

Gilles Deleuze

© MētisPresses, 2015
www.metispresses.ch
information@metispresses.ch

ISBN : 978-2-9409406-87-6

Reproduction, même partielle, interdite
Tous droits réservés, pour tous pays

Publié avec le concours du Centre national du Livre
Les éditions MētisPresses bénéficient du soutien de la Ville de Genève

B27
-D4
G55
2011

Sous la direction d'Adnen Jdey

GILLES DELEUZE

Politiques de la philosophie

Avant-propos

Adnen Jdey

Il semble que toute nouvelle lecture de Gilles Deleuze doive s'accompagner d'avertissements, de mises en garde, si ce n'est d'excuses aux lecteurs. La vitalité de son œuvre, qu'on lirait peut-être très tard comme on tient une lampe allumée, ne s'est jamais démentie au cours des deux décennies qui nous séparent désormais de la disparition du philosophe. Si l'on s'accorde à voir en lui un de ces philosophes dont le parcours est particulièrement revêché à certains philosophèmes qu'on tend à ne même plus questionner, c'est parce qu'il aura jusqu'au bout opposé à l'affaiblissement normatif du savoir la nécessité d'une véritable création de la pensée. Mais bien que cette nécessité ait peut-être engagé la démarche de Deleuze dans de multiples chemins, il faut reconnaître qu'elle n'a pas moins prémuni sa réception d'une certaine orthodoxie: là même où les effets de mode qui s'y greffent dispensent trop souvent d'en prendre toute la mesure, on fait comme si les concepts deleuziens nous étaient familiers, ou comme si on avait déjà fait le tour de leurs promesses. La force dont on a coutume de créditer cette philosophie ne nous place-t-elle pas, pourtant, face à des ambiguïtés que le seul nom de Deleuze ne saurait suffire à dissiper ? Peut-être faudrait-il, pour contourner quelques-unes de telles ambiguïtés, être seul avec Deleuze. Ou cesser de fréquenter les bibliographies qui lui sont consacrées. Ou encore, pourquoi pas, oublier ce que Michel Foucault disait de lui en 1970. Quelques mots en disent l'essentiel: que longtemps, l'œuvre de Deleuze «tournera au-dessus de nos têtes», et qu'«un jour,

peut-être, le siècle sera deleuzien»¹. Qu'une telle prophétie, moins hasardeuse que risquée, se réalise ou se soit réalisée, peu importe au fond. Ne serait-ce que le temps de relire Deleuze *autrement* et à *nouveaux frais*, il faut oublier la phrase de Foucault pour deux raisons au moins – parce qu'en philosophie rien n'est jamais joué d'avance, et parce qu'on ne peut rien inférer de cette célèbre prophétie, sinon les réserves que le mot «siècle» devrait nous inspirer. Prenons donc les choses au plus court, et avouons que nous ne connaissons pas encore suffisamment, en ses enjeux comme en ses implications, la pensée deleuzienne dont on reconnaîtra volontiers qu'elle n'est pas d'un accès aisé ni immédiat à partir du texte de Deleuze lui-même. S'agit-il de nous prendre à un piège savamment tissé ? Certains feignent de le croire, qui ne supportent sans doute pas que Deleuze organise la disparition d'une *image de la pensée* qu'ils croient correspondre à la pensée elle-même. Mais c'est tout le contraire. Parce qu'il s'agit d'une inclinaison à chaque fois spécifique donnée aux problèmes de la pensée dont le montage s'éprouve à même des cas, rien n'empêche de voir en Deleuze l'artisan de nouvelles politiques de la philosophie.

C'est à peine une hypothèse. Entre la critique «intempestive» et la tâche de «diagnostic» balisées toutes deux dès 1962 dans *Nietzsche et la philosophie*, entre l'entreprise de démythification de la bêtise et la théorie de «dramatisation» pratiquées depuis 1969 dans *Différence et répétition*, Deleuze conjugue, d'un même geste, perspective *destruens* et intention *costruens*. Mais entre sa pratique elle-même et sa théorie que vient recueillir une «pédagogie du concept», Deleuze fixe en fait à la philosophie bien plus qu'une méthode: de *Logique du sens* à *Qu'est-ce que la philosophie ?* il pose les grandes lignes d'une *cartographie politique de la philosophie*, une manière de «s'orienter dans la pensée»². Ce sont ces manières spécifiques qu'un geste de pensée a de compter au monde, de détourner un certain jeu du savoir, qui nomment le différentiel de l'expérience philosophique et la nécessité qu'il y ait plusieurs politiques de celle-ci. Les politiques de la philosophie font basculer la pensée du côté du concret, en la faisant passer par d'autres

1 FOUCAULT, Michel, «*Theatrum Philosophicum*» [1970], repris dans *Dits et écrits*, t. I. 1954-1975, Paris, Gallimard, 2001, p. 943-967.

2 Voir *Pourparlers*, p. 202. Bien qu'il lui reconnaisse une fonction critique, Deleuze dissocie l'activité philosophique de l'instauration d'une méthode: il n'admet pas que la philosophie ait pour but l'instauration d'une meilleure méthode de pensée. Ce qui l'intéresse est plutôt ce que présuppose l'image que la pensée se donne elle-même pour s'exercer, c'est-à-dire ce qu'elle se représente *avant* de penser – ses repères, son système de coordonnées et ses orientations.

résonances où l'on progresse aux aguets, comme sur «une ligne où se jouent la vie et la mort, la raison et la folie»³. Sur cette «ligne de sorcière» qui ne décentre l'exercice de la pensée que pour en réinventer la pratique, la démarche de Deleuze est déroutante sinon paradoxale. C'est une façon de philosopher dans la limite, à la limite, de filer la pensée sur une limite qui la fait vibrer en répétant sa propre fin dans son accomplissement même⁴. Par ses singuliers frayages entre philosophie et non-philosophie, Deleuze cultive une passion rare du paradoxe – le paradoxe d'une pensée qui s'imisce entre les orthodoxies et les positivités sans s'y réduire.

Mais si la démarche de Deleuze ne peut prendre consistance que dans cette double soustraction, cela suffirait-il à lui reconnaître la prétention de la philosophie pure ? «Philosophie, rien que de la philosophie, au sens traditionnel du mot.»⁵ C'est l'exercice de la philosophie comme pratique et comme théorie que Deleuze va contribuer à remanier, d'un seul tenant, à travers des tactiques aberrantes et difficiles qu'on ne peut pas suivre ou traverser sans en changer la nature. Sous ses politiques de la philosophie, on retrouve, bien sûr, les talents d'historien de la philosophie dont les cours s'apparentent à une sorte de *Sprechgesang*, l'attention constamment accordée à l'image de la pensée qui fait de Deleuze le fin logicien du «non-sens» et de l'événement des surfaces. Mais toujours est-il que, par une sorte de fin *origami* de concepts, la pensée de Deleuze surgit là où on ne l'attend pas : s'il trouve en Félix Guattari un intercesseur prompt à lui donner la réplique, de la même façon qu'Heinrich von Kleist dialogue avec sa sœur pour animer le mouvement de sa pensée, Deleuze est aussi théoricien de l'affect cristallin qui redonne au cinéma et aux arts leur teneur de pensée la plus vive. Si bien qu'avec la tique de Von Uexküll ou l'œuf de Geoffroy Saint Hilaire, la «langue étrangère» de Proust ou la «langue schizophrénique» de Wolfson, les «mots-valise» de Carroll ou les tableaux de Bacon, il s'agit de percer chaque fois les murs de la réflexion aux contours figés en raison même de l'ombre qu'ils portent et des richesses qu'ils étouffent – autant de manières de résister au vent mauvais de la bêtise, de faire de la pensée autre chose qu'un objet embaumé sur le petit autel de nos certitudes.

Cette démarche est-elle pourtant disparate ? Oui, mais pas dispersée, malgré la fausse clarté d'une périodisation chronologique à laquelle se laisse difficilement réduire le développement thématique de cette pensée.

3 *Pourparlers*, p. 141, 149-152.

4 *Mille Plateaux*, p. 547.

5 *Deux régimes de fous*, p. 163.

Il est en effet d'usage de diviser l'œuvre de Deleuze en trois périodes⁶. Si la première s'étend depuis ses monographies consacrées à Nietzsche, Bergson et Hume jusqu'à *Différence et répétition* et *Logique du sens* des années 1968-69, correspondant à une reformulation critique du projet transcendantal de Kant, la seconde période marque quant à elle la collaboration de Deleuze et Guattari qui sera inaugurée par la parution de *L'Anti-Œdipe* en 1972. C'est une analytique des formations sociales qui s'y trouve élaborée sur fond d'une ontologie du désir. Coïncidant avec le fameux « passage à la politique » de Deleuze, cette deuxième phase rend compte d'une critique transversale des sciences humaines qui s'accomplira en 1980, avec la parution de *Mille Plateaux*. Deleuze et Guattari y tentent pourtant d'étonnantes expériences en élaborant une approche de l'événement plutôt que de l'être, contribuant par là à ouvrir une troisième et dernière période, marquée par la parution d'études consacrées aux arts de l'image, avec une *Logique de la sensation* et deux tomes du *Cinéma*, et plus généralement à la production du concept avec *Qu'est-ce que la philosophie ?* en 1991. Bien qu'il soit thématique, on le voit, le critère d'une telle périodisation semble peu satisfaisant pour rendre raison des politiques philosophiques qui irriguent la pensée de Deleuze.

Si elle témoigne d'un jeu presque pervers de contre-pied, la cohérence de cette démarche doit pourtant répondre à une double exigence : celle d'une unité de la pensée, et celle d'une multiplicité de contextes que Deleuze a parcourus – et qui l'ont parcouru en retour, aiguisant chaque fois le sens et l'emploi de ses travaux. Sans opposer une approche synchronique ou structurale et une perspective diachronique ou génétique⁷, Deleuze conçoit la logique d'une pensée comme traversée par une ligne de fracture qui a sa force paradoxale : ses failles permettent l'irruption en elle de ce qui ne lui appartient pas. En parlant de son livre consacré à Foucault, Deleuze définit cette logique en fonction de « l'ensemble des crises qu'elle traverse », la rapprochant bien plus d'une « chaîne volcanique » que d'un « système tranquille et proche de l'équilibre »⁸.

Non pas que la pensée se constitue de manière oxymorique ; mais sa logique la fait courir le long des brèches dans une même ligne chinoise. Les politiques de la philosophie chez Deleuze se déploient le long de telles

6 *Pourparlers*, p. 186-187.

7 Voir *Différence et répétition*, p. 237-238, sur la critique de l'opposition « genèse-structure » ; voir aussi, le compte rendu consacré à Martial Gueroult, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult », in *L'île déserte et autres textes*, p. 202-216.

8 *Pourparlers*, p. 116.

brèches. Mais pour en accentuer les différences, il convient de distribuer autour d'elles des plans de coupe qui soient comme des ponts tendus entre fêlure et secousse du concept.

La force d'une philosophie, sinon la grâce qu'elle recouvre, s'affirme dans ses poussées discontinues qui font diverger chaque fois la pensée et son objet, le cours de l'expérience et l'ordre qui la distribue. Il appartient à Deleuze non seulement de donner au *concept* sa forme la moins approximative, mais surtout de lui faire traverser des domaines hétérogènes, de le faire migrer d'un champ à un autre. Cela ne veut pas dire que le concept préexiste, mais qu'il est modulé selon les domaines qu'il traverse, qu'il répond à une certaine nécessité comme à l'effet zébré d'une « violence de la pensée ». Que la philosophie s'empare du concept et le baptise « sens » ou « événement », cela implique-t-il qu'il soit la condition singulière, transcendante et génétique de l'expérience concrète ? Avec Deleuze, au lieu que ce soit la pensée qui réduise par sa détermination la contingence de l'événement, c'est le caractère irréductible du dehors qui provoque et contraint l'événement imprévisible de la pensée. Mais, pour éviter toute *erreur*, Deleuze réclame pour la philosophie une nouvelle méthode transcendante, une véritable logique de l'événement qui élève la pensée à l'absolu, au-delà de la simple représentation. C'est une logique immanente de l'expression, dans laquelle l'événement est l'exprimé dont les phénomènes sont l'expression. Et pour éviter tout *oubli*, Deleuze fait parler le monde, en le rendant à son univocité et à sa singularité, donnant parole à toute chose, réhabilitant les plus délicates, mais également par changement d'échelle, les cas les plus concrets. Car la pensée ne se trouve jamais dans un rapport de domination par rapport à ce qu'elle pense, puisque le sujet ne produit pas la matière objective de l'être qui lui est donnée à penser. Si elle se présente toujours sous la forme d'une nécessité externe et contingente que le sujet ne peut anticiper et avec laquelle il ne saurait non plus coïncider, la pensée se trouve confrontée à sa limite interne comme à l'impensé en elle⁹. C'est toute la perversion de la démarche de Deleuze, et sa double tâche : une tâche critique qui consiste à créer le double qui *retourne* les pensées du fondement, et une tâche positive qui consiste à *franchir la limite* pour repeupler autrement la terre et réinventer de nouvelles possibilités de vie. Que signifie alors penser, sinon exprimer dans des signes, non pas la chose en soi mais la fêlure idéale qui disjoint la pensée de ce qu'il y a à penser ?

9 Voir *Différence et répétition*, p. 250.

Il y va, en effet, d'une pensée aussi méconnaissable qu'un rire décousu, à force de se modifier chaque fois qu'elle franchit un seuil et redistribue aléatoirement ses dimensions. La philosophie de Deleuze est un acte lancé, une pratique de concepts en enfilade mais avec une complication supplémentaire des signes, dissolution de leur identité dans la trajectoire d'un problème. C'est qu'il s'agit moins de montrer comment une pensée comme celle de Deleuze se déploie comme «empirisme transcendantal», philosophie de l'«immanence», ou théorie des «multiplicités», que de prouver que dans toute philosophie il y a de l'indémontrable, en prise avec un dehors. En lui assignant comme tâche «l'invention des concepts»¹⁰, Deleuze et Guattari réclament en effet pour la philosophie une extériorité constituante qui garantisse sa singularité et lui donne prise sur sa contingence comme sur l'actualité. La philosophie doit tenir sa teneur conceptuelle d'elle seule sous peine de tout perdre. Et c'est au nom de cette exigence qu'ils s'élèvent contre le commentaire métadiscursif ou épistémologique, et qu'ils objectent à l'histoire de la philosophie qu'elle reste endogène sans tenir compte de la nécessité, pour le concept, de produire un nouveau problème. La vigilance philosophique ainsi exigée ne se laisse guère compartimenter. On le sait, depuis son livre consacré à Hume en 1953, jusqu'à celui sur Leibniz de 1988, la méfiance de Deleuze à l'égard du découpage en systèmes n'est pas nouvelle. Et faisant peu de cas des doctrines et de la genèse des œuvres, Deleuze signe dès les années 1960 des monographies sur Hume, Spinoza, Nietzsche et Bergson qui ressemblent à s'y méprendre à des travaux d'histoire de la philosophie – on dirait des petits castelets de marionnettes qui donnent à voir une image de la pensée *en miniature* et qui, en dépit de leurs dissemblances, mêle au prestige décalé d'auteurs légèrement en marge, d'inclassables gêneurs de l'histoire de la métaphysique qui n'appartiennent pas au cénacle.

Mais rien là d'un jeu d'esprit pour habiles. Le rapport de Deleuze à l'histoire de la philosophie va s'inscrire dans le cadre d'une opération raffinée de subversion qui, objectant à l'académisme ses propres méthodes, ne peut faire l'économie des problèmes, de l'identification de son statut et de sa nécessité. À la manière dont Hume élabore un théâtre empiriste où l'esprit est «une pièce de théâtre sans théâtre»¹¹, l'histoire deleuzienne de la philosophie rejoue une dramaturgie qui dépoussière les concepts, fait saillir les lignes de force et les articulations des problèmes, quitte à secouer

10 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 37.

11 *Empirisme et subjectivité*, p. 4.

les systèmes. C'est une mise en scène où des alliances, en porte-à-faux et hors normes, ouvrent l'embrasure nécessaire pour assurer une projection, arpenter une nouvelle terre et mettre en jeu un problème: ce sont des précurseurs méconnus et parfois fantaisistes comme Jarry et Heidegger¹², ou des identités insoupçonnées à l'instar de la «grande identité Spinoza-Nietzsche»¹³, qui donnent lieu à des solutions philosophiques originales sans pour autant épuiser le problème¹⁴. On comprend ainsi dans quelle mesure l'insistance de Deleuze sur l'objectivité du «problématique» est fondée¹⁵. La réforme de la méthode transcendante, qu'engagent les textes des années 1968-69, explique comment l'on remonte de l'effectivité de l'expérience à ses conditions virtuelles, et pourquoi il faut corrélativement fournir à la philosophie sa véritable méthode dialectique. Les monographies que Deleuze consacre à *Nietzsche et la philosophie* ainsi qu'au *Bergsonisme*, jouent à cet égard un rôle décisif, puisque la méthode de la «dramatisation» chez l'un et l'usage de l'«intuition» chez l'autre permettent de pénétrer dans l'absolu à partir des mélanges de fait, de remonter du phénomène à ses conditions génétiques¹⁶. Conformément à la démarche transcendante, Deleuze ne pose pas la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, mais quelles sont les conditions de production de l'expérience réelle. Si celles-ci se distinguent en nature de la phénoménalité empirique, c'est en raison de leur tournure transcendante. Et parce qu'elles se rapportent beaucoup plus à l'expérience réelle qu'à ses possibles, ces conditions s'avèrent singulières tout en restant immanentes au conditionné. C'est précisément cette double détermination que vient recueillir le concept d'«expression», épinglé par Deleuze pour pointer l'opération d'hétérogenèse immanente de la réalité dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Mieux encore, en tant qu'il restaure pour Deleuze «l'exigence d'une raison suffisante opérant dans l'absolu»¹⁷, le concept d'expression nous fait

12 Voir *Critique et clinique*, p. 115-125.

13 *Pourparlers*, p. 185.

14 Mais la construction du concept, chevillée à la reformulation du problème virtuel ainsi qu'à l'invention du personnage conceptuel destiné à l'énoncer, sert à Deleuze pour une nouvelle politique de l'histoire de la philosophie qu'il qualifiera, avec Guattari, de «géo-philosophie». Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 90 sq.

15 Voir *Logique du sens*, p. 70.

16 Sur la méthode de dramatisation, voir *Nietzsche et la philosophie*, p. 88-89; «La méthode dramatisation» [1967], in *L'île déserte et autres textes*, p. 131-162; *Différence et répétition*, p. 218 sq.; et sur l'intuition comme méthode, voir *Le bergsonisme*, chap. I, p. 1-28.

17 Voir *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 302.

concevoir plus profondément le déploiement de la substance infinie dans les modes finis comme genèse de la phénoménalité à partir de l'absolu. Mais l'extension du concept le fait fonctionner en sens inverse: l'expression revient également de l'infini au fini, mais comme l'intuition bergsonienne, elle se confond avec l'acte philosophique par excellence par lequel l'esprit remonte la pente que la matière descend. D'une manière ou d'une autre, entre la genèse statique des concepts et l'insistance du problème, Deleuze procède chaque fois par *superpositions*, comme Carmelo Bene¹⁸: la théorie kantienne du temps vide se superpose à l'éternel retour nietzschéen et au *thanatos* freudien; l'univocité scotiste est superposée à la répétition humienne, elle-même superposée à l'éternel retour nietzschéen; la théorie de l'expression chez Hjelmslev à la distinction formelle de Duns Scot et à l'événement des Stoïciens, etc. Il ne faut donc pas oublier les problèmes, pas plus qu'il n'y aurait lieu de leur imposer un ordre de raisons factice qui détournerait du vrai statut de la nécessité en philosophie.

Il faut insister sur le fait qu'aux yeux de Deleuze, la philosophie ne cesse de changer sans qu'aucune de ses dimensions ne soit contenue dans ses dimensions précédentes. Si elle exhibe sous les remaniements du problème des lignes brisées de la pensée, la philosophie articule son historicité réelle à une série de nécessités conceptuelles. Sous un concept reçu tout fait, quelque chose se bloque ou tourne à vide. Il y a toujours un problème dont la formulation ou les repères demandent à être rectifiés. Dans tous les cas, Deleuze procède en patient artisan du concept: il faut revenir aux opérations élémentaires, juger sur pièces. Car la pensée, pour Deleuze, n'est pas tant le contenu abstrait d'une question que la *remontée* formelle de ses données ou de sa situation au problème enfoui qui la tapisse. La pensée, quelle que soit la forme qu'elle prend, est une métamorphose des données, proche en cela des personnages de Kurosawa dans *Vivre*, qui ne cessent de remonter des «données» d'une situation très urgente à celles d'une question non moins urgente, qui est cadrée dans cette situation même¹⁹. Si la démarche de Deleuze ne mâte pas plus les données que les anomalies de la pensée ou ses fêlures, elle engage en revanche, sur chacun de ses plans, des politiques qui sont autant d'actes de perversion philosophique.

18 Il faut, pour Deleuze, parvenir au point où la répétition des systèmes philosophiques l'un dans l'autre, l'un par l'autre, à leur différence près, n'exclut plus l'avant et l'après, mais les superpose selon un ordre stratigraphique qui, pour recouper l'histoire de la philosophie, ne se confond pas pour autant avec elle. Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 58 sq.

