleuze and Guattari's Geodynamism and Husserl's Geostatism. Two Cosmological Perspectives." In Olkowski, D. & Pirovolakis, E. (Eds.) *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom*. New York, London: Routledge.
- Bell, J. (2006). "Philosophy at the edge of chaos: Gilles Deleuze and the philosophy of difference." Toronto: University of Toronto Press.
- Clisby, D. (2015). "Deleuze's secret dualism? Competing accounts of the relationship between the virtual and the actual." *Parrhesia*, 24, 127-149
- Clisby, D. (2017). "Intensity in Context: Thermodynamics and Transcendental Philosophy". *Deleuze Studies*, 11(2), 240-258
- Debaise, D. (2016). "The Dramatic Power of Events: The Function of Method in Deleuze's Philosophy." *Deleuze Studies*, 10(1), 5-18.
- DeBeistegui, M. (2004). *Truth and genesis: philosophy as differential ontology*. Indiana University Press Bloomington and Indianapolis.
- Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Paris : P.U.F.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris : P.U.F.
- Deleuze, G. (1968a). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma I : L'Image-mouvement*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2002). *L'île déserte : textes et entretiens 1953-1974* (édition préparée par David Lapoujade). Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995* (édition préparée par David Lapoujade). Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux : Capitalisme et Schizophrénie II*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Les Éditions de Minuit.
- Diez Montoya, S. (2020). "La ontología de los problemas de Diferencia y repetición." *Universitas Philosophica*, 37(74), 77-100.

- Duffy, S. (2013). *Deleuze and the History of Mathematics: In Defense of the 'New'*. London-New York: Bloomsbury Academic.
- Duffy, S. (2016). *The logic of expression: quality, quantity and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. London: Routledge.
- Hallward, P. (2006). *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso.
- Hughes, J. (2009). *Deleuze's Difference and Repetition, a reader's guide*. London: Continuum
- Kretschel, V., & Osswald, A. (Eds.). (2015). *Deleuze y las fuentes de su filosofía II*. Buenos Aires: RAGIF.
- Lundy, C. (2017). "Tracking the triple form of difference: Deleuze's Bergsonism and the Asymmetrical Synthesis of the Sensible." *Deleuze Studies*, 11(2), 174-194.
- Mader, M. B. (2014). "Whence intensity? Deleuze and the revival of a concept." In Beaulieu, A., Kazarian, E., and Sushytska, J. (Eds.) *Gilles Deleuze and Metaphysics*. London: Lexington Books.
- Mader, M. B. (2017). "Philosophical and scientific intensity in the thought of Gilles Deleuze." *Deleuze Studies*, 11(2), 259-277.
- Merleau-Ponty, J. (1965). *Cosmologie du XXe siècle. Etude épistémologique et historique des théories de la cosmologie contemporaine*. Paris : Gallimard.
- Rabouin, D. (2012). "Un calcul différentiel des idées ? Note sur le rapport de Deleuze aux mathématiques." *Europe*, 996, 140-153.
- Raunig, G. (2016). *Dividuum: Machinic capitalism and molecular revolution*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Santaya, G. (2017). *El cálculo trascendental: Gilles Deleuze y el cálculo diferencial: ontología e historia*. Buenos Aires: RAGIF.
- Sholtz, J. (2016). "Dramatization as life practice: Counteractualisation, event and death." *Deleuze Studies*, 10(1), 50-69.
- Solère, J. L. (2000). "Plus ou moins : le vocabulaire de la latitude des formes. L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge." *Turnhout, Brepols*, 437-488.
- Solère, J-L. (2007). "Tension et intention. Esquisse de l'histoire d'une notion." In Couloubaritsis, L. & Mazzù, A. (Eds.) *Questions sur l'Intentionnalité*. Bruxelles : Ousia.
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Voss, D. (2020). "The Problem of Method: Deleuze and Simondon." *Deleuze and Guattari Studies*, 14(1), 87-108.
- Wiame, A. (2016). "A Thought without Puppeteer: Ethics of Dramatization and Selection of Becomings." *Deleuze Studies*, 10(1), 33-49.
- Williams, J. (2003). *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.