19 Voir *L'image-mouvement*, p. 260.

Faire fuir la pensée, lui faire prendre la tangente, installer en son sein le double de sa propre logique, et diffracter son sens comme un miroir à facettes : n'est-ce pas là le chiffre transcendantal des politiques du concept ? Mais comment cela est-il possible sans que l'horizon du système s'en trouve pourtant récusé ? Cette question persiste tout au long de l'œuvre, y compris dans les livres coécrits avec Guattari. Deleuze s'est toujours senti un philosophe classique, dont l'unité du système « ouvert » se maintiendrait par-delà les multiples orientations de l'œuvre²⁰. On n'y trouvera certes pas les soi-disant influences que Deleuze rejette, mais des alliances transversales aux savoirs, à la politique et aux arts qui viennent renouveler ses objets et élargir son champ d'intervention. Le foyer de tensions peuplé par ces alliances, recèle des points de divergence qui contraignent à chercher des diagonales ou des obliques, autant qu'à inventer des faux raccords, des courts-circuits. Là où *Différence et répétition* scelle la tangente entre une image dogmatique de la pensée et une « pensée sans image » par le jeu même de leurs plans de coupe, *Logique du sens* explore, à travers Lewis Carroll et les stoïciens, la diagonale entre les noces du langage et celles de l'inconscient, entre l'événement et le fantasme. Et tandis que *L'Anti-Édipe* scrute la tangente insaisissable qui perdure entre capitalisme et schizophrénie, dans *Mille Plateaux* Deleuze et Guattari pratiquent des diagonales en empruntant leurs modèles concrets au théâtre moderne, à la biologie avec Simondon, au calcul différentiel de Leibniz, à la littérature de Proust, au masochisme, etc. Mais en quel sens des obliques entre philosophie et non-philosophie, comme celles qui traversent les livres de *Cinéma*, font-elles corps avec le constructivisme du concept dans *Qu'est-ce que la philosophie* ? En quoi la diagonale qui introduit la sémiotique amoureuse depuis *Proust et les signes* se prolongerait-elle, en même temps, dans une oblique maniériste qui traverse la métaphysique de Leibniz, comme le procédé de Wolfson dans *Critique et clinique*, pour l'ouvrir aux variations et animations qui traversent d'autres champs de pensée ? Le frayage d'une sortie inédite met toujours en jeu une pensée qui se diffracte dans une nouvelle cartographie des concepts. Mais s'il faut en induire un certain aspect de la philosophie de Deleuze comme levier pour jouer la dispersion des savoirs, ne convient-il pas tout autant de rendre compte de ce qui, dans

20 Si système n'est pas totalisation, chez Deleuze, sa volonté de systématité n'en est pas moins déconcertante. Ce qu'il dit de Leibniz dans son ouvrage de 1988, ne s'appliquerait-il pas à sa propre démarche ? Voir *Le pli. Leibniz et le baroque*, p. 72 : « L'extrême goût des principes, loin de favoriser les cloisonnements, préside au passage des êtres, des choses et des concepts sous toutes les cloisons mobiles. »

cette philosophie même, fait qu'elle ne peut pas énoncer les problèmes qui pourtant la font penser ?

Bien entendu, ce ne sont pas que des *politiques de la tangente* qui intéressent Deleuze. Ce sont surtout des *politiques de combat* qu'il entreprend de déployer dans chacun de ses livres – des passes d'armes virtuoses qui défont les limites arrêtées entre le vrai et le faux²¹. Qu'elles soient illustrées au moyen du cinéma, de la littérature ou de la philosophie, les politiques du concept révèlent quelque chose d'une lutte immanente contre l'opinion, d'un *acte guerrier* mené contre les puissances qui nous asservissent²². Plutôt que d'insister sur sa tendance à demeurer en elle-même, et donc sur la nécessité d'en sortir ou de congédier le spéculatif, il s'agit de soutenir que cette lutte engage «une machine de guerre»²³ qui vient investir la philosophie en s'y déployant comme théorisation pratique de ses dehors, et que réciproquement, la philosophie reste en prise avec des formes d'organisation qui tentent d'écraser l'existence. Tel est, en effet, le problème persistant de Deleuze: quel sens peut-il y avoir à faire de la philosophie un de ses propres dehors, si elle échoue à trouver en elle-même le principe de son propre mouvement ? Cela veut dire qu'elle doit, du même geste, accueillir en son sein du non-philosophique, et que le mouvement du concept retourne l'acte de penser vers ce dehors qui l'habite déjà. Plus que la clôture d'un système ou son renversement, ce qui intéresse Deleuze, c'est en effet le geste d'inclusion d'un dehors perturbateur, comme l'hôte troublant du *Théorème* de Pasolini. On n'aurait certes pas tort. Mais toujours est-il que le statut de l'idéalité impose un déplacement naturel à la démarche critique de Deleuze. Pour autant que les conditions transcendantales de l'expérience ne sont pas empiriques ni historiques, elles fournissent la logique de l'effectivité de ce monde-ci. Néanmoins, ces conditions singulières doivent varier avec l'expérience historique réelle. Dans l'articulation de cet élan de pensée à ce qui la contraint, à l'effraction en elle de la matière conflictuelle du monde, la portée d'un tel déplacement ne va pas sans un art déconcertant des détours, des repentirs.

C'est peut-être là que l'on rencontre le plus profond paradoxe de la pensée deleuzienne: la philosophie n'y est pas que théorie; elle y est déclarée comme radicalement pratique. Il arrive que les politiques du concept se

21 *Critique et clinique*, p. 165.

22 Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 194.

23 *Mille Plateaux*, p. 467.

superposent, altèrent leurs configurations autant qu'elles se jouxtent; mais la focalisation chez Deleuze porte toujours sur la philosophie comme acte de pensée et trajectoire de vie. La pensée du monde y devient indissociable d'une foi dans le monde. C'est là alors que tout déraile, et qu'il faut se forger d'autres rails pour réaccorder théorie et pratique.

En un sens, si la remontée aux conditions virtuelles de l'expérience, à sa «nuée non-historique», permet à la démarche transcendantale de Deleuze de se faire critique de l'époque, son fameux passage à la politique apparaîtra alors beaucoup plus comme un déplacement cohérent que comme une simple rupture. Bien que ses concepts et ses modèles de problématisation changent dans les années 1970-1980, Deleuze continue à répondre aux mêmes questions posées depuis au moins *Nietzsche et la philosophie*. Contre la bêtise qui dit toujours la même chose, il faut viser d'autres rapports à la réalité.

Si la besogne critique de la philosophie n'est pas activement reprise à chaque époque, la philosophie meurt, et avec elle l'image du philosophe et l'image de l'homme libre. La bêtise et la bassesse ne finissent pas de former des alliages nouveaux. La bêtise et la bassesse sont toujours celle de notre temps, de nos contemporains, notre bêtise et notre bassesse.²⁴

Mais qu'est-ce que nuire à la bêtise? C'est traquer ses signes ou ses effets dans les modes de vie et dans les types psycho-sociaux correspondants, dans les structures sociales et dans les formes d'individualité qu'elle produit. Lutte contre la bêtise intrinsèque à la pensée, la philosophie se doit de redistribuer les modes de pensée comme autant de création de nouveaux *modes d'existence*. Voilà pourquoi la réorientation du travail de Deleuze dans les années 1970 avec Félix Guattari incarne à merveille l'idée que les élaborations conceptuelles se forment au contact de ce qui se passe dans le champ du réel. Deleuze pense alors autour des processus économiques et monétaires, des luttes des peuples et des minorités, en termes de «ligne de fuite» et de «flux décodé». Mais aussi, en déployant contre l'axiomatique du capitalisme une théorie des «machines désirantes», Deleuze développera

24 *Nietzsche et la philosophie*, p. 122. Si, de cette lecture de Nietzsche, Deleuze retient que la fonction critique de la philosophie ne réside pas tant dans la validation ou la justification de la connaissance que dans l'effort de cultiver une autre sensibilité, il se sert de Bergson pour coupler cette rectification du problème avec l'idée d'«élargissement de la perception» propre à l'art et à la philosophie. Voir *Deux régimes de fous*, p. 276.

avec Guattari une analytique des «agencements», des «dispositifs» et des «multiplicités». C'est que *L'Anti-Œdipe* n'est pas seulement une dénonciation du caractère réducteur de la psychanalyse qui ramène l'interminable inventivité de l'inconscient au scénario du huis clos familial. Ce livre de 1972 est surtout une entreprise qui réussit l'alchimie entre une philosophie critique et un air du temps qui en rend les énoncés immédiatement parlants, au moyen d'une philosophie politique coïncidant avec une typologie des formations sociales. Cette typologie qui sera reprise, mais profondément remaniée et approfondie, dans *Mille Plateaux* en 1980, conjugue une ontologie de la production désirante inspirée de Spinoza, une logique des cycles immanents de la production chez Marx et une analytique de l'inconscient tirée de la psychanalyse de Freud, le tout déployé dans la direction d'une «schizo-analyse» des formations sociales-désirantes pour y repérer chaque fois les lignes de fuite qui s'y tracent. On comprend par là en quoi cette conception du désir ancre les enjeux de premiers textes de 1965 dans une perspective socio-historique. Cependant, si la genèse transcendantale de l'expérience et de ses variations historiques entretient un rapport intrinsèque à la critique de l'époque, on peut se demander quelle instance saura chez Deleuze assumer la tâche politique du devenir révolutionnaire sur le terrain de la pensée. Bien que l'assimilation de la philosophie à une «déterritorialisation absolue», au-delà de la déterritorialisation relative du mode de production capitaliste, ne trouve sa formulation explicite qu'en 1991 dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, le livre que Deleuze et Guattari consacrent en 1975 à *Kafka. Pour une littérature mineure* constitue déjà une application de l'idée que les créations de pensée portent la déterritorialisation à l'absolu, au-delà des formations sociales et offrent une analyse de ces productions du double point de vue des états de choses et des énoncés. Si ces deux enjeux convergent dans la notion d'«agencement», qui constitue l'opérateur de la schizo-analyse du réel, l'exigence d'une résistance proprement politique et immanente de la philosophie et des arts ne sera donc en rien étrangère à cette démarche critique et transcendantale. Jusqu'au bout Deleuze semble être demeuré égal à ses premières vigueurs, aussi bien sur le front des engagements philosophiques que sur le plan de l'inventivité conceptuelle.

Il faut donc prendre Deleuze au mot quand il nous explique qu'*avant l'être, il y a la politique*²⁵. Même si penser la politique reste en partie une question classique, entièrement redevable aux catégories modernes de son élaboration, lire Deleuze en dehors de cette dimension pratique, au rebours

de bien des itinéraires contemporains, ce serait risquer de renforcer le sentiment d'autisme systématique qui pourrait caractériser son constructivisme en philosophie. Ce n'est pas que chez lui tout soit politique. Mais Deleuze fait jouer celle-ci à contretemps des mutations sociales et esthétiques qui s'emparent du corps et de la terre. La philosophie s'appuie sur son temps pour accomplir une œuvre qui en excède toujours les limites. Créer de nouveaux corps, mais aussi de nouveaux énoncés, fabulations ou délires, «accomplir le processus, non pas l'arrêter, non pas le faire tourner à vide, non pas lui donner un but»²⁶: telle est la tâche politique de la philosophie comme de l'art, par leur commune puissance de subjectivation rebelle, par la capacité d'extraire de nouveaux plans et d'inventer de nouveaux affects. L'intérêt de Deleuze pour les arts non-discursifs et littéraires, depuis les années 1965-67, trouve ici toute sa portée: l'art, non moins que la philosophie, pense, et pour cela il requiert une sémiotique qui lui soit propre. Les figures de l'art s'extraient de la matière même du réel qui affecte concrètement la pensée, et dont les signes, complexes de forces et d'affects, ne sont que les expressions sensibles. «Ce qui effectue l'Idée, c'est les signes.»²⁷ C'est pour cela que la constitution d'une sémiotique comme théorie des expressions de la pensée, ou des instanciations de l'Idée en art et en philosophie, s'impose à Deleuze depuis *Proust et les signes* et traverse l'ensemble de ses textes jusqu'à *Critique et clinique*. Seule à même d'élucider leur différence et leur limite commune, la nécessité de cette sémiotique marque le point qui relie pourtant arts et philosophie, produisant entre ces deux pratiques de pensée des rapports obliques et irréguliers²⁸. Et si leurs opérations respectives mettent nécessairement en jeu le risque d'une *désidentification* de la pensée elle-même et de son adresse, on comprend pourquoi Deleuze pose le «peuple qui manque» comme «corrélat de la création». C'est que la création et le peuple définissent un rapport immédiat et réciproque de la philosophie au politique, du fait que «la création de concepts fait appel en elle-même à une forme future, elle appelle une nouvelle terre et un peuple qui n'existe pas encore»²⁹. La disjonction introduite dans les deux tomes du *Cinéma* entre «voir» et «parler», et qui sera reprise dans le *Foucault*, n'est-elle pas profondément politique en ce sens? Le problème n'est précisément

26 *L'Anti-Œdipe*, p. 458.

27 Voir *Pourparlers*, p. 92.

28 Le cinéma ne vaut pas simplement chez Deleuze comme un modèle artistique alternatif, mais plus profondément encore, comme le mécanisme de la pensée en général. Il constitue toute une «psychomécanique». Voir *L'image-temps*, p. 342.

29 *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 104.

pas celui de l'identité, mais d'un rapport extraordinairement problématique au monde. Le problème est de «fabuler»³⁰: comment trouver son désert, devenir autre; comment mener une guerre contre soi-même, ou même: comment «croire au monde»?³¹ Entre les politiques du percept et celles du concept, Deleuze pose une inséparabilité en droit dont témoignent les actes de fabulation comme créations de nouvelles populations. C'est la grande leçon du cinéma, et de tout art. Bien que son fond puisse être non-politique, toute perception est politique.

Cette inséparabilité ne fait-elle pas converger par là le geste transcendantal de Deleuze et sa philosophie politique?³² Ou bien ne retirerait-elle d'une main que ce qu'elle offrirait de l'autre? Certes, par le bougé de leurs frontières, les politiques philosophiques se constituent en marge de ce qui est normalement associé au politique. Et si Deleuze lui-même n'y trouve prétexte à nul renoncement, c'est parce que les enjeux ne sont pas là où on les imagine: «Comme les puissances ne se contentent pas d'être extérieures, mais aussi passent en chacun de nous, c'est chacun de nous qui se trouve sans cesse en pourparlers et en guérilla avec lui-même, grâce à la philosophie.»³³ La philosophie doit déterminer, avec ses propres concepts, de quel droit elle peut occuper ou distribuer la terre, même si ce n'est pas du tout à la manière du capitalisme mondial. C'est pourquoi elle en appelle nécessairement à un nouveau peuple, une nouvelle terre «qui coïncide avec l'accomplissement du processus désirant, ce processus qui se trouve toujours déjà accompli en tant qu'il procède, et tant qu'il procède»³⁴. *Qu'est-ce que la philosophie?* confirme ainsi la tâche politique formulée à la fin de *L'Anti-Œdipe*: porter à l'absolu le processus désirant, produire un devenir-révolutionnaire qui retourne le capitalisme contre lui-même³⁵. En tant qu'exercice supérieur de la pensée, Deleuze retrouve dans l'activité philosophique l'amorce d'un mouvement de déterritorialisation absolue, l'esquisse vibrante d'une révolution immanente mais irréductible en droit à toute formation sociale et aux types psycho-sociaux qui l'incarnent. La philosophie, dans son inventivité propre, est politique autant que n'importe quelle pratique de pensée. Mais n'est-ce pas parce que le concept porte sur l'événement et non sur le phénomène que la

30 *L'image-temps*, p. 291.

31 *Pourparlers*, p. 239.

32 Voir *Foucault*, p. 122.

33 *Pourparlers*, p. 7.

34 *L'Anti-Œdipe*, p. 458.

35 *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 95.

philosophie se rapporte à l'empiricité de l'histoire comme à une condition négative, dont elle dépend mais à laquelle elle doit échapper ? En tant que geste transcendantal, elle interroge les modalités selon lesquelles les exigences de l'époque affectent de l'intérieur la vie et les modes d'existence et invitent la pensée à inventer les moyens de s'en dépendre. Et pour cette raison même, les politiques de la philosophie s'ouvrent à une triple orientation critique, problématisante et opératoire.

Opératoires, les politiques de la philosophie le sont dans la mesure où il faut savoir recomposer les faux problèmes, afin de montrer effectivement qu'ils ne fonctionnent pas, ou au contraire qu'ils fonctionnent trop bien, sans assez de frottement. Problématisantes, ces politiques le sont aussi en montrant, dans la pratique philosophique, que le problème n'est pas dans les thèses ou les solutions en conflit, mais d'abord dans la manière de formuler la question à laquelle celles-ci répondent. Car le problème d'une philosophie, à accepter qu'elle soit un chemin de cavale, ne peut pas seulement consister dans l'exposé d'une doctrine; il fournit surtout la logique d'ensemble d'une pensée, sa « formule » et ses procédés, c'est-à-dire tout à la fois son impulsion initiale, son fil directeur et son horizon. Critique, la philosophie l'est aussi politiquement pour autant que l'intuition se manifeste par une formidable puissance de négation des thèses insuffisantes. La philosophie de Deleuze est critique parce qu'elle est indissociable du tranchant de l'analyse. Contourner les obstacles, certes, c'est le concept qui s'en charge, dans la mesure où il livre « les choses à l'état libre et sauvage », l'événement dégagé des arrêts du corps. Mais en même temps que le geste transcendantal de la philosophie s'élève à une logique de l'événement, la critique se réalise dans une philosophie politique dont les créations de pensée, chaque fois de nouveau, accomplissent la tâche. En un geste qui rappelle Nietzsche lorsqu'il réclamait pour la philosophie l'exigence de l'inactuel, c'est dans une critique immanente de l'époque que Deleuze prolonge l'élucidation de la genèse transcendantale de l'expérience et de ses variations historiques. Mais cette critique ne calcule pas son activité créatrice sur les questions du présent sans s'infléchir en revanche dans une nouvelle direction sitôt que le transcendantal change de visage pour prendre celui de l'événement. En effet, tout ne se mélange pas, mais les deux processus sont inséparables. En même temps qu'il élève la méthode transcendantale à une logique de l'événement, nous faisant ainsi glisser entre les deux écueils de l'historicisme, Deleuze donne à la philosophie les politiques dont elle a besoin – politiques dont les nouvelles formes de lutte, de résistance et de création ne sont que les instantanés les plus actuels.

Si cette triple dimension, pour être bien comprise, demande de rattachar la philosophie de Deleuze autant à celles qui ont une profonde résonance avec elle qu'à celles avec lesquelles elle a peu à faire, elle invite également à desserrer les rapports souvent privilégiés entre sa pensée et certains thèmes, pour en réaffirmer d'autres, peut-être plus discrets mais sûrement moins étudiés. Non seulement cette philosophie n'est pas d'une pièce, mais en outre les tangentes qu'elle prend ne se réduisent pas à la logique accidentée d'une fuite en avant. C'est parce qu'elle renonce à faire des cartes du monde ou des plans fixes de la réalité, que la philosophie de Deleuze met en œuvre des politiques de combat d'autant plus engagées qu'elles sont méticuleusement décalées et mutantes.

Interroger ces politiques de la philosophie, ce sera donc éclairer à chaque fois un type bien spécifique d'intervention pratique du concept, au croisement de l'histoire de la philosophie, des sciences et des arts. Ce n'est que de ce point de vue qu'on peut repérer différentes tangentes que Deleuze, seul ou avec Félix Guattari, est parvenu à chaque fois à prendre pour échapper aux courbures d'une pensée dominante. Et c'est là justement qu'il faut faire porter l'effort, si l'on veut qu'une lecture de la philosophie de Deleuze soit autre chose qu'une exégèse désincarnée, et tout le contraire d'un exercice de restauration prenant les concepts de haut.

Si les études ici réunies s'attachent toutes à examiner la complexité d'une pensée dont le jeu des lignes de problématisation et des régimes d'énonciation n'est jamais pareil, c'est sans savoir d'emblée tout ce qu'il faut conclure. Et ce n'est pas un point de vue commun qui s'y exprime. Parce qu'elles acceptent de se tenir dans l'après-coup de la pensée de Deleuze plutôt que d'en prolonger illusoirement «le siècle», ces études ne prennent pas pour argent comptant un certain nombre d'évaluations figées. On le verra mieux à la lecture de cet ouvrage : plutôt que de se cantonner au type de saupoudrage en survol auquel se livrent souvent les commentateurs de Deleuze en mettant à profit sa trop fameuse «boîte à outils» pour s'obliger à penser, ce livre tente la gageure de s'adresser à *la fois* au bon connaisseur de la philosophie deleuzienne *et* au philosophe non-deleuzien. Et ce, en replaçant l'hypothèse multiple des politiques de la philosophie dans un faisceau de problèmes auxquels Deleuze a, d'une manière ou d'une autre, apporté des solutions particulièrement remarquables. Les enjeux de l'opération, fort éloignés de n'être qu'une nouvelle dénomination, sont complexes. En sollicitant deux générations de chercheurs, venus de France

et de l'étranger, il s'agit de contextualiser, d'une part, l'innovation conceptuelle ou méthodologique deleuzienne dans les champs où elle comptait produire ses effets et, d'autre part, de mettre en dialogue de tels effets avec ceux des dispositifs de pensée scientifique, philosophique ou artistique. Il ne pouvait donc être question d'exhaustivité, et nous avons délibérément fait le choix de préférer établir quelques points d'ancrages en repliant la pragmatique d'une méthode sur la cartographie d'un concept, plutôt que de faire miroiter simplement des richesses laissées à l'état purement virtuel. Voilà pourquoi le principe de composition du livre conjugue études de cas et mises en perspective théoriques. La structure d'ensemble, reflétant ce double mouvement, se divise en quatre parties.

L'une des difficultés qu'il y a à appréhender la pensée de Deleuze tient à ce qu'elle déjoue les oppositions conceptuelles traditionnelles, en se rendant insituable par rapport à elles. En se laissant guider par la question des méthodes, la première partie se donne d'abord les moyens de mesurer comment Deleuze s'approprie des héritages décisifs dans l'élaboration de sa philosophie. L'article de Pierre Zaoui montre en quoi Deleuze, pour avoir quitté la perspective d'une philosophie première comme réflexivité sur l'acte philosophique, peut bien pourtant se prétendre « pur métaphysicien » en s'interdisant de faire de la philosophie une science. De son côté, Pierre Macherey revient dans sa contribution sur la rencontre de Deleuze avec Spinoza en la rapportant aux enjeux épistémologiques d'un modèle « expressionniste » en philosophie, pour saisir la manière dont cette lecture, qui relève de fait des compétences spécifiques de l'historien de la philosophie, prend plutôt place dans une authentique démarche philosophique. Et si l'étude de Gwenaëlle Aubry réorganise, à sa manière, la rencontre de la métaphysique de Deleuze avec celle de Plotin, c'est pour montrer qu'il est tout à fait possible de trouver chez le premier une formulation des questions du second, sans pour autant chercher à établir une continuité entre la pensée de l'Un et celle de la singularité différentielle. Lue par Jean-Claude Dumoncel, la métaphysique de Deleuze voit ses enjeux explicités dans toute leur envergure par rapport à la constante mathématique qui s'y joue, à travers le concept de *mathesis universalis*, entre héritage leibnizien et déclinaisons bergsoniennes.

Du rapport de la philosophie de Deleuze au structuralisme, la seconde partie propose une série de contextualisations qui permettent d'en mieux détacher l'originalité, à travers affinités, oppositions et prolongements possibles. Depuis les monographies d'histoire de la philosophie jusqu'aux livres sur le cinéma, parmi lesquels *Le bergsonisme* dont Guiseppa Bianco

explique les raisons profondes qui préparent les thèses de *Différence et répétition*, il est incontestable que la pensée de Deleuze se déplace. Isabelle Ginoux repère un premier déplacement qui, sous l'angle du « portrait conceptuel » pratiqué par Deleuze sur le terrain du structuralisme, explore la manière dont la répétition des données de l'histoire de la philosophie fonctionne chez lui sur le mode d'une implication et d'une perplication constantes de textes l'un dans l'autre. François Dosse, quant à lui, revient sur un second déplacement qui mène Deleuze de Lévi-Strauss à Pierce, et qui de Freud et Lacan reconduit à Deleuze pour se transformer, dès la rencontre avec son ami Félix Guattari en 1969, en une « machine de guerre » contre le structuralisme.

Mais pour débrouiller encore les difficultés qui empêchent d'appréhender sa philosophie, il convient également de mettre en difficulté les logiques conceptuelles de Deleuze, quand il est possible de déborder Deleuze avec Deleuze. La troisième partie offre quelques vues contrastées pour introduire chaque fois à ces logiques. La contribution de Juan Luis Gastaldi en expose le projet et réévalue sa consistance en examinant l'hypothèse que, dans sa *Logique du sens*, Deleuze s'efforce de réparer, sous le signe de la philosophie, le rendez-vous manqué entre le structuralisme linguistique et le formalisme logique. L'étude d'Antonia Soulez explore un autre versant de cette hypothèse en développant l'opposition de deux modèles de constructivisme conceptuel : le modèle de Wittgenstein qui fait reposer les signes sur les structures logiques de la signification, et l'autre modèle de Deleuze, qui efface les signes devant l'événement qu'ils portent virtuellement. Pour Fabrice Jambois, qui de son côté s'autorise de la notion de « corps sans organes » et de la mise à l'épreuve simultanée du spinozisme et de l'antihégélianisme à laquelle cette notion invite, la reformulation par Deleuze du problème psychanalytique de la répulsion des objets partiels permet d'incorporer l'hégélianisme qui se joue dans le statut de l'antiproduction de *L'Anti-Œdipe*.

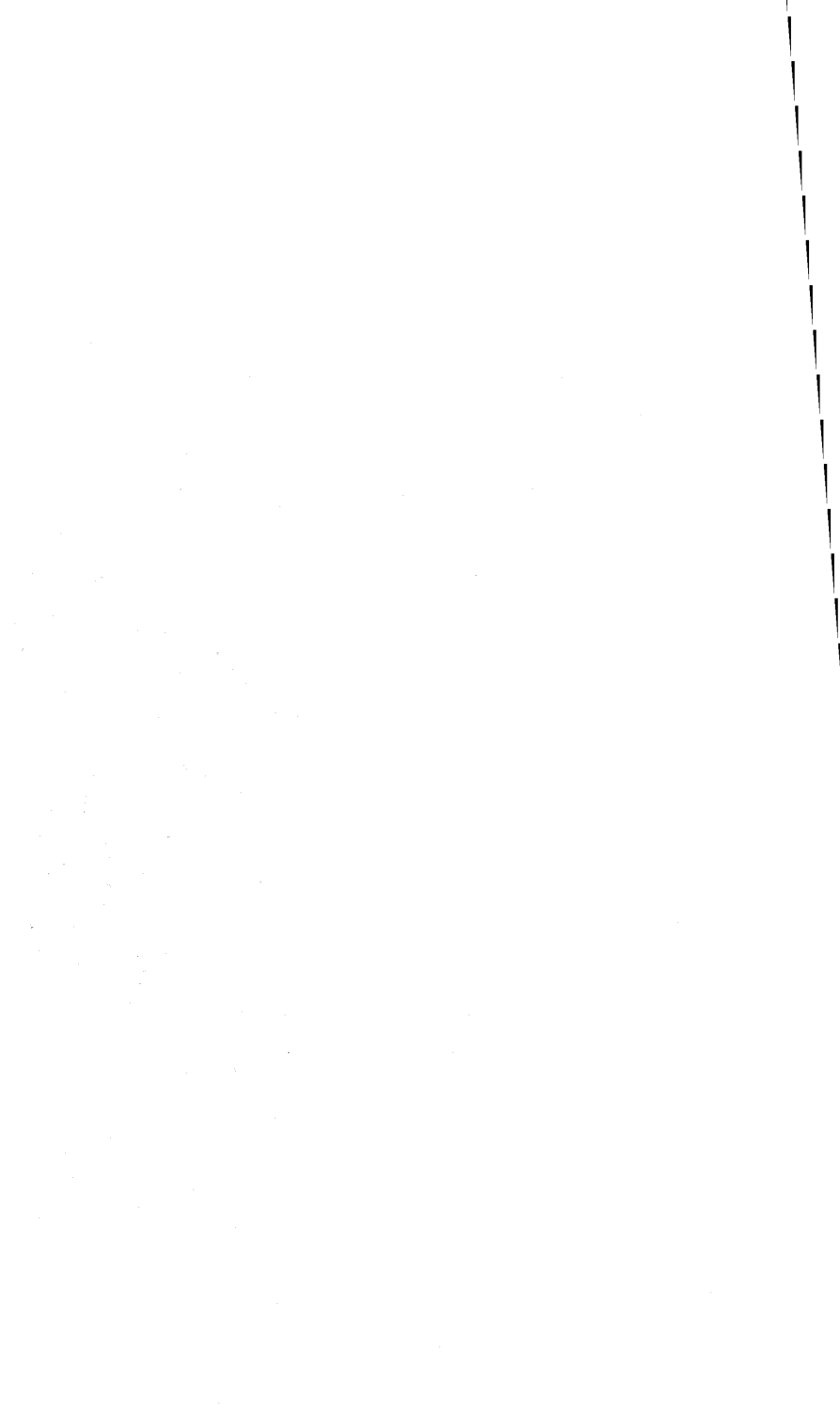
Les contributions de la quatrième et dernière partie enchaînent sur cette perspective non philosophique, et prennent en compte la question esthétique pour interroger les excursions de Deleuze dans les arts discursifs et non discursifs. L'étude d'Aline Wiame, centrée sur l'étrange théâtre deleuzien de la « dramatisation », revient sur l'un de ses précurseurs méconnu et pourtant si important qu'est Étienne Souriau, pour repérer l'attention de ce dernier aux solidarités réciproques réclamées par les êtres en devenir ainsi que la passion de Deleuze envers les drames cruels sollicités par Artaud. L'article signé par Flore Garcin-Marrou, s'il

étudie lui aussi le rapport de Deleuze au théâtre lorsqu'il commente les pièces de Carmelo Bene en 1979 dans *Un manifeste de moins*, esquisse pourtant un autre pari en vue de retracer la genèse même de l'idée d'un théâtre politique deleuzien: un théâtre qui est à même de questionner le pouvoir, l'autorité de ses principaux participants et de ses principaux éléments, et qui est le fruit d'une maturation et d'un parcours que le philosophe a construit depuis les années 1940. La contribution de Jean Bessière, quant à elle, s'attache au jeu d'ambivalence et de dette qui scelle le rapport de Deleuze à la fabulation de Bergson, pour montrer que seule la fabulation cinématographique, telle qu'analysée dans *L'image-temps* et lisible de ce fait hors de la littérature, permet de prendre en charge les données génériques et formelles de celle-ci, à l'appui du paradigme bergsonien du temps et de l'espace.

C'est cette perspective quadruple qui nous paraît la plus à même d'à la fois unifier la démarche philosophique de Gilles Deleuze et y introduire les scansions nécessaires à sa lecture. Double conséquence de ce protocole expérimental: d'une part, une série de pistes ouvertes et critiques, plutôt que bilan définitif; d'autre part, une hétérogénéité non moins voulue, mariant interrogations, réactions et mises au point. Loin d'extorquer à Deleuze une méthode unifiée de production des concepts, les politiques de la philosophie ici entrevues renvoient ainsi à un ensemble de problématisations qui sont autant d'interventions en situation du geste philosophique. Mais sans que cela soit incompatible avec sa haute technicité et avec le souci de forte singularisation des styles de lecture, les politiques de la philosophie chez Deleuze ne s'additionnent pas jusqu'à former un profil unique, ni ne se lovent les unes dans les autres en une impossible convergence. Bien plutôt nous permettraient-elles, dans leur différence même, de mieux répondre à deux questions principales: à quelles conditions une philosophie peut-elle être tenue pour une philosophie *à effets*; et quels sont, mesurés à l'aune de cette exigence, les enjeux des logiques alternatives qui organisent cette pratique du concept? Mais cette pratique poussée à la limite, n'ouvre-t-elle pas sur d'autres potentialités, sur d'autres interrogations? N'invite-t-elle pas la philosophie à se jouer là où on l'attend le moins – dans l'inconfort même du combat qui, fendant les mots et les choses, constitue sans doute la meilleure façon de s'orienter dans la pensée?



1. De la métaphysique, la face et le profil



Gilles Deleuze: une philosophie sans priorité

Pierre Zaoui

Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre du discours; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif; je voudrais qu'il soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente et d'où les vérités, une à une se lèveraient; je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse.

Michel Foucault, *L'ordre du discours*

Jusqu'à quel point Foucault pensait à Deleuze en composant les premières pages de sa Leçon inaugurale au Collège de France ? Toujours est-il que, dans cette prosopopée du désir face à l'ordre du discours, il est bien difficile de ne pas entendre l'inédite clameur de la philosophie deleuzienne: non pas clameur de l'être mais clameur d'une parole enveloppée dans et par celle des autres, portée par elles, passive et heureuse.

Le philosophe classique commence rarement par l'exposition de sa propre pensée en parlant des autres, et quand il le fait, c'est très vite pour s'en démarquer, pour en montrer les apories et tenter de les dépasser; il pense seul (au moins à ce qu'il prétend) ou il pense contre. Deleuze, lui, pense «avec», d'emblée avec. La plupart de ses grands textes, la plupart de ses textes les plus personnels et les plus originaux, sont des textes où, comme d'escale en escale, se développent et se croisent les pensées d'autres penseurs, philosophes en premier lieu mais aussi bien écrivains, scientifiques, artistes, sans que l'on puisse accorder une priorité quelconque de ceux-là sur ceux-ci, ou de sa propre pensée sur celles de ceux-ci et de

ceux-là. Aussi est-il l'un des rares philosophes à avoir mené une critique tout à fait radicale de l'idée de «philosophie première» tout en restant philosophe à part entière, dénonçant aussi bien les mirages d'une constitution an-historique et a-sociale de la pensée philosophique que les impasses de l'éclectisme. C'est pourquoi sa philosophie n'est pas plus proche du pieux commentaire que de la fuite dans un au-delà de la philosophie¹.

Pas plus qu'il ne pense contre, Deleuze ne pense donc seul; il sait que l'on ne peut pas penser seul, sauf à penser le plus pauvre, le plus puéril et le plus conformiste. L'objet essentiel de la philosophie est de penser et de donner à penser², et Deleuze semble voir ainsi dans toute «philosophie dans le poêle», si ce n'est une absence de pensée, du moins l'une de ses formes les moins fécondes et les plus réductrices. Si Deleuze s'intéresse donc, comme tout philosophe, à la question du commencement, c'est toujours sous forme de recommencement, de reprise, de répétition. On ne peut pas, en effet, dénoncer *toutes* les réductions (logique, psychanalytique, sociologique, etc.) sans dénoncer tout autant la réduction proprement philosophique: la réduction au premier, c'est-à-dire à l'origine et au fondement. Il n'y a plus ni philosophie première, ni philosophie dernière; on ne pense qu'*au milieu* des autres, dans le contact permanent avec la pensée des autres. Tout est horizontal, le Tout est la surface tout comme la pensée la plus personnelle ne peut s'effectuer que dans la plus grande impersonnalité.

En ce sens, il n'y a peut-être pas à proprement parler *une* philosophie deleuzienne, mais davantage un plan de pensée deleuzien sur lequel s'inscrivent des actes philosophiques singuliers. Le *deleuzianisme* (au sens où Deleuze parle du «bergsonisme») est un esprit plus qu'un système,

- 1 De ce point de vue, il nous semble qu'on gagne bien peu à diviser, voire à «sautonner», l'œuvre de Deleuze en une période d'histoire de la philosophie, une période de philosophie personnelle, une période de philosophie à deux (avec Félix Guattari), et ce, même si Deleuze reprend parfois à son propre compte cette division. Car le problème est qu'il n'y a peut-être pas de philosophie deleuzienne explicite et que c'est justement ce qui fait que cette philosophie est bien une philosophie seconde, troisième, jamais première. Si l'on veut donc se situer au-delà de la distinction encore abstraite entre philosophie et histoire de la philosophie, on ne peut plus dire que Deleuze hésite entre l'un et l'autre, mais que sa philosophie emporte ces deux dimensions dans un même mouvement de pensée.
- 2 Depuis *Nietzsche et la philosophie*, le problème de la pensée, arrachée à l'élément du vrai, est devenu l'un des problèmes récurrents de la philosophie deleuzienne que l'on peut presque considérer comme son objet et sa finalité essentiels. Voir, entre autres, les différentes définitions qu'il donne de l'acte de penser dans son *Foucault*: «penser, c'est donner à penser»; «penser, c'est expérimenter, c'est problématiser»; «penser, c'est émettre des singularités, c'est lancer les dés», etc.

un territoire plus qu'un fondement et un programme. Les concepts d'«esprit» et de «territoire» sont certes dangereux au sens où le premier tend vite à répudier l'exigence philosophique de *constitution* du concept au sens husserlien d'une autolégitimation, et où le second tend à perdre de vue l'exigence non moins philosophique d'*universalité* au sens kantien de nécessaire et objectif. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le concept central de «plan d'immanence» ou de «plan de consistance»: comme suppression de toute priorité entre les divers actes de pensée et de pratique, pour en finir avec le fantasme, hier proclamé aujourd'hui tu mais non moins vivace, d'une priorité essentielle de l'exercice philosophique sur l'ensemble des savoirs et des conduites.

Ébranler les quatre piliers de la philosophie classique

Que reste-t-il de précisément philosophique dans une pensée qui ne commence et ne finit nulle part ? Le deleuzianisme, en effet, ne semble jamais poser le problème de sa propre légitimité alors que la philosophie se définit classiquement comme l'effort d'un discours tendant à chaque instant à fonder par lui-même, sans autorité externe, sa propre légitimité. La philosophie classique est hantée par l'idée de son engagement premier et proprement philosophique³. Or, ce n'est pas tant que Deleuze s'oppose strictement à une telle perspective, c'est plutôt que cette question, il ne la pose de fait jamais. À ce titre, *Qu'est-ce que la philosophie ?* n'y change rien ; au contraire, puisqu'il ne s'agit pas là d'un exercice d'autolégitimation de sa propre philosophie, dans ses prétentions ou dans ses projets, mais d'une description de ce qu'est la philosophie dans ses *actes*. Mais alors que devient-elle une fois coupée de son questionnement primordial, celui de l'entrée en philosophie ? Une pensée qui ne pose pas la question de son statut, de sa vérité et de sa légitimité est-elle encore une pensée philosophique ? Une philosophie authentique peut-elle être autre chose qu'une philosophie première ?

3 S'engager en philosophie, cela veut dire classiquement commencer et recommencer sans cesse le geste inaugural qui extrait la pensée de la *doxa* pour la faire advenir dans un autre ordre : le philosophe est un «éternel commençant» comme disait Husserl. Merleau-Ponty, dans la préface de *La phénoménologie de la perception*, en donne un commentaire parfait : «Cela veut dire que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale.»

Le problème est que Deleuze, à la différence de Nietzsche, Marx ou Kierkegaard, ne prétend lui-même jamais sortir de la philosophie. Quitter la perspective d'une philosophie première comme réflexivité sur l'acte philosophique semble être pour lui, au contraire, un renforcement dans l'élément proprement philosophique de la philosophie. Sa tentative de suppression de l'idée et de l'intention que recouvre le concept de philosophie première ne cède donc jamais le pas ni à une critique externe (juger la philosophie par autre chose qu'elle-même) ni à une critique historique (fin de la philosophie, mort de la métaphysique).

Deleuze se trouve donc aussi éloigné de la philosophie classique que des philosophies post-kantiennes (essentiellement la phénoménologie et le positivisme logique) qui tentent de fonder une nouvelle philosophie première qui ne soit plus métaphysique⁴. Toutefois, si l'idée d'une sortie de l'horizon propre à toute philosophie première semble, à première vue, moins spectaculaire et moins décisive que l'idée d'une sortie de la métaphysique, elle n'en est peut-être, souterrainement, que plus radicale; non pas réorienter avec fracas l'histoire de la philosophie, non pas inventer une nouvelle philosophie qui dépasserait les anciennes, mais plus modestement essayer de la libérer des carcans qu'elle se fixe pour mieux la rendre à elle-même, c'est-à-dire à sa seule tâche essentielle: inventer des concepts.

Ces «carcans», on pourrait les résumer à quatre postulats ou piliers du sens classique de philosopher: une orientation vers le vrai et une subordination consécutive de la pensée au savoir; la question perpétuelle du début ou de l'entrée en philosophie; la recherche d'un fondement comme fonction légitimatrice du discours; l'exposition de cette recherche en un système clos de pensée. Les ébranler, c'est peut-être cela que Deleuze appelle «renverser le platonisme»: attenter à l'intégrité de ces quatre piliers, attenter au platonisme fondamental de toute la tradition philosophique⁵.

4 Tantôt Deleuze prétend faire autre chose que de la métaphysique, tantôt il prétend au contraire ne faire que de la métaphysique; mais il s'agit sans doute moins là d'une contradiction que d'un désintérêt souverain pour la question de la fin ou de la permanence du métaphysique. Le vrai problème est ailleurs: d'une part, supprimer toute question de priorité – et dans ce cas Deleuze peut bien dire qu'il ne fait pas de métaphysique –, d'autre part, ne surtout pas chercher à faire de la philosophie une science – et dans ce cas, il peut bien se prétendre «pur métaphysicien», même si ce n'est sans doute là qu'une détermination négative.

5 Par platonisme, Deleuze n'entend pas tant la seule philosophie de Platon, avec laquelle il entretient par ailleurs des rapports très ambigus, que le principe originel d'une distinction entre monde des essences et monde des apparences, distinction que l'on retrouve chez Platon mais plus encore chez ses successeurs et en premier

Le problème alors se précise. Il repose dans le fait que la voie qui mène à un tel renversement est risquée si l'on ne veut pas perdre dans le même temps le propre du philosophique. Renverser le platonisme en restant *au plus proche* de Platon, dit-il ainsi⁶. On peut donc essayer de lire sa dénonciation de toute philosophie première à travers quatre questions se rapportant chacune à un de ces « piliers » : comment relever la philosophie de sa soumission au savoir sans fuir dans un irrationnel poétique, a-philosophique ? Comment sortir la philosophie du cercle de son commencement sans perdre la répétition constitutive de l'acte même de penser ? Comment couper l'expérience philosophique de la recherche de son fondement sans perdre l'exigence d'une autolégitimation du concept ? Enfin, pour reprendre le problème à son origine spinoziste, comment constituer un système philosophique comme « totalité ouverte et hétérogène », et non comme principe de réduction à l'identique ou au principe ?

Il s'agit à chaque fois de renverser *au plus proche*, c'est-à-dire d'en finir avec l'image classique de la pensée sans perdre toutes les puissances propres à cette ancienne image. Il s'agit d'émanciper la philosophie de ses anciens dogmes sans perdre la puissance d'affirmation et de critique propre à un certain dogmatisme (celui de l'*index sui* propre à la vérité, au sens de Spinoza). En bref, il s'agit de construire un plan d'immanence proprement philosophique mais sans « piliers » transcendants. On est là au plus proche des questions que se posent les philosophies de la modernité, mais suivant une autre modalité : non pas sortir enfin (et donc ne jamais finir de sortir) de la recherche de piliers, mais voir comment, *depuis le départ*, le proprement philosophique de la philosophie peut se passer souverainement de piliers et chercher à continuer dans cette voie. Une philosophie sans piliers n'est pas à construire ou à fonder, mais à repérer et à poursuivre ; car elle a toujours existé dans les marges de la philosophie officielle, et ce n'est donc pas là une question de droit, mais une question de fait. Empirisme intégral de Deleuze sur ce point.

La question de s'attaquer à l'idée même de philosophie première peut donc se préciser : peut-il exister une philosophie qui ne soit pas autoréflexive, qui ne pose pas la question de sa propre légitimité tout en

lieu chez ceux qui prétendent l'abolir mais qui en conservent l'intention et la motivation, en conservant le principe d'une fondation (Kant, Hegel, Husserl). Voir son fameux texte sur la question repris en appendice dans *Logique du sens* : « Platon et le simulacre ». Et aussi *Différence et répétition*, p. 82 sq.

6 Voir *Différence et répétition*, p. 82 : « Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable mais souhaitable. »

sauvegardant l'autolégitimation (Deleuze dirait plutôt l'endo-consistance) du concept ? Et la réponse aussi : « Ce qu'il y a de proprement philosophique dans *tout* texte prétendu tel c'est justement ce qui n'a rien d'autoréflexif. »⁷ Autrement dit, Deleuze ne nous offre pas une nouvelle philosophie qui s'inscrirait parmi les autres ou après les autres, mais une nouvelle façon d'aborder et de poursuivre la philosophie et le philosophe. Dans cette perspective, en finir avec l'idée de philosophie première c'est d'abord en finir avec les idées de dépassement et d'origine : une philosophie n'en dépasse jamais une autre, pas plus qu'elle ne s'origine dans une troisième.

Un nouveau partage du savoir et de la pensée

« Il n'y a pas de philosophie première » veut donc d'abord dire ceci : la philosophie n'est là ni pour légitimer le savoir ni pour s'ériger en modèle de la pensée. Deleuze n'emploie jamais lui-même l'expression de « philosophie première ». Mais l'idée court tous ses livres, et en particulier *Différence et répétition*. Toute la question de cette œuvre maîtresse, en effet, est celle d'un renversement possible de l'image de la pensée asservie au modèle de la reconnaissance. Peu importe que celle-ci soit donnée à travers un modèle déductif ou inductif, sous l'aspect de ses conditions (transcendentalisme) ou de ses effets (empirisme « ordinaire ») : que l'on remonte ou que l'on redescende, que l'on soutienne ou que l'on applique, on demeure toujours sous l'ordre de la reconnaissance, c'est-à-dire sous l'ordre d'une « prédonation » transcendante du savoir que la pensée n'aurait qu'à saisir⁸ ; la pensée trouverait sa règle, son aboutissement et son résumé dans le *résultat* du savoir, savoir étant compris ici comme récapitulation de tous les autres

7 C'est ce que Deleuze résume clairement dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, quand il soutient à la fois que la philosophie n'est pas réflexion (p. 11) et qu'un concept n'est pas discursif (p. 27).

8 Certes le « meilleur » empirisme, que Deleuze repère notamment dans la philosophie humienne, semble être la philosophie la plus réticente à admettre un tel modèle cartésien de la reconnaissance, la philosophie la plus lente à se soumettre à ce modèle d'un savoir que la pensée n'aurait qu'à découvrir. Mais là encore, elle finit par « rentrer dans le rang », si l'on peut dire, dans la mesure où la genèse de la croyance, chez Hume, ne fait que produire ce qui est donné chez Descartes et surtout chez Kant : la suprématie d'un sens commun conférant à l'idée de savoir une fausse naturalité. En ce sens, on ne sait pas trop si Husserl a raison à propos de Hume, à savoir si on trouve déjà chez le philosophe anglais une pensée transcendante de l'a priori, mais le résultat est le même : la pensée est soumise au modèle d'un savoir prédonné – sens commun, reconnaissance, ressemblance. C'est pour cela que Deleuze appelle de tous ses vœux à la constitution d'un « empirisme supérieur ».

postulats constitutifs de «l'image dogmatique de la pensée»: principe, sens commun, récoognition, représentation, négatif, proposition, solution, savoir⁹. Le postulat du savoir résume à lui seul toutes les dimensions de cette image dogmatique, parce qu'il écrase toutes les dynamiques de la pensée, finalisant toute recherche sous la modalité de l'avoir. Le savoir, dans son image dogmatique, se possède ou ne se possède pas et la pensée y est seulement vue comme mouvement vers le gain, mouvement qui ne tire son élan que de l'immobilité présumée de la science vraie. Ce qui ne veut pas dire qu'il faudrait donc libérer la pensée de tout savoir, mais seulement de l'image dogmatique du savoir, pour lui opposer une «nouvelle image», plus imprévue, plus inventive et brouillant toute distinction entre savoir et pensée.

Tant que l'on sépare, en effet, de façon kantienne, le savoir de la pensée, on est sûr non seulement de renvoyer la pensée des Idées du côté de la religion mais aussi de tuer la vie même du savoir, sa puissance de création. On fixe le résultat mais on manque le processus. On cerne les conditions de *possibilité* du savoir et de la pensée, mais on manque à la fois les conditions *réelles* d'élaboration du savoir et les puissances *réelles* de détermination de la pensée. C'est cela faire du savoir une image dogmatique de la pensée: retourner le savoir contre sa propre vie créatrice, c'est-à-dire contre la pensée qui produit sans cesse en lui de nouvelles recherches, de nouvelles bifurcations, de nouvelles postulations, bref tout un éclatement incoordonné des formes de savoir. Deleuze n'est sans doute pas loin ici de l'épistémologie anarchiste d'un Feyerabend, mais leur but est bien différent. Pour tous les deux, il s'agit de mettre à bas les préjugés du rationalisme classique (l'unité de la méthode, l'homogénéité des résultats, etc.); mais pour le second il s'agit simplement de souligner la façon dont le savoir est traversé par toutes les formes de pensée (religieuses, politiques, etc.), alors que pour le premier il s'agit d'élever la pensée créatrice à une dignité qui ne pourrait plus la faire confondre avec toutes les formes de culture (et en particulier avec ses pensées les plus basses, les plus stupides, les plus réactives). Autrement dit, les deux philosophes tentent de briser l'image dogmatique de la pensée, sa subordination au savoir méthodique, mais l'un semble encore le faire au profit du savoir et l'autre déjà au profit de la pensée. Feyerabend est encore trop épistémologue, trop intellectuel, trop rationaliste – il s'agit davantage chez lui de *réformer* l'image du savoir que

9 Deleuze, *Différence et répétition*: «Et nous devons considérer, comme un huitième postulat dans l'image dogmatique, le postulat du savoir qui ne fait que *récapituler*, *recueillir* tous les autres en un résultat supposé simple.»

de la renverser radicalement, à l'opposé, par exemple, de l'admiration de Deleuze pour la «mauvaise volonté» de Chestov: « $2 + 2 = 5$ », c'est-à-dire nier jusqu'aux «préjugés objectifs» du savoir conçu encore sous le double aspect du sens commun et du bon sens – sur le mode du «tout le monde sait bien», «personne ne peut nier»¹⁰.

Est-ce alors dire que la pensée philosophique peut s'affranchir impunément de toutes les règles et de tous les principes logiques, dès qu'elle est capable d'une «mauvaise volonté» suffisamment affirmative? On pressent bien, pourtant, que ce n'est pas vraiment la question, même si la philosophie se confronte ici au risque de sombrer dans une poésie ou un scepticisme faciles. C'est là tout le risque que relevait déjà Nietzsche dans le beau paragraphe 386 du *Gai savoir* – risque de perdre l'admirable *probité* (*Reidlichkeit*) des «bossus» de la philosophie. Aussi Deleuze ne dit sûrement pas que Chestov «a raison» dans sa mauvaise volonté affichée; il remarque seulement que ce modèle de l'erreur et de l'évidence est un modèle puéril et désastreux pour établir le départage entre pensée et savoir. Il est puéril parce qu'il n'apprend rien sur les processus réels d'investigation et de découverte de la pensée – il n'est pas sûr que l'on ait avancé d'un pas dans la saisie des forces réelles en présence dans la science et dans le savoir en général tant qu'on en reste à ces «propositions singulières et canoniques», suivant la logique russeliennne, détachées de leur procès de production effectif, vivant. C'est pourquoi ce modèle est aussi désastreux; il rabat le processus vivant et inventif de la pensée sous la modalité figée de la recognition et «sépare ainsi la force de ce qu'elle peut», pour reprendre la belle expression de *Nietzsche et la philosophie*: le savant et le philosophe à sa suite n'ont plus qu'à répéter à l'identique ce que finalement on a toujours su ou toujours pu savoir. Alors le mouvement vers le vrai n'apparaît plus comme une explosion des forces vives de la pensée mais comme son image dogmatique, figée, et le savoir, par le rabattement de l'institué sur l'instituant, ne devient plus qu'une rengaine.

Contre cela, Deleuze tente d'opposer la «puissance du faux», puissance plastique et toujours renouvelée, à l'artifice figé des évidences scolaires du vrai. Car la question n'est pas de défendre le faux contre le vrai, la beauté de l'illusion contre la bassesse de la vérité, ni de défendre les droits de la pensée contre ceux de la science, de la technique ou encore de l'histoire,

10 Voir, par exemple, FEYERABEND, Paul, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1988, p. 332 sq., CHESTOV, Léon, *Les commencements et les fins*, Lausanne, L'âge d'homme, 1987, p. 17, et *Différence et répétition*, p. 171-202.

mais tout au contraire de rejeter la séparation stérilisante du savoir et de la pensée que produit la soumission de celle-ci à celui-là ; il s'agit de cesser de faire de la vérité un modèle, un idéal, une finalité exclusive au profit d'un devenir-vrai qui n'a plus rien de pieux. C'est donc au cœur même des processus d'institution du savoir qu'il faut porter la puissance du faux ; c'est au sein même du savoir que le vrai et le faux doivent parvenir à des formes plastiques et contingentes de départage. Autrement dit, le vrai n'a pas de puissance propre et ne saurait être posé d'emblée en dehors de la question du faux et de ses puissances sombres : par quelles faussetés répétées, par quels moyens inavouables, par quels sourds entêtements dans l'erreur, la science elle-même parvient-elle à s'ériger ?

C'est en un sens tout le modèle didactique du rationalisme classique qui se trouve ici renversé : relever le sens, l'apprentissage, le problématique, la bêtise au rang de problèmes transcendants, contre le modèle du vrai, de la connaissance, de l'évidence, de l'erreur. Autrement dit, aborder ces nouvelles catégories transcendantales à partir d'une approche considérée jusque-là comme empirique, soumettre le champ transcendantal aux conditions réelles de l'empirie effective de la pensée. En des lignes lumineuses, Deleuze peut écrire ainsi :

Chaque fois qu'une proposition est replacée dans le contexte de la pensée vivante, il apparaît qu'elle a exactement la vérité qu'elle mérite d'après son sens, la fausseté qui lui revient d'après les non-sens qu'elle implique. Du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons. Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n'est que le résultat empirique du sens.¹¹

Autrement dit, la vérité, du point de vue de sa constitution, ne peut pas plus être ramenée au simple fait empirique qu'offrent les données des sens qu'à un procès spéculatif détaché de toute détermination empirique : la vérité est produite par le mouvement empirique du sens qui n'est réductible ni à une logique de la dénotation, ni à une analytique du sujet transcendantal ; ce que marque la position deleuzienne de l'impersonnalité dans le nom propre (le penseur singulier), et non dans l'ego cartésien (le penseur en général).

Il ne s'agit donc pas, pour Deleuze, de dissoudre le transcendantal et l'*a priori* de la pensée philosophique ou scientifique, mais de retourner

11 Deleuze, *Différence et répétition*, p. 200.

son ordre, d'une part en élevant la pensée, en tant que production du vrai *et* du faux, à travers la production du sens *et* du non-sens¹², au rang de problème transcendantal, et d'autre part en faisant retomber au contraire les soi-disant structures transcendantales dans l'ordre de l'empirique, de l'expérience particulière. Autrement dit, le départage du vrai et du faux, du savoir et de la pensée n'est pas abandonné, simplement il ne repose plus dans les solutions mais dans le problème lui-même. La question n'est plus «Est-ce la bonne réponse ?», mais «Est-ce un vrai problème ?» Dès lors, on ne saurait plus produire une quelconque image dogmatique de la pensée, car dans son élément problématique un vrai problème ne saurait être rabaissé au rang de dogme – on ne sait jamais d'avance si l'on a affaire à un vrai ou à un faux problème, c'est toujours en le confrontant à la puissance du faux que l'on y parvient. La puissance du faux ne peut donc pas être définie comme la vertu existentielle de l'illusion – elle est plutôt ce qui disjoint la pensée et l'élément prédonné du vrai pour faire remonter ce dernier d'une solution dogmatique au devenir-vrai plastique du problème: la puissance du faux affirme le primat de la vérité du problème sur la vérité de la solution. En ce sens, elle demeure bien puissance *du faux*: c'est toujours bien loin de la croyance en une vérité immuable dans les expériences souvent les plus irrationnelles, les plus insensées, les plus dérégées, que s'engendrent les vrais problèmes de la rationalité, du sens, de la règle.

Le «vrai» problème porte donc sur la question de cet étrange empirisme qu'invente Deleuze. Il est étrange parce qu'il s'écarte foncièrement de l'empirisme, au sens classique, au moins sur deux points décisifs: d'abord il ne se présente pas d'emblée, à la différence de celui de Locke ou de Hume, comme une théorie de la genèse de la connaissance mais comme une théorie de la genèse de la pensée au sein d'une connaissance en procès et sans origine; et ensuite parce qu'il entretient un paradoxal rapport avec la question de l'*a priori* transcendantal qu'il s'agit de renverser non au sens d'une abolition mais d'un retournement. Le premier point implique une nouvelle conception du «commencer» philosophique, lavé des idées de fondement et d'origine, le second point requiert une nouvelle

12 Cette idée que la pensée non seulement produit du sens avant de s'orienter vers le vrai mais aussi ne le produit qu'en produisant en même temps un non-sens qui l'accompagnerait à la manière d'un incorporel est le thème même de *Logique du sens*. Essentiellement, cette pensée implique ceci: ce ne sont pas les critères de vérité et de fausseté mais la puissance créatrice d'une pensée qui en détermine la valeur.

conception du transcendantal conçu non plus comme «conditions de possibilité de la connaissance *a priori*», mais comme conditions réelles et singulières de la pensée *a priori*. Dans les deux cas, il ne s'agit donc pas de constituer un nouveau «doublet empirico-transcendantal», comme dirait Foucault, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de relativiser simplement les structures transcendantales *a priori* en fonction de leurs conditions historiques de production. C'est un partage plus étrange qui s'effectue ici entre transcendantal et empirique, comme entre savoir et pensée: le transcendantal surgit au cœur de la singularité du fait empirique et c'est la pensée qui en vient à orienter le savoir, non l'inverse. Si l'on veut comprendre comment un tel empirisme parvient à se réaliser dans ce qu'on pourrait appeler un «transcendantalisme du concret singulier», il nous faut essayer de préciser tour à tour ces deux points.

L'«effondement» du monde

Il y a du savoir, des champs ou des «blocs» de savoir, et c'est en leur sein que naît la pensée. Avant toute vérité et toute solution, on trouve cette position d'un «il y a» tout empirique, donc très loin du *Es gibt* heideggerien. La question philosophique, pour Deleuze, n'est donc pas celle de la légitimation de ces savoirs par une fondation *a priori* ou par une ressaisie de l'origine constituante; c'est celle de l'effectuation concrète d'une pensée au sein de ces savoirs toujours posés comme prédonnés. Faire surgir une pensée nouvelle au milieu des strates constituées du savoir, c'est-à-dire au milieu de la pure positivité actuelle des systèmes qui enclosent la pensée: voilà la tâche non seulement de la philosophie, mais de toute science vivante et de tout art vivant. Ce qui distingue alors plus spécifiquement la philosophie, ce n'est pas son activité de pensée elle-même – elle n'en a aucun monopole –, mais un certain *usage* qu'elle en fait, celui de créer des concepts qui constitueraient moins un savoir qu'une coïncidence du savoir et de la pensée, situant ainsi la pensée comme problème nodal de la philosophie. Deleuze ne cesse de revenir, en ce sens, de *Différence et répétition* à son *Foucault*, à la célèbre formule de Heidegger: «ce qui nous donne aujourd'hui le plus à penser c'est que nous ne pensons pas encore», y voyant la désignation de l'un des problèmes les plus essentiels de la pensée: non pas s'attacher à ce qui pense mais à ce qui «donne penser», à ce qui force à penser, dévoilant par là d'une part l'impouvoir et l'impensé mêmes qui gisent au cœur de la pensée et d'autre part le fait que c'est souvent de cet impouvoir et de cet impensé, de cette impossibilité

même de penser, que naît la force de penser à nouveau¹³. Cependant, Deleuze s'écarte vite de Heidegger sur un point essentiel : il ne s'agit plus de remonter avant l'oubli de l'être à l'origine du penser, ni de chercher à séjourner dans le retrait même de l'être que produisent les substructions de la (non)-pensée positive, mais au contraire de s'enfoncer dans ces dites substructions pour y effectuer les forces actives, vivantes, qui donnent encore à penser. Contre les concepts initialement husserliens de *donation* et de *prédonation* subordonnés au primat du «Même», il s'agit d'opposer un concept de «force intensive» qui ne présuppose plus ni fécondité du fondement, ni ouverture de l'origine, c'est-à-dire qui s'écarte de tout questionnement ontologique. Les forces qui nous forcent à penser n'ont ni fondement originaire ni finalité dernière et il n'y a rien derrière le «fonds» technique de l'étant : ni question, ni différence ontologique. La question de la pensée et de l'incapacité ne se pose donc pas grâce à un retrait de la technique mais, à l'opposé, en s'engouffrant dans un technicisme généralisé (ou plutôt un machinisme, la technique étant encore un concept trop abstrait).

Plus qu'opposition, cette «indifférence» à la différence ontologique entre l'être et l'étant où se dévoilerait l'être comme différence permet ainsi à Deleuze de construire un plan de constitution du devenir de la pensée qui ne procède plus par ressaisissement, par retour, par retrait ou «retrait du retrait», mais bien par glissement de la différence sur une surface de l'être sans profondeur et sans arrière-fond : l'être n'est plus que surface, c'est-à-dire que les différences de nature entre intensités tracent un plan au lieu d'une profondeur voilée toujours grosse d'une nouvelle distinction entre «monde des essences» et «monde des apparences». La différence ici n'est plus ontologique, elle est machinique, c'est-à-dire toujours définie en fonction de ses composantes matérielles – vaste bricolage sans inquiétude et sans angoisse. «Avant l'être, il y a la politique», suivant la formule humoristique de *Mille Plateaux*. C'est ce que Deleuze appelle «l'effondement universel», c'est-à-dire l'absence radicale de tout dégagement d'un double-plan pour la pensée comme pour l'action¹⁴. Il n'y a qu'un plan, qu'une pure surface, où coïncident à la fois l'être et le non-être, le sens et le non-sens, le fond et le sans fond, les formes stratifiées et l'inorganique qui y circule. La philosophie doit se faire cet art des surfaces, au-delà de toute

13 Voir HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, PUF, 1959, notamment p. 21 sq.

14 Voir *Différence et répétition*, p. 92.

question de légitimation ou de fondation. Il n'y a rien en deçà ni au-delà du pur mouvement du sens. Et c'est là une «bonne nouvelle», comme il est dit dans *Logique du sens*, car le fondement et toutes les métaphores de la profondeur ne sont pas ce qui permet à la pensée de se réassurer, mais bien ce qui l'arrête, la bloque, la fait se répéter dans l'identité d'un même questionnement. En ce sens, on comprend que ce soit la pensée nietzschéenne de l'éternel retour qui caractérise le plus spécifiquement cet «effondrement», car cette pensée impose bien un mode de répétition de l'acte de penser dégagé de toutes les figures du même et de l'identique posés comme origine, au profit d'une sélection et d'une transmutation des forces les plus affirmatives. L'éternel retour brise toute fondation et toute légitimation originaire, parce que des fondements et des origines il y en a toujours trop et que seul ce qui peut revenir éternellement ne saurait jamais revenir sous forme de fondement: derrière la répétition de l'affirmation, il y a encore une autre répétition, toujours productrice de nouvelles différences, à l'infini.

Aussi, on ne peut pas dire que Deleuze dissout entièrement la question philosophique du commencement, puisqu'il s'agit bien à chaque fois de répéter différentiellement l'acte de penser, et donc de recommencer. Simplement, cette répétition ne reproduit pas une même démarche d'approfondissement, de «retour sur» – tout au contraire, elle décale à chaque fois le problème sur une autre partie du plan, toujours différente et jamais tenue pour fondatrice¹⁵. Le philosophe répète le problème mais ne se

15 On peut voir comme exemple de cette conception «différentielle» de la répétition le parcourt même, tout à fait empirique, que suit la philosophie deleuzienne: Hume, Proust, le capitalisme, la psychanalyse, le cinéma, etc. À chaque fois le problème du commencement philosophique se repose de façon différente bien que sur un même plan d'immanence: ce sont de nouveaux concepts qui viennent s'enchaîner aux anciens sans que ces derniers leur servent d'origine ou de fondement. Dès lors, on comprend que Deleuze, pour son propre compte, ne reviennent quasiment jamais sur ses textes antérieurs et ne se cite non plus jamais. Dans cette idée qu'il n'y a rien à fonder et rien à systématiser, on trouve ainsi une grande délicatesse. Certains concepts, le long de la route, seront alors abandonnés (le simulacre, les machines désirantes, etc.) tandis que d'autres se trouveront réeffectués en un sens quelque peu décalé du précédent, comme le concept de multiplicité qui, entre *Différence et répétition* (voir p. 236 sq) et *Mille Plateaux* (voir p. 14 sq.), semble passer de l'ordre de la pensée comme catégorie des Idées à l'ordre du monde comme catégorie du réel. Mais cela n'enlève rien à la cohérence du deleuzianisme: c'est là une cohérence dynamique, en procès, non une exigence de cohérence systématique. Ainsi, l'objectivité même du parcours de Deleuze témoigne de ce refus d'un retour autoréflexif de la pensée sur elle-même qui est toujours une forme de repersonnalisation.

répète pas : à chaque fois le problème n'est plus tout à fait le même, il a changé de nature sans jamais changer de plan. D'où le nouveau partage entre l'empirique et le transcendantal qu'implique une telle démarche. S'il n'y a plus rien à fonder, le transcendantal n'est plus là non plus pour fonder l'empirique en droit. Mais il ne disparaît pas davantage dans la pure singularité de toute heccéité empirique¹⁶. C'est là tout le problème : plutôt que de s'effacer devant un événement ou une multiplicité singulière, le transcendantal semble revêtir une nouvelle fonction, celle de la constitution du plan de pensée sur lequel cet événement ou cette multiplicité peuvent advenir : un plan empirique des essences. Mais ce plan, il « faut le faire », comme dit Deleuze, il n'est jamais donné d'avance, et pour chaque cas empirique il s'agit de retracer les conditions *a priori* à partir desquels l'événement est non seulement pensable, mais prolongeable dans la pensée et par la pensée. On a donc bien affaire à du transcendantal en tant que conditions *a priori*, mais ce transcendantal ne vaut pas pour autant comme structure ou comme forme ; c'est plutôt une poursuite, dans un autre ordre, de l'heccéité, de l'événement empirique et pourtant essentiel (au sens propre). On se retrouve ainsi en dehors de toutes les catégories de la représentation et du jugement : la pensée transcendantale n'a pas à prédonner la forme d'une adéquation à venir avec le réel, mais à poursuivre le mouvement de production du réel qu'effectuaient déjà, à leur manière, la science, l'art, la littérature, la politique, etc. La pensée philosophique ne réfléchit pas le réel, pas plus qu'elle ne le produit *intégralement* : elle le prolonge en produisant le plan à partir duquel l'événement réel peut *communiquer* avec un autre, c'est-à-dire peut former un « système d'échos, de reprises et de résonances » entre différents événements d'ordre et de nature différentes. Par le plan transcendantal, l'empirique communique avec l'empirique : il n'y a plus qu'un seul plan du réel.

Il faut ici aller lentement tant cette idée d'un « empirisme des essences » prend à contre-pied toute la tradition philosophique. Soit, par exemple, l'alcoolisme, tel qu'il est analysé dans la vingt-deuxième série et dans l'appendice sur Zola de *Logique du sens*. On a là affaire, en apparence, à un fait parfaitement empirique : on ne sait jamais par quelle fêlure tout à fait contingente on commence à boire. Mais tout le travail de Deleuze consiste alors à élever cette contingence indéterminable causalement sur

16 Deleuze reprend à Duns Scott ce concept d'heccéité, conçu comme *quantité intensive*, pour marquer la possibilité d'un empirisme des essences. Voir, DUNS SCOTT, Jean, *Opus Exoniense*, I, D3, q.1 et 2, et, pour son usage deleuzien, *Mille Plateaux*, p. 318.

le plan du transcendantal. Il n'y a jamais de raison suffisante pour commencer à boire et rien ne sert de remonter à on ne sait quelle causalité empirique, au sens ordinaire, causalité toujours abstraite en fait: «la» guerre, «la» névrose, «la» fuite du talent, etc. Il n'y a pas non plus là une indicible expérience empirique que le philosophe ne peut retrouver qu'en effectuant pour son compte l'expérience originaire de l'alcoolique – il n'est pas besoin d'être alcoolique dans son corps pour comprendre certaines choses à l'alcool. La question est ailleurs: que peut dire le penseur face à la réalité de l'alcoolisme? D'abord rien, tant il paraît «coincé» entre deux impasses: d'un côté, l'alcoolisme est une expérience définitive et toujours singulièrement inscrite dans un corps, elle ne saurait donc être élevée au rang d'expérience phénoménologique ou ne serait-ce qu'empirique; de l'autre, tous les discours paraissent abstraits et faux en comparaison des litres et des litres d'alcool qu'ont pu boire un Fitzgerald ou un Lowry pour écrire ce qu'ils ont écrit. Mais c'est bien alors entre ces deux écueils que se glisse l'analyse deleuzienne: élever, à partir de l'expérience de l'alcoolisme, l'idée fitzgeraldienne de fêlure au rang d'idée transcendantale permettant ainsi de désigner non une structure mais un élément ou plutôt une ligne transcendantale qui traverse la singularité empirique de l'alcoolisme de Fitzgerald pour rejoindre celui de Lowry, ou celui de Lantier dans *La bête humaine* de Zola. Le transcendantal, ici, est expérience de pensée, ou plus encore *expérimentation* de la pensée: au sens où l'expérimentation est davantage investigatrice et différentielle (elle invente), et l'expérience davantage reproductrice et identitaire (elle assoit). Il n'y aurait aucun sens à dire que la fêlure est une *structure* transcendantale de l'alcoolisme, justement parce que la fêlure ne structure rien et n'est pas plus objectivable *a posteriori* qu'*a priori*. Mais, elle n'est pas non plus purement empirique, corporelle, vécue. Elle est «à la frontière, insensible, incorporelle, idéelle»; elle n'est pas de l'ordre de l'empirique, mais encore moins de l'ordre d'une structure de la subjectivité: l'homme «en général» ne contient pas un alcoolique en puissance! C'est pourquoi nous parlons, faute de mieux, de «ligne» transcendantale plutôt que de forme ou de catégorie: la fêlure préexiste à l'expérience de l'alcoolisme qui l'effectue sans pour autant en déterminer ni la forme ni le contenu. Elle est l'impersonnel, ce qui plane au-dessus de l'événement, et que le philosophe peut conceptualiser à partir du moment où il parvient à la fois à ne pas sombrer dans cette faille, et à ne pas chercher moralement à s'en prémunir et à en prémunir les autres, mais plutôt à «doubler l'effectuation d'une contre-effectuation», c'est-à-dire à élever la singularité de l'expérience alcoolique au rang d'un

transcendantal qui ne soit pas pour autant structure formelle, qui ne perde pas pour autant la chair même de l'expérience singulière:

La contre-effectuation n'est rien, c'est celle du bouffon quand elle opère seule et prétend valoir pour ce qui aurait pu arriver. Mais être le mime de ce qui arrive effectivement, doubler l'effectuation d'une contre-effectuation, l'identification d'une distance, tel l'acteur véritable ou le danseur, c'est donner à la vérité de l'événement la chance unique de ne pas se confondre avec son inévitable effectuation, à la fêlure la chance de survoler son champ de surface incorporel sans s'arrêter au craquement dans chaque corps, et à nous d'aller plus loin que nous n'aurions pu croire.¹⁷

La philosophie transcendantale devient ainsi art des surfaces, qui répète différentiellement pour son compte les expériences des grands vivants, c'est-à-dire qui en inventent d'autres, propres à la pensée philosophique, mais qui communiquent avec les précédentes et leur offrent peut-être la possibilité de se sauver avant ou par-delà tous les tournants funestes. Par-delà l'alcool, la philosophie peut parfois offrir, pour reprendre ironiquement la formule de Hegel, le «délire bachique du vrai». En ce sens, l'art du transcendantal se fait médecine.

On ne peut donc pas voir dans ces lignes une simple variation littéraire autour de l'alcoolisme; c'est déjà un programme proprement philosophique: construire une surface transcendantale qui ne fonde pas la vérité de l'alcoolique ni ne la représente mais permette d'expérimenter cette vérité en dehors du champ strictement empirique, comme dans une sorte d'ivresse à l'eau claire, suivant l'expérience de Henry Miller. Alors ce «mime» dont parle Deleuze n'a pas plus à voir avec la *mimesis* que l'«acteur véritable» avec un théâtre de la représentation. Nous disions plus haut que le concept transcendantal chez Deleuze prolonge ou accompagne l'expérience empirique plutôt qu'il ne la fonde ou ne cherche à lui être adéquate. C'est bien de cela qu'il s'agit ici: le transcendantal n'encadre plus originairement l'empirique mais le redouble faisant ainsi de la pensée non un reflet ou une interprétation, mais une expérience authentique. L'«effondement universel» ne conduit donc ni à faire de la philosophie une réflexion transcendantale sur les conditions de possibilité de l'expérience mondaine comme chez Kant, ni à la réduire à une réflexion empirique sur les conditions réelles de l'expérience comme chez Hume,

17 Voir *Logique du sens*, p. 188.

mais à l'élever à une véritable expérimentation de ces mêmes conditions réelles de l'expérience. La pensée transcendantale «récupère» ainsi les effets que découvre l'alcoolique, mais au profit de la surface *a priori* du monde et pour les élever à une plus haute puissance encore; elle vient donc bien après l'expérience empirique mais ne se comprend pourtant que comme sa condition *a priori* qui, tout aussi réelle, ouvre à une nouvelle espèce d'expérience.

Certes, on se retrouve ainsi à la fois très loin et très proche des philosophies authentiquement transcendantales, de Kant et de la phénoménologie. Kant soudait déjà sa conception du transcendantal aux données de la sensibilité empirique à partir de l'idée d'une immanence des concepts de l'entendement, tandis que la phénoménologie pouvait déjà concevoir la possibilité d'expériences eidétiques singulières à travers l'idée d'une structure noématique non-empirique du sensible. Ces deux dimensions se retrouvent bien, en un certain sens, chez Deleuze. Mais sa conception de l'événement transcendantal s'en écarte en fait sur deux points essentiels: d'une part l'immanence du concept à l'objet sensible ne saurait être posée en général; d'autre part l'expérience des variations noématiques ne saurait être comprise comme saisie originaire de la vérité de l'expérience sensible. Pour reprendre l'exemple de l'alcoolisme, il ne s'agit ni de mettre la «fêlure» à la place de la subjectivité «en général» de Kant, ni de l'assimiler à une vérité structurante du réel en raison de son sens commun originaire, comme c'est encore le cas chez Husserl¹⁸. Tout le problème est d'abandonner cette prétention du transcendantal à l'originalité, puisqu'à chaque fois, «sans le dire», il se trouve en fait «décalqué sur les caractères

18 Il n'est pas sûr que la philosophie husserlienne parvienne de fait à réaliser ses prétentions à déterminer le sens de l'événement en dehors des cadres empiriques du sens commun. C'est au moins là ce que rappelle Deleuze dans *Logique du sens*, p. 119: «Qu'en est-il alors d'une philosophie qui sent bien qu'elle ne serait pas philosophie si elle ne rompait au moins provisoirement avec les contenus particuliers et les modalités de la *doxa*, mais qui en conserve l'essentiel, c'est-à-dire la forme, et qui se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée comme "originaire" ?» Le problème est en revanche un peu plus compliqué avec Kant dans la mesure où, à partir de la troisième synthèse du temps, le Je kantien apparaît lui-même comme un Je fêlé par la forme vide et pure du temps qui le corréle à un moi radicalement passif («réceptivité d'intuition»). Voir aussi *Différence et répétition*, p. 116 sq. Toutefois le problème de Kant semble être de revenir autant qu'il est possible sur cette fêlure pour retrouver la généralité d'une structure subjective a-temporelle, alors que Deleuze procède exactement de façon inverse: exhiber la fêlure transcendantale du sujet à partir d'une expérience parfaitement empirique et «antigénérale»: l'alcool.

de l'empirique». Il s'agit donc le rendre explicitement coprésent à l'empirique en tant que sens incorporel, en tant que quasi-cause au sens stoïcien, c'est-à-dire comme sa cause fictive mais nullement irréal¹⁹.

En suivant ce principe, on dira donc que le transcendantal chez Deleuze n'a effectivement aucune priorité mais n'en est pas moins à la fois fictif et éminemment réel: il ne vient pas plus avant l'empirique qu'il n'en dérive – il l'accompagne comme un incorporel. Aussi il faut bien saisir comment Deleuze peut en venir à la fois à récuser tout fondement et à sauver le transcendantal. Le transcendantal se conserve comme incondionné, mais il ne fonde rien et ne conditionne rien pour autant au sein de l'empirique: le transcendantal, l'Idée ou le concept, ne conditionne rien, ne détermine rien, mais offre simplement une issue, un développement de l'expérience en dehors des impasses et des catastrophes de l'empirique.

C'est alors en ce sens qu'on doit reconnaître combien Deleuze entretient un rapport profondément ambigu avec la métaphysique. En tant que ce «nouveau» transcendantalisme s'appuie sur la théorie stoïcienne des incorporels, il participe explicitement de la métaphysique: la «logique du sens» est une métaphysique de l'événement. Mais en tant qu'il récuse tout fondement originaire, en tant qu'il fait appel à un incondionné qui est lui-même expérience, qui ne vaut que par sa vitesse et la variation d'intensité de ses effets, il s'en éloigne infiniment, si l'on donne à métaphysique son sens rigoureux de «science des principes premiers» ou, comme dit Heidegger, «science du fondement». C'est sans doute pourquoi Deleuze parle tantôt de constitution d'un «champ transcendantal impersonnel», tantôt d'«empirisme supérieur» pour désigner, semble-t-il, la même philosophie de l'effondement du monde. C'est peut-être seulement à partir de *L'Anti-Œdipe* que les choses s'éclaircissent pour de bon: comme la mort de Dieu chez Nietzsche, l'effondement universel semble y être devenu lui-même une vieille histoire sans importance, et du fondement, il n'en est plus question – il n'y a plus qu'à traquer les multiplicités concrètes de surface, en philosophie, en art, en politique, en science, etc.

Philosopher au milieu

Il n'y a plus de fondement, il n'y a plus d'origine et la philosophie n'a plus qu'à produire du sens au lieu de légitimer, d'approfondir, de juger, d'interpréter:

19 Voir *Logique du sens*, p. 115 sq.

Il est donc agréable que résonne aujourd'hui la bonne nouvelle : le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit. Il n'est pas à découvrir, à restaurer ni à réemployer, il est à produire par de nouvelles machineries. Il n'appartient à aucune hauteur, il n'est dans aucune profondeur, mais effet de surface, inséparable de la surface comme de sa dimension propre.²⁰

Derrière cette « bonne nouvelle », c'est-à-dire littéralement derrière ce nouvel évangile, on voit bien quel est le véritable ennemi : ce n'est ni Kant, ni Husserl, ni Heidegger, c'est le décalque continu de la pensée philosophique sur la forme et le conformisme du sens commun et du bon sens. À chaque fois qu'on recherche un fondement, celui-ci est non seulement toujours relatif à ce qu'il fonde²¹ mais surtout constitue toujours un appauvrissement continu de la singularité, des effets de surface, jusqu'à ce que celle-ci puisse enfin devenir conforme aux cadres grossiers du sens commun : l'objet en général et la personne en général. Car, à force de vouloir fonder, à force d'approfondir, de creuser, de remonter à l'origine, on ne finit plus que par constituer les concepts les plus grossiers et les moins aptes à saisir la finesse des singularités réelles.

Ce fut sans doute, pour Deleuze, le grand génie de Spinoza et de Nietzsche d'avoir découvert premièrement que le réel profond était toujours donné immédiatement à la surface immanente du monde, qu'on appelle celle-ci « substance infinie » ou « chaos » ; et secondement que cette surface du monde n'était, à son niveau le plus rapide, déterminable qu'à travers des « choses singulières ». Ces deux philosophes ont su ainsi rompre radicalement avec les postulats du sens commun et du bon sens. Le sens commun, c'est ce qui raffole des généralités idiotes et des pseudo-fondements ineptes : « un tiens vaut mieux que deux tu l'auras » et « le sexe domine le monde ». C'est ce qui veut du solide et du définitif et qui ne croit que ce qu'il voit. C'est encore ce qui est hanté par le soupçon interprétatif et qui cherche partout des origines cachées : parce qu'il ne supporte pas d'être la dupe de qui que ce soit. C'est encore ce qui juge sans cesse et veut pour cela du vrai séparé du faux, du bien séparé du mal, du savoir séparé de la pensée, bref de grands principes fixés une fois pour toutes et au nom desquels il devient possible de juger : clarté et distinction au service d'une pensée judiciaire et policière. Rien n'a changé de ce point de vue là depuis Platon, le sens commun est

20 *Logique du sens*, p. 89-90.

21 Voir *Différence et répétition*, p. 119 : « C'est l'insuffisance du fondement, d'être toujours relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde, et de se prouver par eux. »

l'ennemi de la philosophie, mais à chaque fois qu'un philosophe veut du fondement, il ne fait qu'obéir en fait aux injonctions de ce qu'il dénonce en droit, et par là se sépare de son propre engagement philosophique. C'est pourquoi l'honnêteté philosophique deleuzienne consiste avant tout en ceci : dénoncer le sens commun et le bon sens propres ou sous-jacents à la philosophie, avant de critiquer la masse ou le vulgaire²².

Ainsi, il faut concevoir la fonction transcendantale de la philosophie non comme une fonction de fondement de l'empirique mais comme une fonction d'accompagnement, de dédoublement, et de prolongement des singularités empiriques. Dans cette perspective, si le transcendantal deleuzien n'est pas un abus de langage, c'est qu'il fonde encore, mais à la manière d'une fondation non d'un fondement, et qu'il doit être encore pensé comme inconditionné, mais comme un inconditionné en fait détaché de ce qu'il conditionne, inconditionné stérile, impuissant à conditionner quoi que ce soit. La fondation, en effet, concerne le sol, mais non au sens classique : elle ne vient pas du ciel et ne s'étend pas plus dans les profondeurs – c'est, au-delà même du sol comme soubassement qui conserve encore l'idée d'un point d'appui primitif, la Terre inconditionnée, mais conçue non sous l'aspect d'une détermination ultime, d'un terme premier ou dernier, mais sous celui justement d'un indéterminable en droit, d'un sans forme qui ne dérive de rien et dont rien ne dérive. « L'unité primitive, sauvage, du désir et de la production, c'est la terre. [...] Le sol peut être l'élément productif et le résultat de l'appropriation, la Terre est la grande stase inengendrée, l'élément supérieur à la production qui conditionne l'appropriation et l'utilisation communes du sol » écrivent Deleuze et Guattari²³. Cela n'aurait donc aucun sens de dire que la Terre ne se meut pas puisque ce serait la situer encore dans un rapport de transcendance avec le mouvement des corps. La Terre deleuzienne n'a rien à voir avec la figure husserlienne de la terre-arché et n'est pas comparable à un fondement ; elle est l'immanence pure inconditionnée, la substance infinie spinoziste ; elle est donc inconditionnée mais n'est jamais distincte en nature des Idées ou des multiplicités qui l'occupent, la plient, la stratifient ou au contraire se distribuent sur elle sans la diviser. On ne peut donc pas dire que les figures transcendantales deleuziennes de la fondation et de

22 Pour une définition du sens commun et du bon sens tels qu'ils apparaissent effectivement dans le discours philosophique comme préjugés à la fois d'une « bonne volonté du penseur » et « d'une nature droite de la pensée », voir, entre autres, *Différence et répétition*, p. 171 sq et p. 275-76.

23 Voir *L'Anti-Œdipe*, p. 164.

l'inconditionné soient en quelque façon comparables au principe traditionnel du fondement originaire. L'Idée inconditionnée et la multiplicité occupent le plan d'immanence comme les modes la substance spinoziste; ils l'expriment en deçà de toute coupure entre l'exprimé et l'expression, suivant «le paradoxe de l'expression» que Deleuze repère déjà chez Spinoza et qui veut que «à la fois, l'«exprimé» n'existe pas hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais est essentiellement rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression même»²⁴. Autrement dit, il n'y a qu'un plan et le transcendantal se trouve dépouillé de toutes ses déterminations originaires: il n'est qu'une des faces du réel empirique, sa face obscure, sa nature d'événement, qui ne fonde pas, n'effectue pas, ne représente pas le plan des corps, pas plus qu'il ne s'y décalque, mais qu'il développe et enveloppe. D'où les multiples formulations de Deleuze, suivant les contextes, pour désigner cette univocité immanente et inconditionnée d'un réel qui ne s'exprime que dans des différences pures: plan d'immanence, plan de consistance, surface du sens-événement, corps sans organes, corps plein, Terre, chaosmos joycien.

On aurait toutefois tort de ne voir là que des images ou des métaphores. Tout au contraire, il s'agit bien souvent de saisir des événements très ordinaires et extrêmement concrets: *l'Idée*, c'est, par exemple, la fêlure chez Fitzgerald, ou la honte chez T. E. Lawrence, ou encore le possible du chevalier de la foi kierkegaardien qui apparaît sous les traits d'un bon bourgeois lisant son journal et s'écriant soudain: «Du possible, sinon j'étouffe». La *multiplicité* c'est la meute de loups ou encore le groupe-sujet révolutionnaire tel qu'il se constitue dans une guérilla. Le *corps sans organe* c'est le plan d'immanence tel qu'il s'exprime dans l'expérience terrible d'Artaud. Le *Corps plein de la Terre*, c'est encore le plan d'immanence, mais tel qu'il est construit cette fois par l'expérience schizophrénique de la balade de Lenz ou par le rapport que les Touaregs entretiennent avec leur territoire; etc. On ne dira donc pas non plus qu'il ne s'agit là que d'expériences marginales et exceptionnelles: quel bourgeois n'a pas connu l'expérience que décrit Kierkegaard? Quel État n'entretient pas des rapports très étroits avec l'Idée inconditionnée, avec *l'Urstaat*, État originaire né d'un coup et en fait toujours déjà là? Quel individu très ordinaire ne sait pas senti un jour traversé de flux schizophréniques tels que les décrits Artaud? Le transcendantal plastique et un peu baroque de Deleuze, loin de fuir dans l'abstraction, s'attache ainsi avant tout à saisir philosophiquement la part

24 Voir Spinoza et le problème de l'expression, p. 310.

d'événement irréductible que contiennent les actes empiriques les plus ordinaires et les moins fracassants. D'où leur reformulation permanente en fonction des expériences envisagées. Ce n'est pas Deleuze qui poétise ou métaphorise, ce sont les philosophes classiques, quand ils sont trop soumis aux impératifs du sens commun, qui ne parviennent pas à comprendre la part incroyable de poésie, de complexité et d'obscurité des formes de vie les plus inférieures, des événements les plus apparemment plats et empiriques: le monde est peuplé de loques beckettiennes et de subalternes à la *Bartleby* – il suffit de regarder dans la rue ou dans les usines. Ce n'est donc pas Deleuze qui s'abandonne au délire littéraire, c'est l'esprit réel des hommes qui «se manifeste ainsi comme un délire», «parce qu'il est d'abord en son fonds une démence»²⁵. Et c'est pourquoi le transcendantal n'a pas à être découvert ni à servir de fondement premier, mais à être toujours *produit* aux entours du réel empirique.

On pourra seulement dire alors que la philosophie deleuzienne s'apparente à une certaine forme étrange de «vampirisme de l'empirique», comparable jusqu'à un certain point à celui de Kafka: sucer le sang vivifiant des écrivains, des artistes, des scientifiques, des politiques, pour l'élever au rang de l'absolu transcendantal propre au concept philosophique²⁶. Et comme Kafka, il semble alors qu'il ne craigne que «deux choses, la croix de la famille et l'ail de la conjugalité», la famille comme genre aristotélien ou comme système transcendantal abstrait *coupé des événements empiriques singuliers*, et la conjugalité comme alliance sombre du transcendantal et de l'empirique *sous l'autorité du transcendantal*. Mais de ce vampirisme il n'y aura que les bonnes âmes pour s'en offusquer: encore une fois on ne sait jamais par quels moyens invouables s'édifie et se développe une pensée vivante, même si ici, à la différence du vrai vampire, à la différence du capitalisme²⁷, il ne s'agit jamais que de saignées pour rire.

Allons même plus loin. Cette figure du vampire oblige à réaffirmer deux dimensions essentielles de la pensée deleuzienne: d'une part on ne saurait jamais penser seul et la philosophie ne saurait accéder aux plus hautes vitesses de la pensée à partir d'une simple expérience subjective et autonome (on ne peut longtemps se vampiriser soi-même); d'autre part et

25 Voir *Empirisme et subjectivité*, p. 86-87.

26 Voir *Kafka. Pour une littérature mineure*, p. 53-54.

27 C'est Marx qui compare justement le seul capitalisme à un véritable vampirisme: «Le capital est du travail mort qui, semblable au vampire, ne s'anime qu'en suçant le travail vivant, et sa vie est d'autant plus allègre qu'il en pompe davantage» (cité dans *L'Anti-Œdipe*, p. 270).

conjointement, cette nécessité oblige à une *confiance* dans le vampirisé qui fait de l'assurance philosophique un problème non plus individuel mais collectif. Pour le premier point, la technique du vampirisme impose en effet de toujours penser «à partir de», en reprenant la flèche lancée par un philosophe précédent pour l'amener un peu plus loin, si l'on reprend la métaphore nietzschéenne, en accompagnant et en redoublant une expérience empirique menée par un autre (alcoolisme, schizophrénie, nomadisme...), en s'associant avec l'ami (Félix Guattari, Claire Parnet), en citant et en répétant la pensée des autres au cœur même de sa propre pensée²⁸. Le philosophe-vampire n'est donc pas «au loin» des expériences qu'il tente de contre-effectuer, il est suspendu au cou de sa victime et n'expérimente pas avec moins d'intensité dans le transcendantal ce que celle-ci expérimente dans l'empirique. Même du strict point de vue de l'expérimentation, il n'y a pas plus de priorité de l'empirique sur le transcendantal que de priorité du transcendantal sur l'empirique. Le vampirisme s'opère sur les vivants comme sur les morts (mais dont le vampirisme revitalise alors paradoxalement la pensée, ou l'œuvre, ou l'expérience) en produisant à son tour, mais sous un autre ordre, une expérience de la pensée qui prolonge celle empirique et qui l'élève même parfois à une puissance supérieure. *La Recherche* proustienne devient encore autre chose quand elle se prolonge dans la perspective deleuzienne d'une constitution sémiotique du monde. Le vampirisme est toujours un pacte sombre où le vampirisé devient autre chose en même temps que le vampire qui en fait pourtant sa proie. Un «pacte sombre» ou un devenir et non une subjectivité fondatrice, et non un ego transcendantal. Tout est question de devenirs innommables.

Le second point est plus délicat: cette confiance postulée en celui qu'on vampirise ne peut qu'apparaître philosophiquement suspecte en première analyse. Elle est pourtant la condition indépassable d'une pensée non-solitaire ou d'une solitude toujours peuplée. Faire confiance, c'est un geste important, cela veut dire prêter à autrui la vérité de son propos et de son expérience plutôt que d'en soupçonner par avance l'erreur ou la fausseté;

28 Il faudrait sans doute faire toute une étude sur la citation chez Deleuze, en particulier sur la façon dont c'est souvent au moment où tout se joue dans son argumentation que les citations se multiplient et que les lignes de savoir se croisent sans qu'il ne soit jamais question pour autant d'arguments d'autorité. Ce n'est pas ici notre propos, mais on peut au moins remarquer ceci: les citations prolifiques de Deleuze viennent sans cesse rouvrir le texte sur un ailleurs, sur un autre champ, comme si elles étaient là toujours pour rappeler le peuplement vital de la solitude du penseur et pour conjurer l'œuvre close, l'œuvre monument, qui est toujours l'indice d'une prétention à fonder soi-même par soi-même (son narcissisme).

c'est plus précisément chercher jusqu'où l'idée d'autrui peut nous mener, nous, plutôt que de chercher interminablement à en justifier la pertinence; ce n'est donc pas croire au sens d'un croyant, c'est croire au sens de Hume, c'est-à-dire dans la stricte mesure où cette pensée d'autrui dépasse nécessairement notre expérience mais nous enrichit, nous donne à penser et à travailler, et surtout nous permet toujours de la prolonger en revenant à une autre expérience immédiate (la sienne propre ou celle d'un tiers qui la confirme *ou* l'infirmes, nous obligeant dans ce cas à chercher ailleurs). Cette confiance-là n'a donc rien à voir avec un sens commun: elle ne repose jamais sur l'aval d'une communauté de sens préétablie, mais implique une pure *fonctionnalité* toujours singulière et monographique: sur tel problème, telle pensée, tel récit, telle expérience permettant d'avancer un peu plus loin. À l'opposé du sens commun, le vampirisme *choisit* donc toujours ses victimes, en raison d'affinités indicibles, c'est-à-dire d'*intuitions*. Il n'y a pas de philosophie sans intuition, mais on se risque toujours dans l'intuition.

Plus concrètement, on comprend un peu mieux comment Deleuze peut sans cesse parler de science «à la limite de son propre savoir», pourquoi il ne cesse aussi d'insister sur la nécessité d'être attentif à ce que disent les peintres et les artistes en général²⁹, et surtout pourquoi la littérature, art roi du dire de l'expérience, tient une place aussi centrale dans son œuvre. Il ne s'agit pas du tout de faire de la philosophie un art aux frontières de la littérature, mais de faire confiance et d'écouter, et de tenir cette confiance et cette écoute tant que celles-ci nous apportent les forces pour continuer de notre côté, avec les armes propres à la philosophie. Encore une fois, la confiance, ici, n'est pas acte de foi: elle ne vaut qu'en tant qu'elle permet de mieux entendre, de mieux voir, de mieux comprendre. Et cela nous change au moins déjà des analyses à la Husserl, parlant sans vergogne, par exemple, à propos de la temporalité musicale, d'*une* mélodie de Beethoven.

Plus précisément, le vampirisme transcendantal signifie d'abord ceci: philosopher au milieu, philosopher «avec», philosopher «entre». C'est le thème central de «Rhizome» servant d'introduction à *Mille Plateaux*: comme l'herbe qui pousse par le milieu, comme le rhizome qui se constitue en s'étendant dans toutes les directions, sans racines et sans ramifications, la philosophie doit être une multiplicité réelle à part entière et penser par le milieu, par l'«entre plusieurs». Il n'y a ni primauté, ni priorité, ni origine en philosophie comme en mythologie ou en généalogie, sinon le

29 Voir, entre autres, Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 65: «On n'écoute pas assez ce que disent les peintres. Ils disent que le peintre est déjà dans la toile...»

disparate et l'hétérogène. La pensée n'a donc qu'une nature: *l'anonymat*. Penser au milieu, c'est penser anonymement, même si la philosophie a ses «personnages conceptuels» (Socrate, Zarathoustra, le séducteur kierkegaardien), même si la science a ses effets faussement personnalisés («effet Kelvin», «effet Seebeck», «effet Zeemann»), même si l'art se démarque parfois si difficilement de sa fonction-auteur. C'est peut-être ici que la philosophie de Deleuze se rapproche le plus de celle de Foucault, dans cette idée de ne justement pas commencer radicalement (à la racine) pour rejouer sans cesse l'acte de ce commencement, mais au contraire de se glisser au milieu d'une parole inactuelle, sans nom et sans origine, qu'il s'agirait simplement de relayer et de prolonger jusqu'à ce qu'un autre anonyme s'en ressaisisse pour la conduire ailleurs.

Philosopher au milieu signifie donc philosopher sans frontières et sans repères, à travers un double procès de subjectivation *et* de désobjectivation, ou au moins de dépersonnalisation: devenir un nom propre dans la singularité d'un problème objectif, en cessant d'être une personne. Le plus subjectif se retrouve ainsi dans le plus objectif, et philosopher au milieu s'oppose alors autant à philosopher par la racine en suivant la voie du transcendantal ordinaire qu'à philosopher au centre en suivant la voie de l'empirisme ordinaire; quand on pense au milieu, il n'y a plus ni racines ni centre – il n'y a plus que des constitutions singulières et partielles, à la marge des pratiques et des discours établis. En ce sens, rien n'est moins contradictoire que de dire qu'il s'agit là à la fois d'attribuer un nom propre à de telles philosophies et de les déclarer parfaitement anonymes; parce qu'il n'y a rien de personnel dans un nom propre, parce qu'un nom propre ne marque pas une pensée personnelle et relative, mais au contraire, une certaine allure impersonnelle d'un problème parfaitement objectif.

Un système ouvert

On dira donc que le deleuzianisme est peut-être d'abord ceci: un système ouvert, c'est-à-dire un système dont la systémativité s'impose moins par ses clôtures et ses redondances stabilisant des significations que par les variations et les lignes de fuite qu'il produit sans cesse au cœur même de ce qu'il répète, et qui tire sa cohérence non de sa structure, de ses limites, de ses principes, mais d'un certain mouvement, d'un certain style qui emporte la pensée toujours dans de nouvelles directions. C'est pourquoi aussi il ne saurait y avoir en droit d'abrégé de la philosophie deleuzienne. Il est certes possible, suivant l'indication de *Mille Plateaux*, de penser par slogans,

formules, figures, mais à condition que chaque slogan en entraîne sans cesse un autre, ne se répète que pour conduire à un nouveau; que chaque formule ne résume rien mais s'explique toujours par une autre, décalée, étrangère, portant apparemment sur autre chose; que chaque figure tende sans cesse à se défigurer suffisamment pour rejoindre une autre figure qui la répète sans la copier (proximité ici de Deleuze avec la peinture de Bacon). Bref, à condition que la pensée ne s'arrête pas mais produise toujours d'autres pensées, à la fois différentes et s'élaborant pourtant sur un même plan.

En ce sens, Deleuze, en reniant tout principe de priorité, apparaît peut-être comme le philosophe contemporain le plus «insaisissable», le plus «atopique» et le plus comparable à une «torpille», fuyant et électrisant, pour reprendre les mots par lesquels Alcibiade nommait Socrate dans le *Banquet*. En ce sens, on devrait dire que l'idée de «philosophie première» est une sorte de *doxa* proprement philosophique, dont la philosophie a perpétuellement la nostalgie et qu'il faut donc sans cesse combattre, sans cesse arracher à sa propre incapacité de penser. Le jeu est risqué, puisqu'il doit se rejouer toujours aux limites de la mauvaise littérature, du délire, de l'hébétude, mais c'est le seul moyen de conserver à la philosophie son enjeu proprement philosophique. Nietzsche le savait mieux que tout autre: les plus grandes inventions, les plus grandes pensées tendent toujours à s'abolir dans des rengaines, des morales, des slogans figés, des jargons. Tous les Zarathoustra ont leur âne qui fait hi-han, et leur singe qui les grime et leur bouffon qui veut les comiquer avant de les comprendre. C'est même sans doute au plus profond de sa propre pensée que le penseur risque de se trouver emporté par un devenir-âne, un devenir-singe, un devenir-bouffon. Mais une philosophie qui ne s'affronterait pas à ce risque ou qui ne parviendrait pas à le surmonter ne serait plus une philosophie du tout, mais son contraire ou, comme dit Nietzsche, son ombre: une prêtrise, une religion. Et certes, si la position d'une priorité quelconque signifie l'effondrement de la philosophie dans son contraire, il faut beaucoup d'humour, de prudence, de différentiel dans la vitesse (immobilité et fulguration), pour parvenir à traverser les questions de l'ontologie, de la morale, du savoir, sans y découvrir de priorité, c'est-à-dire sans y sombrer et sans perdre pour autant le devenir proprement philosophique qui s'y joue alors. Les piliers de la philosophie classique ne sauraient être renversés en un slogan et, d'où qu'on les fuit, ils semblent se reconstruire d'eux-mêmes. C'est sans doute encore pour cela que Deleuze ne peut renverser la figure générale du platonisme qu'en demeurant «au plus proche», dans une proximité conflictuelle qui n'est que le gage de son péril et de sa grandeur.

De l'expressionnisme en philosophie

Gilles Deleuze et la rencontre avec Spinoza

Pierre Macherey

Et même les auteurs sur lesquels tu as écrit, que ce soit Hume, Spinoza, Nietzsche, Proust, ou que ce soit Foucault, tu ne les traitais pas comme des auteurs, c'est-à-dire comme des objets de reconnaissance, tu y trouvais des actes de pensée sans image, aussi bien aveugles qu'aveuglants, ces violences, ces rencontres, ces noces qui en faisaient des créateurs bien avant qu'ils ne soient des auteurs. On peut toujours dire que tu essayais de les tirer à toi. Mais ils ne se laissent guère tirer. Tu ne rencontrais que ceux qui ne t'avaient pas attendu pour faire des rencontres en eux-mêmes, tu prétendais sortir de l'histoire de la philosophie ceux qui ne t'avaient pas attendu pour en sortir, tu n'as trouvé de créateurs qu'en ceux qui ne t'avaient pas attendu pour cesser d'être des auteurs.

Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*

En 1968 ont paru, presque simultanément, *Spinoza et le problème de l'expression* de Gilles Deleuze, et *Dieu*, le premier tome de la somme monumentale que Martial Gueroult se préparait à consacrer à Spinoza et qui est restée inachevée après la publication en 1974 d'un second volume consacré à *L'âme*; l'année suivante, Alexandre Matheron publiait à son tour *Individu et communauté chez Spinoza*. Cette coïncidence, alors que, depuis un certain temps, la philosophie de Spinoza ne faisait plus l'objet que d'une discrète attention académique, témoigne de l'extraordinaire renouveau de l'intérêt porté à celle-ci en France, dans la période marquée par l'entreprise des structuralismes, avec l'antihumanisme théorique

qui la cimentait; et on n'aura garde d'oublier que cette période fut aussi celle où s'amorça l'élan d'une révolte idéologique, partie d'Allemagne et de France, qui fit croire un temps que l'ère de la « société bourgeoise » allait être définitivement révolue. Il y a là sans doute autre chose que le hasard d'une rencontre circonstancielle: la marque d'une nécessité, on dirait presque d'une logique, qui, *sub specie aeternitatis*, a conféré à cette époque son essentielle cohérence, dont la figure continue à s'imposer alors même qu'elle paraît avoir été défaite, au moment où triomphent, au nom d'une tout autre logique, les valeurs réactives, essentiellement juridiques, de l'anti-antihumanisme. Il y aurait là, sans doute, matière à alimenter une réflexion sur le devenir des philosophies, c'est-à-dire sur ce mouvement qui, au-delà des formes apparemment arrêtées de leur composition littéraire, détermine les conditions historiques de leur reproduction, en les propulsant vers d'autres temps que celui de leur production, auquel semblait les vouer univoquement la signature de leur auteur.

Les trois ouvrages qu'on a cités pour commencer n'ont pas seulement en commun le fait d'avoir été élaborés et publiés à peu près au même moment, et d'avoir été par là même exposés à un identique phénomène conjoncturel de résonance. Ils développaient pour la première fois, à propos de Spinoza, un certain nombre de thèmes convergents, en rapport avec l'idéal de systématisme propre à une philosophie du concept qui paraît aujourd'hui parfaitement situé et daté: en insistant sur l'anticartésianisme de Spinoza, ils contribuaient à faire de celui-ci un critique radical des illusions du sujet et de la conscience, dans lesquelles avait baigné au contraire le post-cartésianisme des phénoménologies à la française; et en redessinant à partir du modèle de la *causa seu ratio* les contours d'une ontologie originale dont les dimensions étaient simultanément logiques, physiques et politiques – effectuant ainsi une synthèse de la puissance et de la nécessité –, ils allaient à l'encontre du finalisme anthropocentriste qui, dans la période précédente des années cinquante, autour de l'idée de projet humain, paradoxalement commune à Sartre et à Teilhard de Chardin, avait voulu sceller, en théorie et en pratique, la promesse messianique d'une nouvelle alliance entre sens et histoire, incarnée dans la figure mythique d'un très grand Sujet, le Peuple-Dieu.

Pourtant, au-delà de cette évidente communauté de pensée, apparaissent immédiatement certaines singularités qui différencient ces interventions en dissociant les plans sur lesquels elles se situent. L'étude que Deleuze a consacrée à l'ouvrage de Gueroult, se concluait ainsi:

Le livre admirable de M. Gueroult a une double importance, du point de vue de la méthode générale qu'il met en œuvre, et du point de vue du spinozisme qui ne représente pas pour cette méthode une application parmi d'autres, mais, à l'issue de la série d'études sur Descartes, Malebranche et Leibniz, en constitue le terme ou l'objet le plus adéquat, le plus saturé, le plus exhaustif. Ce livre fonde l'étude véritablement scientifique du spinozisme.¹

En évoquant ce mouvement d'une méthode qui se dirige scientifiquement vers son objet qu'elle finit par trouver, et en insistant sur le phénomène de saturation qui accompagne une telle rencontre – Gueroult a manifestement poursuivi l'objectif de tout dire sur le texte de Spinoza, de telle manière que, celui-ci étant couvert en totalité, il ne restât plus rien d'autre à en dire –, Deleuze, confondu comme tous ses autres lecteurs par l'écrasante radicalité de cette entreprise dont les apports théoriques confirmaient par ailleurs certains aspects essentiels de sa propre démarche², replaçait celle-ci dans son véritable contexte: celui d'un travail d'historien de la philosophie, dont l'objectif demeure principalement de reconstituer des systèmes de pensée selon les principes de leur organisation rationnelle interne, ce que, d'un terme emprunté à Descartes, Gueroult appelait «ordre des raisons», de manière à les épurer de tout élément interprétatif étranger à leur structure propre. D'autre part, le non moins important ouvrage de Matheron, qui était orienté vers l'étude de l'anthropologie politique de Spinoza, et abordait en conséquence les passages de l'œuvre qui n'avaient pas été commentés par Gueroult³, privilégiait lui aussi la considération de «l'architecture interne du système», en vue de mettre au jour une «structure

- 1 DELEUZE, Gilles, «Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1969, p. 426-437. Repris dans *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 202-216.
- 2 En mettant par exemple en évidence le rôle que remplit la méthode de démonstration synthétique et génétique dans les dix premières propositions de la première partie de l'*Éthique*, où Spinoza reconstitue le procès d'autoproduction de la substance: Deleuze et Gueroult s'accordaient ainsi pour écarter une lecture hypothétique de ces propositions et pour leur reconnaître une signification, non pas formelle, mais réelle.
- 3 Gueroult a traité des parties III, IV et V de l'*Éthique* dans ses cours au Collège de France et à l'École Normale Supérieure de Saint-Cloud, mais les résultats de ces travaux n'ont pas été publiés. On serait curieux de savoir ce qu'il aurait pu dire au sujet des passages de l'*Éthique*, qu'il est inévitable de mettre en corrélation avec le *Traité théologico-politique* et le *Traité Politique*, où sont évoqués les problèmes généraux de la politique, domaine que Gueroult n'a par ailleurs jamais eu l'occasion d'aborder: de ce point de vue on peut dire qu'il était profondément cartésien.

dominante» identifiée à «l'arbre séphirotique des kabbalistes»⁴; mais, en même temps, découvrant chez Spinoza les éléments d'une théorie de l'aliénation, d'inspiration manifestement marxiste ou marxienne, Matheron, à partir d'une étude des textes non moins rigoureuse que celle de Gueroult, se dégagait de la perspective de l'histoire la philosophie au sens strict, en y introduisant des éléments transversaux à celle-ci, intermédiaires entre le strict commentaire et la libre interprétation.

On commence ici à voir ce qui faisait l'originalité du projet poursuivi par Deleuze dans son livre sur *Spinoza et le problème de l'expression*. Il ne faut pas oublier que ce livre reprend le contenu d'une étude menée au départ dans un but académique: il s'agit d'une thèse secondaire de doctorat, qui avait été soutenue sous le titre «L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza», parallèlement à la thèse principale, *Différence et répétition*, parue également en 1968 aux Presses Universitaires de France; l'année suivante Deleuze publiait aussi, aux éditions de Minuit, dans la série «Critique» dirigée par Jean Piel, *Logique du sens*. On reste stupéfié par la fécondité de cette activité théorique. Deleuze se proposait, comme Gueroult et Matheron, de reprendre de l'intérieur le mouvement de pensée accompli par Spinoza, et la réalisation de ce projet le conduisait à des conclusions proches, sur tel ou tel point particulier, comme la mise en valeur du thème de la puissance, de celles obtenues par ces deux historiens de la philosophie; mais il le faisait en rapportant ce mouvement de pensée à un enjeu, signalé par l'usage du terme «expression», à première vue étranger à son entreprise propre. Rendre compte de la philosophie de Spinoza en termes d'expression, lui reconnaître une expressivité, en liaison avec une certaine conception de «l'expressionnisme en philosophie»⁵, c'était manifestement instituer une nouvelle figure du spinozisme, décalée, sinon tout à fait en rupture, par rapport au modèle de rationalité démonstrative auquel il est soumis dans sa lettre même. Le principal objectif poursuivi par Deleuze est de montrer en quoi le modèle de rationalité élaboré par Spinoza est, en raison de son attachement à l'idée d'expression, irréductible au type idéal du rationalisme tel qu'on peut le trouver chez Descartes. C'est en ce sens qu'il parle, à propos de Spinoza, d'un «nouveau rationalisme»⁶.

4 Ces formules se trouvent dans le texte de présentation imprimé sur la quatrième page de couverture d'*Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

5 La conclusion du livre de Deleuze est intitulée: «Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza (l'expressionnisme en philosophie)», p. 299.

6 *Ibid.*, p. 134.

En effet, le mot «expressionnisme» fait d'abord penser à un mouvement esthétique, issu au début du 20^e siècle des recherches de peintres français et allemands, puis étendu à la création littéraire et à l'art nouveau du cinéma, qui a mis en avant, en l'opposant à la subtilité d'impressions dispersées sur un plan horizontal où elles paraissent se trouver en état d'apesanteur, la véhémence frappante, et comme verticale, de l'expression, révélée par la violence du geste et du cri, qui exposent, au prix de déformations ordonnées plus ou moins systématiquement, les traits particulièrement saillants de la réalité et de la vie, dans une atmosphère de terreur ou d'horreur, de bruit et de fureur: Artaud et Bacon, auxquels Deleuze s'est beaucoup intéressé par ailleurs, relèvent pour une part de cette tendance, dont la préhistoire pourrait être cherchée du côté de Nietzsche, de Rimbaud ou de Van Gogh, qui ont été les premiers à promouvoir de tels dérèglements. Et tout de suite on est amené à se demander: qu'est-ce que Spinoza et son projet d'une éthique scientifiquement démontrée, conduisant à la synthèse théorique et pratique de la sagesse et de la béatitude, ont à faire avec les excès que comporte cette démesure? Que faut-il entendre par la formule «expressionnisme en philosophie»? Et en quoi cette formule est-elle apte à rendre compte adéquatement de la tentative qui appartient en propre à Spinoza?

En relisant aujourd'hui *Spinoza et le problème de l'expression*, on serait ainsi amené à chercher des réponses aux questions suivantes: pourquoi Deleuze a-t-il appuyé sa lecture de Spinoza sur la notion d'expression et quel rôle lui fait-il jouer dans la présentation de sa philosophie? Orientée par cette notion, cette lecture est-elle conforme à la signification originale de l'œuvre dont elle prétend rendre compte, ou bien détourne-t-elle le sens de la philosophie de Spinoza, au prix de déformations du type de celles qui caractérisent précisément une démarche «expressionniste»? Et, plus généralement, comment saisir le sens d'une philosophie, et en quoi cette appréhension, qui relève apparemment des compétences spécifiques de l'historien de la philosophie, prend-elle place dans une authentique pratique philosophique?

L'idée d'expression

Deleuze entreprend, à partir du concept systématique d'expression, lui-même replacé dans son histoire qu'il fait remonter à l'Antiquité, au Moyen-Âge et à la Renaissance, de recomposer la philosophie de Spinoza selon ses trois dimensions: ontologique (la théorie de la substance, qui explique comment celle-ci s'exprime univoquement dans l'infinité des formes d'être

que sont ses attributs), épistémologique (la théorie de l'idée, qui explique comment la pensée s'exprime adéquatement à travers ses propres déterminations, sans avoir à se mesurer à un ordre de réalité qui lui serait extérieur), et enfin anthropologique ou politique (la théorie du mode fini, qui explique comment l'expression première de la substance à travers ses attributs, en donnant lieu à une expression seconde de ceux-ci dans les modes que sont les choses singulières, institue les conditions d'une autorégulation qui se communique à l'organisation des affects humains). Ce sont ces trois dimensions que reprennent les parties de l'ouvrage: «Les triades de la substance», «Parallélisme et immanence», «Théorie du mode fini».

La manière dont Spinoza comprend [cette notion théorique et pratique d'expression], lui donnant une structure nouvelle, est peut-être au cœur de sa pensée et de son style, et forme un des secrets de l'*Éthique*: livre double, composé d'une part par l'enchaînement continu des propositions, démonstrations et corollaires, d'autre part par la chaîne violente et discontinue des scolies – livre deux fois expressif.⁷

Deleuze tient énormément à cette idée selon laquelle l'*Éthique* est un livre double, qu'il justifie dans l'«Appendice» de son livre⁸. Elle est encore reprise à la fin du chapitre II de *Spinoza. Philosophie pratique* dans les termes suivants:

L'*Éthique* est un livre simultanément écrit deux fois: une fois dans le flot continu des définitions, propositions, démonstrations et corollaires, qui développent les grands thèmes spéculatifs avec toutes les rigueurs de la tête; une autre fois dans la chaîne brisée des scolies, ligne volcanique discontinue, deuxième version sous la première, qui exprime toutes les colères du cœur et pose les thèses pratiques de dénonciation et de libération.⁹

Alors que les rigueurs de la tête raisonnent, les colères du cœur «expriment» en révélant les effets pratiques qui accompagnent cet effort théorique, et élaborent le texte de ce qu'une note appelle «une seconde *Éthique* souterraine»¹⁰.

7 Texte de présentation imprimé sur la quatrième page de couverture de *Spinoza et le problème de l'expression*.

8 *Ibid.*, p. 313 sq.

9 *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 42-43.

10 *Ibid.*, p. 43.

Ce qui rend opératoire l'idée d'expression, ce serait donc qu'elle remplit une fonction herméneutique, révélatrice d'un secret: à sa lumière il deviendrait évident que le discours apparemment linéaire de l'*Éthique* se déroule en fait sur deux plans à la fois, l'un manifeste – c'est celui de la rationalité démonstrative qui met en avant la nécessité ininterrompue de sa progression –, l'autre souterrain, et c'est celui qui fait place à l'événementialité des affects qui, dans les scolies, coupent transversalement cette progression de manière à lui restituer, en une succession apparemment désordonnée, en fait autrement ordonnée, d'éclairs instantanés, sa signification profonde, préparant la réconciliation finale du concept et de l'affect qui constitue la leçon essentielle du spinozisme telle que la résume le concept d'expression.

À partir de là on pourrait être amené à penser que le concept d'expression, littéralement absent du texte de Spinoza, est à y découvrir entre les lignes, puisqu'il permet, au lieu d'y voir un bloc de sens définitivement arrêté, déployé sur un seul niveau, et ainsi offert à l'évidence d'une toute première vue, simplement conséquente avec elle-même, de le lire sur plusieurs lignes, voire entre celles-ci, en dédoublant son «expression», la fonction systématique du concept d'expression étant précisément de rendre possible un tel dédoublement. Mais cette conception d'un dédoublement fait évidemment problème: en mettant en corrélation un sens manifeste, soumis à la loi du rationnel, et un sens caché, soumis à la loi de l'affectif, elle paraît réactiver une représentation analogique de l'expression, qui replace celle-ci dans une perspective de transcendance; et, ainsi comprise, elle remet en question l'univocité de la démarche philosophique telle qu'elle s'affirme, de manière uniment positive – c'est le fil conducteur de la lecture que Deleuze fait de Spinoza –, sur un seul plan qui demeure de part en part celui de l'immanence. Pour que ce principe d'immanence soit respecté, il faut donc renoncer à poursuivre la révélation, en deçà du texte et de ce qu'il énonce littéralement, d'une secrète profondeur ouvrant en lui un abîme de sens en lequel la nécessité intrinsèque de sa structure serait finalement vouée à disparaître. C'est bien ce que Deleuze semble vouloir dire lorsqu'il déclare que l'*Éthique* est un livre «double, deux fois expressif»: l'expression ne remplit pas le rôle d'un double idéal par rapport à sa réalisation manifeste, mais elle est ce qui s'effectue doublement sur le plan même de cette réalisation en conférant à celle-ci son allure propre, ce qu'on pourrait appeler son rythme ou son style. Et c'est en épurant de cette manière le concept d'expression de toute référence à une transcendance que Spinoza, tel du moins que Deleuze le comprend, en

fait un usage spécifique qui en renouvelle complètement la structure. Le mouvement de l'expression, pour autant qu'il constitue la clé de la lecture de l'*Éthique*, ne devrait donc pas se trouver en arrière des mots, comme une sorte d'au-delà de la signification qui en constitue la condition ultime, à la manière d'une *causa remota*, d'une «cause éloignée» : il faut qu'il se noue dans leur texture même, à la manière d'une «lettre volée» ou d'une «image dans le tapis» que dissimule l'excès, plutôt que le défaut, de leur manifestation. Et ainsi, ce n'est pas du côté du caché, mais au contraire de celui du montré, du visible, et même du trop visible, que serait à chercher, pour la prendre au mot, la forme de l'expression.

Mais cette exigence paraît difficile à satisfaire car l'idée d'expression, comme telle, n'occupe pas une position centrale dans le texte de l'*Éthique* où elle n'apparaît qu'indirectement. Le substantif *expressio* n'y a aucune occurrence, et l'idée d'expression est seulement suggérée à travers l'emploi du verbe *exprimere*, qui, sous ses diverses formes lexicales (*expressa*, *exprimatur*, *exprimere*, *exprimerem*, *exprimet*, *exprimit*, *exprimunt*, *exprimuntur*), se trouve en tout quarante-six fois dans l'*Éthique*, dont vingt-deux dans la première partie, dix dans la deuxième, neuf dans la troisième, aucune dans la quatrième et cinq dans la cinquième¹¹.

Ce qui peut être interprété de la manière suivante : si le concept d'expression, sous la forme substantivée *expressio*, ne figure pas à la lettre dans le texte de Spinoza, il y est néanmoins présent en acte, et en quelque sorte dynamisé, par l'intermédiaire de ces formes verbales qui indiquent, plutôt qu'une idée statique, un schème d'effectuation, inséparable de la mise en œuvre du fait même d'exprimer. Ceci va d'une certaine manière dans le sens de la thèse défendue par Deleuze qui, dans l'Introduction de son livre, commence en effet par remarquer que «l'idée d'expression chez Spinoza n'est objet ni de définition ni de démonstration *et ne peut pas l'être*»¹², ce qui confirme à son point de vue le concept d'expression dans son statut d'opérateur théorique, et simultanément pratique, qui ne présuppose pas une détermination indépendante de son contenu : l'idée

11 Pour un recensement des occurrences de *exprimere* dans l'ensemble de l'œuvre de Spinoza, se reporter à GIANCOTTI-BOSCHERINI, Emilia, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Martin Nijhoff, 1970. La liste complète de ces occurrences à l'intérieur de l'*Éthique*, replacées dans leur contexte, se trouve dans *Spinoza, Ethica (Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives)* de GUERET, Michel, ROBINET, André et TOMBEUR, Paul, publications du Cetedoc, Louvain-La-Neuve, Université catholique de Louvain, 1977.

12 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 15. C'est nous qui soulignons.

d'expression n'a pas à être réfléchi pour elle-même préalablement, comme si elle avait valeur en soi en dehors de ses applications, mais elle ne peut être saisie qu'à travers le mouvement qui la réalise dynamiquement. En ce sens, il faudrait dire que, plutôt qu'elle ne contient une philosophie de l'expression, la pensée de Spinoza expose la philosophie au risque de l'expression ou la constitue comme expression. Et si cette expressivité en acte se donne principalement à lire dans la première partie de l'*Éthique*, à propos du rapport de la substance à ses attributs, dont la compréhension impulse toute la trajectoire spéculative poursuivie dans l'ensemble de l'ouvrage, cela ne signifie pas que son action, ainsi commencée, s'achève lorsque cessent d'être expressément ou explicitement énoncés, dans les parties suivantes, les mots qui la disent : mais on peut supposer, et c'est l'hypothèse développée ensuite par Deleuze, que cette action se poursuit dans les profondeurs de l'argumentation, dont elle continue à animer la progression jusqu'à son terme. Ainsi serait justifiée une lecture de l'*Éthique* à la lumière de l'idée d'expression, qui, l'effleurant de biais, en fait ressortir des traits ordinairement inaperçus qu'elle éclaire indirectement.

Sous le titre « Expression ou expressivité selon *Ethica 77* », André Robinet a consacré une étude détaillée au vocabulaire de l'expression dans l'*Éthique*¹³. De cette minutieuse étude se dégage la conclusion suivante :

Par *exprimere*, Spinoza entend une énonciation de niveau pluriel qui, par le multiple, rend compte de l'unique, selon une hiérarchie descendante, irréversible, l'attribut n'exprimant jamais le mode, ni la substance l'attribut. En son sens le plus large, *exprimere* rend compte de cette capacité de langage d'énoncer en termes variés la totalité de l'être absolument infini. C'est l'acte même de l'énonciation qui permet ce dire, et c'est pourquoi Spinoza ne recourt jamais au substantif *expressio*, vraisemblablement trop statique et trop imagé pour rendre compte de cette relation d'intelligibilité par le dire. C'est pourquoi, si on pouvait risquer un terme, nous préfererions celui d'expressivité, en le chargeant de mieux rendre compte de cette dynamique de l'énoncé sur l'être.¹⁴

Ces conclusions, qui soulignent la fonction d'énonciativité attachée à l'idée d'expression ou d'expressivité, n'infirmant pas sur l'essentiel le point de

13 ROBINET, André, « Expression ou expressivité selon *Ethica 77* », *Revue de synthèse*, n° 5, janvier-septembre 1978, p. 223-269.

14 *Ibid.*, p. 269.

vue défendu par Deleuze. On serait alors tenté de dire que l'idée d'expression est dans l'*Éthique* sans y être, sous la forme d'une quasi-présence qui évoque simultanément les valeurs de l'absence. Deux ans après la sortie de son grand ouvrage sur *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze a fait paraître, dans une collection destinée aux études universitaires, un petit livre¹⁵ dont il a ensuite repris le contenu en l'étoffant dans un nouveau recueil intitulé *Spinoza. Philosophie pratique*. Dans cet ouvrage d'initiation destiné à un public non spécialisé étaient réexposées, sous une forme abrégée et simplifiée, toutes les analyses qui avaient été développées dans la thèse de 1968, sans qu'il fût du tout fait mention du thème de l'expression: et dans l'index des principaux concepts de l'*Éthique* qui forme le cœur de l'ouvrage¹⁶ ne figurait aucune entrée correspondant à ce concept. Comment ne pas se dire alors que celui-ci n'avait rempli qu'un rôle incident dans la lecture proposée de l'*Éthique*, dont les grandes lignes subsistent une fois effacée la référence au thème de l'expression, auquel on serait en conséquence tenté de concéder seulement la valeur d'un artifice rhétorique, comme s'il ne s'était agi que d'un échafaudage, indispensable à la construction du raisonnement, mais pouvant être enlevé une fois celle-ci achevée?

Toutefois, une lecture un peu attentive de *Spinoza et le problème de l'expression* montre que l'idée d'expression n'y figure pas comme un prétexte, mais joue un rôle essentiel, central, dans le développement théorique de son argumentation. Ce rôle se révèle être triple: Deleuze parle en effet d'un «problème de l'expression», d'une «logique de l'expression», et d'une «voie de l'expression».

1. Il y a un *problème* de l'expression. Le fait que la thèse de doctorat présentée sous l'intitulé «L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza»¹⁷ ait été ensuite publiée sous le titre «Spinoza et le problème de l'expression», n'est certainement pas sans signification. Il indique que, plutôt qu'elle ne donne son contenu défini à une «idée», pouvant être isolée et considérée théoriquement pour elle-même, la notion d'expression forme l'enjeu d'un «problème», dont le traitement est inséparable du contexte théorique et pratique à l'intérieur duquel il se situe ou, comme on dit, se pose, au sens d'une position dans l'espace. Si on peut dire que Spinoza, qui ne s'est pas intéressé à l'idée d'expression en tant que telle, en sorte qu'on

15 *Spinoza*, la collection «Philosophes» est présentée sur le dos de la couverture comme «Précis des classes supérieures».

16 *Spinoza. Philosophie pratique*, chap. IV, p. 63-148.

17 Comme cela est appelé à la fin de l'avant-propos de *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 7.

pourrait dire qu'elle constitue une sorte d'impensé de sa philosophie, s'est pourtant confronté au problème de l'expression, c'est au sens où celui-ci remplit la fonction d'un opérateur structurel qui intervient partout dans son ordre puisqu'il le constitue dans son intégralité: c'est à ce titre qu'il fixe les orientations d'une expérience de pensée qu'il dirige du plus profond d'elle-même, dans la forme d'une théorie en acte ou de ce que Deleuze appelle, dans le petit livre qu'il a consacré à Spinoza, une «philosophie pratique». Ainsi que le rappelle la conclusion de *Spinoza et le problème de l'expression*, la grande affaire de la philosophie, qui singularise définitivement son activité, c'est en effet qu'elle forge des concepts qui mettent en perspective et ainsi problématisent certains aspects de la réalité: «La force de la philosophie se mesure aux concepts qu'elle crée, ou dont elle renouvelle le sens, et qui imposent un nouveau découpage aux choses et aux actions.»¹⁸ Ce découpage est «nouveau», et les concepts philosophiques qui l'instaurent sont, au sens propre du mot, «créés», parce que leur contenu ne préexiste pas à l'acte de leur formulation. Deleuze a plus tard consacré tout un livre à cette question: *Qu'est-ce que la philosophie?* On peut en particulier y lire que «tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution»¹⁹, et que «[le] concept n'exige pas seulement un problème sous lequel il remanie ou remplace des concepts précédents, mais un carrefour de problèmes où il s'allie à d'autres concepts coexistants»²⁰. La philosophie, en ce sens, c'est l'art des concepts en tant qu'ils ne sont pas, d'un point de vue statique, les désignations objectives de choses, mais, dynamiquement, des indicateurs, voire même des effecteurs de problèmes, ou des schèmes de problématisation.

On peut alors se demander si ce «problème» de l'expression, qui permet d'expliquer synthétiquement l'entreprise de Spinoza à laquelle il confère son allure singulière, est propre spécifiquement à Spinoza. Or il est clair qu'au point de vue de Deleuze il n'en est rien, et que s'il y a dans le concept d'expression quelque chose qui, au sens fort du mot, fait problème, c'est précisément parce qu'il est l'occasion d'une confrontation dans laquelle, à travers les choix qui définissent singulièrement un système de pensée, c'est en quelque sorte tout le destin de la pensée philosophique qui est en question. En ce sens, ce qui est le plus intérieur à l'ordre d'une

18 *Ibid.*, p. 299.

19 *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 22.

20 *Ibid.*, p. 24.

pensée philosophique, bien loin de l'enfermer dans son ordre, serait aussi ce qui la propulse vers l'extérieur d'elle-même : c'est ce que, dans un autre langage, on pourrait appeler un phénomène de « champ ».

2. Il y a aussi une *logique* de l'expression²¹, et celle-ci débouche sur la production d'un véritable « système de l'expression »²². En effet l'expression, plutôt qu'elle ne donne son objet à une idée, correspond à une certaine manière de penser, à une certaine manière de former des idées : elle se caractérise par le fait qu'elle soustrait celles-ci à des rapports d'analogie et d'éminence qui installent entre la pensée et ce qu'elle pense une relation extérieure de convenance ou de conformité, en elle-même porteuse d'équivocité. La logique de l'expression, telle que Deleuze la comprend à partir de Spinoza, est une logique de l'univocité, du point de vue de laquelle la chose est pensée comme elle est, en ce sens que l'acte par lequel elle est pensée ne se distingue en rien de celui par lequel elle est produite ou se produit. L'expression n'a donc rien à voir avec une désignation ou une représentation : l'exprimé ne pouvant être dissocié de l'acte à travers lequel il est exprimé, exprimer est tout sauf disposer des images ressemblantes et muettes à la surface d'un tableau : c'est en ce sens que Francis Bacon, auquel Deleuze a consacré une *Logique de la sensation* est naturellement spinoziste dans son activité « expressionniste » de peintre. Ainsi, « la connaissance devient une espèce de l'expression »²³, car l'expression rend compte à la fois de la manière dont les choses se produisent dans la réalité et de celle par laquelle elles sont connues dans la pensée, la pensée étant elle-même une forme de la réalité à côté de toutes les autres. S'il y a lieu de parler ici de « logique », c'est parce que cette manière de penser correspond à une certaine manière de distribuer les idées et de les corréliser entre elles, suivant un schème « expressif » : ce schème est ternaire ou triadique²⁴, puisqu'entre l'exprimé et l'exprimant

21 Voir le développement consacré à cette « logique de l'expression » et à son histoire dans *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 53 sq. Il y aurait par ailleurs toute une étude à faire à propos de l'usage que Deleuze fait du terme « logique », lorsqu'il parle d'une « logique de l'expression », d'une « logique de la sensation » ou d'une « logique du sens », qui sont en fait d'autres logiques, étrangères à celle des logiciens au sens strict. C'est en pensant à cette autre logique que Deleuze écrit : « La philosophie de Spinoza est une logique », *ibid.*, p. 114.

22 *Ibid.*, p. 278 et 289.

23 *Ibid.*, p. 10. Voir également p. 137 : « Le mot de Leibniz : la connaissance est une espèce de l'expression, pourrait être signé de Spinoza ».

24 *Ibid.*, p. 21 : « L'expression se présente comme une triade [...]. L'idée d'expression reste inintelligible tant qu'on voit seulement deux termes dans le rapport qu'elle

il interpose toujours l'acte d'exprimer ou l'expression comme telle, qui, dynamiquement, pose les conditions de ce qu'ils sont en eux-mêmes en tant qu'exprimé et exprimant, et, simultanément, celles de leur relation. Dès lors, cette relation n'a plus rien à voir avec un rapport indicatif ou représentatif, qui prendrait au contraire la forme d'une relation à deux termes. Il y a dans cette disposition syllogistique quelque chose qui ferait penser à une dialectique de type hégélien; mais aussitôt formulé, ce rapprochement apparaît comme insoutenable en raison de la référence qu'il impose à un travail du négatif, référence qui demeure définitivement étrangère à une philosophie de la pure affirmation :

La philosophie de Spinoza est une philosophie de l'affirmation pure. L'affirmation est le principe spéculatif dont toute l'*Éthique* dépend.²⁵

Spinoza semble être celui qui va le plus loin dans la voie de cette nouvelle logique: logique de l'affirmation pure, de la qualité illimitée, et par là de la totalité inconditionnée qui possède toutes les qualités, c'est-à-dire logique de l'absolu.²⁶

Cette idée est ainsi reprise dans *Spinoza. Philosophie pratique*:

Le reproche que Hegel fera à Spinoza, d'avoir ignoré le négatif et sa puissance, c'est la gloire et l'innocence de Spinoza, sa découverte propre. Dans un monde rongé par le négatif, il a assez confiance dans la vie... pour dénoncer tous les fantômes du négatif.²⁷

L'acte d'exprimer, qui rend possible la synthèse de l'exprimé et de l'exprimant, est par définition l'affirmation uniment positive d'une puissance. La logique de l'expression est d'abord une logique de la puissance, et même, pourrait-on dire, une logique de la vie, ou une logique du mouvement²⁸, essentiellement distincte des logiques traditionnelles de la représentation,

présente»; et p. 311: «Partout l'exprimé intervient comme un tiers qui transforme les dualismes».

25 *Ibid.*, p. 51.

26 *Ibid.*, p. 69.

27 *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 22.

28 Ces thèmes sont indiscutablement bergsoniens; ce sont eux qu'on retrouve dans l'ouvrage que Deleuze a consacré au *Bergsonisme*, mais aussi dans ses études sur le cinéma qui sont des essais d'expressionnisme appliqué, *L'image-mouvement et L'image-temps*.

qui, dans leur recherche d'une statique identité, restent en permanence exposées à la menace de la négativité et, par l'intermédiaire de celle-ci, soumises à un principe de transcendance. En pensant la causalité elle-même au point de vue de la logique de l'expression, selon la perspective propre à la doctrine de la *causa seu ratio*, Spinoza pose ainsi les conditions d'une connaissance intégrale du réel qui, dans la forme de l'*intellectio*, s'enracine dans ce réel dont plus rien ne la distingue, puisqu'elle en constitue directement l'expression :

S'il est vrai que le concept d'expression s'applique adéquatement à la causalité réelle, au sens où l'effet exprime la cause et où la connaissance de l'effet exprime une connaissance de la cause, ce concept n'en déborde pas moins la causalité puisqu'il fait correspondre et résonner des séries tout à fait étrangères l'une à l'autre. Si bien que la causalité réelle est une espèce de l'expression, mais seulement une espèce subsumée sous un genre plus profond. Ce genre traduit immédiatement la possibilité pour des séries distinctes hétérogènes (les expressions) d'exprimer un même invariant (l'exprimé), en établissant dans chaque série variable un même enchaînement de causes et d'effets.²⁹

C'est pourquoi il y a lieu enfin de parler d'une *voie* de l'expression. L'expression montre une voie parce que l'idée à laquelle elle correspond n'a pas seulement une fonction théorique : la figure de la connaissance qu'elle instaure, avec la logique qui lui est propre, abolit toute distance vis-à-vis de ses objets et conduit ainsi à une intégration dynamique, avec une identique puissance, au mouvement qui propulse ceux-ci dans le sens de l'accomplissement de leur nature. Concevoir la réalité comme « nature » au point de vue de l'expression, c'est s'enfoncer au plus profond de son ordre et ainsi s'unir absolument à elle, suivant une démarche dont les enjeux ne peuvent être seulement spéculatifs, puisque l'expression, inséparable de l'élan qui correspond au fait de s'exprimer, est un acte, et ne peut se concevoir qu'en acte. Parti, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, d'une étude suivie de la manière dont fonctionne dans le texte de l'*Éthique* la logique de l'expression, Deleuze montre ainsi comment cette logique, qui n'est pas seulement une manière de raisonner sur la vie ou à son propos puisqu'elle « exprime » la logique même de la vie, débouche sur une éthique, au sens fort du terme, qui prend la forme d'un régime de vie, d'un véritable *éthos* :

29 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 304.

et c'est cet aspect pratique de l'expression qui est au centre de l'essai sur *Spinoza. Philosophie pratique*. En ce sens, comprendre Spinoza, c'est, en acte, devenir soi-même spinoziste, en suivant la voie de l'expression qui implique un engagement simultanément théorique et pratique.

Qu'est-ce donc qu'être spinoziste ? Est-ce adhérer intellectuellement à un système de pensée exclusif de tous les autres parce qu'on en aurait reconnu le caractère de vérité ? S'il en était ainsi, la démarche de la philosophie, posée en réaction à la puissance de la vie, resterait maintenue sur le plan abstrait de la théorie, et même, plus restrictivement encore, d'une théorie particulière. Être spinoziste, c'est une expérience de pensée et de vie qui, spontanément, déborde les frontières traditionnelles de la philosophie :

Je crois qu'il y a beaucoup de spinozisme dans la littérature actuelle, dans la musique actuelle, dans les mouvements actuels, encore plus que dans la philosophie actuelle. Les vrais spinozistes au besoin, ce sont des musiciens, ce sont des littérateurs (Lawrence, Virginia Woolf, Whitman, Kerouac, certains Anglais ou Américains ont toujours été naturellement spinozistes, spinozistes par nature).³⁰

Il faut donc comprendre qu'être spinoziste, au sens que Deleuze donne à ce terme, c'est se confronter, dans la vie même, et dans sa propre vie, aux enjeux réel d'une tradition philosophique « un peu cachée, un peu maudite »³¹, mineure et marginale, au point de vue de laquelle les rapports de l'être et de la pensée ne sont pas seulement des rapports de représentation, c'est-à-dire des rapports théoriques, mais des rapports pratiques tels qu'ils sont précisément révélés par le concept d'expression. Ainsi, ce n'est pas seulement par rapport au texte de l'*Éthique* que l'expression affirme son caractère souterrain, c'est par rapport à toute l'entreprise de la philosophie pour laquelle les pensées de l'expression constituent un risque, une menace révolutionnaire de déstabilisation qui lui communiquent dynamiquement leur élan. Dans un texte publié une dizaine d'années plus tard, Deleuze dit : « Il y a un devenir-philosophe qui n'a rien

30 Ce passage de la communication présentée par Deleuze au colloque qui s'est tenu à Paris en 1977 à l'occasion du troisième centenaire de la mort de Spinoza se trouve dans le texte publié par la *Revue de synthèse* de janvier-septembre 1978, mais il a été supprimé de la reprise de ce texte en conclusion du recueil *Spinoza. Philosophie pratique* publié en 1981.

31 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 299.

à voir avec l'histoire de la philosophie, et qui passe plutôt par ceux que l'histoire de la philosophie n'arrive pas à classer.»³² En relisant Spinoza à la lumière du concept d'expression, Deleuze a manifestement cherché à le soustraire à la tradition de l'histoire de la philosophie, et à lui restituer son statut d'inclassable.

Les risques d'une lecture expressionniste

Une fois identifié le projet de Deleuze, qui consiste à confronter le texte de Spinoza au concept d'expression, appréhendé sous les espèces du « problème », de la « logique » et de la « voie », il est inévitable de s'interroger sur les limites d'une telle entreprise, qui d'ailleurs assume elle-même explicitement, à découvert pourrait-on dire, les risques de sa propre violence expressionniste. Dans un texte qu'on vient de citer, à propos d'une parole de Proust – « Dans les beaux livres tous les contresens qu'on fait sont beaux » –, Deleuze propose ce commentaire :

C'est la bonne manière de lire : tous les contresens sont bons, à condition toutefois qu'ils ne consistent pas en interprétations, mais qu'ils concernent l'usage du livre, qu'ils en multiplient l'usage, qu'ils fassent encore une langue à l'intérieur de sa langue.³³

C'est précisément dans cet esprit qu'il faut lire *Spinoza et le problème de l'expression* : non comme un ouvrage d'histoire de la philosophie voué à un objectif de fidélité et d'exactitude et visant, sans risques, une simple reproduction ou reconnaissance à l'identique de ce qui est écrit dans *l'Éthique*, comme si cela appartenait à l'ordre du déjà pensé ; mais plutôt comme un essai de mise en usage du texte, qui en fasse fonctionner les enjeux théoriques et pratiques, de manière à dégager les lignes d'une « langue à l'intérieur de sa langue », à travers une forme de répétition libérée des fantômes de l'identité et productrice de différences. Il faut l'admettre : Spinoza lu par Deleuze est différent plutôt que conforme. Entendons bien : différent, tel qu'en lui-même sa puissance le change, et non au point de vue d'une interprétation abusive qui, sans nécessité, en projetterait la figure dans une représentation extérieure et factice. Le commentaire que Deleuze a consacré à Spinoza retient puissamment l'attention précisément

32 *Dialogues*, p. 8.

33 *Ibid.*, p. 11.

parce qu'il tient les deux bouts de cette chaîne: s'il force à l'occasion le sens du texte, c'est de l'intérieur, et au nom de la force même qui l'habite et le démultiplie en lui-même.

La lecture expressionniste que Deleuze fait de Spinoza installe donc le texte en écart par rapport à lui-même, en y introduisant les éléments imperceptibles de décalage qui sont indispensables à sa mise en mouvement. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, cette opération est effectuée avec une extraordinaire précision, qui lève d'emblée tout reproche d'arbitraire. On voudrait le montrer ici à propos de deux exemples précis: celui de la scission du qualitatif et du quantitatif qui sert à expliquer le rapport de la substance à ses attributs et à ses modes; et celui des passions joyeuses, thème qui commande l'analyse des modes finis et de leurs formes de régulation. Dans ces deux cas, Deleuze peut paraître s'écarter de la lettre du texte: mais plutôt que d'injecter à cette dernière des éléments totalement étrangers, il en amplifie certains thèmes, alors que ceux-ci n'y sont qu'esquissés – c'est précisément ce qu'il fait à propos du thème de l'expression, qui n'a certainement pas chez Spinoza l'importance que Deleuze lui reconnaît –, de manière à modifier l'économie interne de leur rapport avec d'autres aspects plus frontaux, ceux auxquels s'intéressent principalement les historiens de la philosophie, qui, sous un tel éclairage, paraissent au contraire minorés.

Le qualitatif et le quantitatif

Selon Deleuze, le problème initial dont procède toute l'entreprise de Spinoza serait le suivant: comment penser la différence ou la distinction, non plus seulement entre des éléments finis, donc en présupposant d'emblée, ainsi que le fait par exemple Descartes, la pluralité des substances, mais à partir de l'infini et dans l'infini pensé absolument et positivement comme tel?³⁴ Or la résolution de ce problème suppose que soit levée la confusion entre deux types de distinctions irréductiblement différents: d'une part la distinction réelle, qui pose la discrimination entre des formes ou des genres, et ne peut concerner que la substance considérée dans son rapport à ses attributs; et d'autre part la distinction numérique, qui concerne la réalité de choses elles-mêmes déjà déterminées à l'intérieur d'une forme ou d'un genre, comme des modes ou affections de substance. Le principe de cette

34 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 22: «Quel est le type de distinction dans l'infini?»

dissociation est introduit dans la quatrième proposition de la première partie de l'*Éthique*: «Deux ou plusieurs choses distinctes se distinguent entre elles soit à partir de la diversité des attributs des substances, soit à partir de la diversité des affections de celles-ci» (*Duae aut plures res distinctae, vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex diversitate earundem affectionum*). Le raisonnement suivi par Spinoza serait subordonné à cet axiome implicite, qui supporte toute la logique de l'expression: «La distinction numérique n'est jamais réelle; réciproquement, la distinction réelle n'est jamais numérique.»³⁵ Que faut-il entendre alors par distinction réelle? Une distinction qui n'est pas «numérique» en ce sens qu'elle ne procède pas de la représentation d'une division en parties, susceptibles d'être dénombrées en deux ou plusieurs parties:

Purement qualitative, quidditative ou formelle, la distinction réelle exclut toute division. Cette théorie trouve son principe dans le statut qualitatif de la distinction réelle. Dissociée de toute distinction numérique, la distinction réelle est portée dans l'absolu.³⁶

C'est cette logique qui, selon Deleuze, conduit Spinoza à expliquer que, dans leur diversité infinie, les attributs «expriment» tous ensemble et chacun à sa manière l'essence (*essentia*), au singulier, et non point une essence ou telle ou telle essence parmi d'autres, de la substance, puisqu'il est inconcevable que l'essence de la substance soit elle-même composée d'une multiplicité d'essences, au sens où on peut parler, au point de vue de la distinction numérique, d'une pluralité d'essences de modes.

En présentant ce raisonnement, Deleuze donne l'impression de suivre le texte de Spinoza au plus près de son déroulement argumentatif, et, ce faisant, il confère aux aspects les plus énigmatiques, parce que les plus elliptiques, de son exposition un relief tout à fait singulier. Mais il faut bien voir qu'il le fait en référence à un concept qui en est littéralement absent, puisqu'il est expressément emprunté à Duns Scot³⁷: celui de quiddité ou

35 *Ibid.*, p. 27. Voir aussi p. 31: «Que la distinction réelle n'est pas numérique et ne peut pas l'être, nous semble un des motifs principaux de l'*Éthique*».

36 *Ibid.*, p. 31-32.

37 Lorsque Deleuze écrit que «les théories scotistes furent certainement connues de Spinoza, et participèrent, avec d'autres thèmes, à la formation de son panthéisme» (*ibid.*, p. 57 – voir la note 28 qui tente d'argumenter historiquement cette affirmation), il s'avance sur un terrain plutôt incertain: la recherche des «sources» de la pensée spinoziste est relativement indépendante de l'étude structurale de sa signification philosophique. D'autre part, en parlant d'un mot forgé au 18^e siècle

de forme, qui permet d'interpréter les attributs comme des qualités infinies, ou qualités pures, dont la diversité indivisible ou indécomposable en parties exprime l'essence de la substance dans ce que celle-ci comporte d'absolument infini, comme nature et comme puissance. Et Deleuze le reconnaît lui-même : «À proposer l'image d'un Spinoza scotiste et non cartésien, nous risquons de tomber dans certaines exagérations.»³⁸

Où commencent ces exagérations ? On peut admettre que la présentation des attributs en termes de qualités ou de quiddités, qu'il ne faut surtout pas interpréter comme des propriétés, va bien dans le sens de ce que dit le texte de Spinoza, même si c'est avec des mots qui n'y figurent pas mais y sont transférés à partir d'un autre contexte : aussi bien, lire de près un texte, ce n'est pas nécessairement enfermer une fois pour toutes celui-ci dans sa seule lettre, qui risquerait alors de devenir lettre morte, mais c'est susciter les conditions de telles rencontres³⁹ qui, en faisant réagir l'un sur l'autre des mouvements de pensée indépendants, pour autant que leur spécificité soit préservée, mettent en lumière leurs singularités respectives. Et la réflexion développée par Deleuze, à partir d'une mise en parallèle de Duns Scot et de Spinoza, autour du rapport de la distinction réelle et de la distinction formelle va bien dans ce sens. Mais lorsqu'on passe de la considération de ces qualités ou formes à celle du qualitatif comme tel, en tant que celui-ci constituerait un ordre de réalité distinct, dont rendrait compte la notion de «nature naturante», on peut légitimement s'interroger sur la pertinence d'une telle démarche, du moins lorsque celle-ci continue à être référée à Spinoza, alors qu'elle conviendrait tout autant, sinon mieux, au Bergson du premier chapitre des *Données immédiates de la conscience*.

En effet on ne peut alors réfléchir ce qualitatif que par rapport à une entité opposée, qui est celle du quantitatif. Et c'est bien ce que paraît faire Deleuze lorsqu'il explique que, du côté de la substance, donc de l'absolument infini, on ne trouve que du qualitatif, alors que c'est seulement du côté des affections déterminées de la substance qu'on commence à trouver du quantitatif, et même, semble-t-il, du quantitatif pur :

à partir d'une certaine lecture du spinozisme, du «panthéisme» de Spinoza, on s'engage inévitablement sur le plan de l'interprétation.

38 *Ibid.*, p. 57.

39 Dans ses *Dialogues* avec Claire Parnet, Deleuze appellera ces rencontres des «noces», en précisant que les noces contre-nature risquent d'être aussi les plus intéressantes et, paradoxalement, les plus fécondes.

La distinction des attributs ne fait qu'un avec la composition qualitative d'une substance ontologiquement une; la substance se distingue en une infinité d'attributs, qui sont comme ses formes actuelles ou ses qualités composantes. Avant toute production, il y a donc une distinction, mais cette distinction est aussi bien composition de la substance elle-même. Il est vrai que la production des modes se fait par différenciation. Mais il s'agit alors d'une différenciation purement quantitative. Si la distinction réelle n'est jamais numérique, inversement la distinction numérique est essentiellement modale. Sans doute le nombre convient-il mieux aux êtres de raison qu'aux modes eux-mêmes. Reste que la distinction modale est quantitative, même si le nombre exprime mal la nature de cette quantité.⁴⁰

Qu'est-ce qu'une distinction numérique dont le nombre exprime mal la nature, sinon une distinction qu'il est justement impossible d'identifier exclusivement à partir de son caractère numérique? Et surtout pourquoi ramener la distinction de l'*in se* et de l'*in alio*, du substantiel et du modal, à celle du qualitatif et du quantitatif – ce qui revient, objecterait un hégélien, à penser cette distinction dans les catégories d'une logique de l'être qui ne serait même pas allée jusqu'au bout de son propre mouvement, et n'aurait pas réconcilié qualité et quantité dans la mesure, qui est précisément l'autre nom du mode («mode», *modus*, signifie littéralement «mesure» ou «manière»)?

Il faut le dire: rien dans le texte de l'*Éthique*, où le thème de la quantité n'est pratiquement jamais abordé – sinon dans le scolie 15 du *De Deo* à propos du problème de la quantité infinie –, ne permet de vérifier la validité d'une telle présentation. Or il y a ici exagération, au sens d'une déformation qui, au lieu de mieux mettre en évidence certaines caractéristiques du raisonnement suivi par Spinoza, en déplace les enjeux, de manière à soulever de nouveaux problèmes qui risquent fort d'être de faux problèmes au point de vue de Spinoza lui-même. Jamais celui-ci n'entreprend de réfléchir la notion d'un qualitatif pur qui serait tel parce qu'il serait pur de toute détermination au sens quantitatif du terme, et au sens d'une quantité qui ne serait elle-même appréhendée comme telle qu'au point de vue de la distinction numérique; chez Spinoza, la quantité, non moins que la qualité, est soumise aux normes de la puissance: lorsqu'il est procédé à des évaluations quantitatives, comme c'est le cas à propos de la mesure comparée des forces des affects, c'est toujours en

40 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 166.

replaçant celles-ci dans le cadre de séries intensives, qui ne peuvent être ramenées à des rapports en extension, *partes extra partes*, du type de ceux qui déterminent mécaniquement, d'un point de vue statique, le quantitatif pur. C'est ce que Deleuze explique lui-même admirablement dans la troisième partie de son livre, qui est consacrée à la théorie du mode fini. Et si Spinoza n'entreprend pas de penser le qualitatif pur, ce n'est pas du tout par hasard, mais parce que, à son point de vue, il n'y a pas deux ordres de choses, mais un seul, et celui-ci est l'ordre même de la nature, qui est identique sous ses deux aspects de «nature naturante» et du «nature naturée», donc sur les deux plans de sa constitution et de sa production.

Faisons ici une remarque. Deleuze a consacré par ailleurs de nombreux développements critiques à l'encontre de ce qu'il appelle les «machines binaires», dans lesquelles il voit avant tout des machines à produire des oppositions dialectiques, à tout voir en noir et blanc, au point de vue d'une négativité qui sépare le réel de lui-même en l'exposant à la loi de la transcendance: et cette critique résume un aspect important de son nietzschéisme. S'il s'est intéressé à la logique de l'expression, c'est précisément parce que la structure ternaire ou triadique de cette logique contribue à évacuer la représentation de ces élémentaires oppositions, et permet en quelque sorte de raisonner «par-delà le bien et le mal». Mais il n'est pas si aisé d'échapper au jeu des machines binaires; le fait même de les dénoncer et de les rejeter pourrait bien lui aussi relever du fonctionnement d'une machine binaire: et dans la manière dont Deleuze argumente, en jouant systématiquement le mode mineur contre le mode majeur, on retrouve assez souvent la trace de machines binaires: le thème des deux *Éthiques*, celle des démonstrations et celle des coups de cœur, en constitue un exemple; la dissociation du qualitatif et du quantitatif en est un autre. Et on se prend alors à penser que Deleuze, s'il avait été un peu plus hégélien, ou un peu moins antihégélien (encore une machine binaire!), aurait davantage maîtrisé le type de négativité – il y a un mauvais négatif comme on parle du mauvais infini – attaché au fonctionnement des machines binaires.

Les passions joyeuses

Le second exemple qui va être à présent examiné devrait, dans un tout autre sens, promouvoir une forme de raisonnement à trois termes, de type syllogistique, apparemment plus conforme aux orientations fondamentales de la logique de l'expression. Mais Deleuze est-il davantage

proche alors de ce que dit Spinoza ? Ou bien est-il amené, là encore, à déformer sa pensée en vue d'en effectuer une lecture qui soit davantage expressive ? La notion des « passions joyeuses » est introduite par Deleuze de la manière suivante :

L'opposition des actions et des passions ne doit pas nous cacher cette autre opposition qui constitue le second principe du spinozisme : celle des affections passives joyeuses, et des affections passives tristes ; les unes augmentent notre puissance, les autres la diminuent. Nous nous rapprochons de notre puissance d'agir pour autant que nous sommes affectés de joie. La question éthique chez Spinoza se trouve donc dédoublée : Comment arriverons-nous à produire des affections actives ? Mais d'abord : Comment arriverons-nous à éprouver un maximum de passions joyeuses ?⁴¹

Dans cette présentation, les « passions joyeuses », qui demeurent des passions en tant qu'elles sont subies, puisqu'elles s'effectuent au hasard des rencontres avec des corps extérieurs et donc aussi sous la loi de l'imagination, et qui simultanément sont joyeuses en tant qu'elles correspondent à une augmentation de la puissance d'agir, paraissent occuper une position intermédiaire entre les deux pôles extrêmes de la liberté et de la servitude : et elles fournissent ainsi les conditions du passage de l'une à l'autre.

C'est bien dans ce sens que cette notion est exploitée plus loin :

Les passions joyeuses ne nous donnent pas encore la possession de notre puissance d'agir ; nous n'avons pas l'idée adéquate de l'objet qui convient en nature avec nous ; les passions joyeuses elles-mêmes naissent d'idées inadéquates, qui indiquent seulement l'effet d'un objet sur nous. Il faut donc que, à la faveur des passions joyeuses, nous formions l'idée de ce qui est commun entre le corps extérieur et le nôtre, car cette idée seule, cette notion commune, est adéquate. Tel est le deuxième moment de la raison : alors, et alors seulement, nous comprenons et agissons, nous sommes raisonnables : non pas par l'accumulation des passions joyeuses en tant que passions, mais par un véritable « saut », qui nous met en possession d'une idée adéquate, à la faveur de cette accumulation.⁴²

41 *Ibid.*, p. 225.

42 *Ibid.*, p. 262.

À travers cette succession de «moments», et le saut qui les réunit en les séparant en faisant jouer la tension du «déjà» et du «pas encore», pourrait se laisser deviner l'ébauche d'une dialectique: même si les passions joyeuses sont, en tant qu'elles sont des passions, marquées par une sorte de négativité⁴³, il reste que, par leur intermédiaire, «à la faveur» de celles-ci, il est possible d'enclencher le mouvement qui, à terme, doit permettre à l'âme de se réapproprier sa puissance en passant à un régime de pleine activité⁴⁴. Et en conséquence, «avant de devenir actifs, il faut sélectionner et enchaîner les passions qui augmentent notre puissance d'agir»⁴⁵. On serait tenté de parler, au sujet de cette conversion de la passivité en activité, d'une négation de la négation, ou d'une ruse de la raison, qui, exploite un mal, la passion, de manière à le faire servir à un bien, la libération éthique.

On est étonné de voir Deleuze s'engager sur un tel terrain, en raisonnant d'une manière qui lui est si peu habituelle. Et on doit du coup s'interroger sur ce qui pourrait confirmer une telle spéculation. À vrai dire la notion de «passion joyeuse» n'est pas tout à fait absente du texte de Spinoza, du moins en première lecture. Lorsque les notions de joie et de tristesse sont pour la première fois introduites dans le scolie de la proposition 11 de la troisième partie de l'*Éthique*, elles le sont en référence expresse à la notion de passion:

Par joie je comprendrai dans ce qui suit la passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande. Par tristesse au contraire la passion par laquelle elle passe à une moindre perfection. (*Per laetitiam in sequentibus intelligam passionem qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem qua ipsa ad minorem transit perfectionem*).

Et c'est seulement tout à la fin de cette même partie de l'*Éthique*, dans la proposition 58, qu'est introduite, assez inopinément, l'idée selon laquelle, à côté de ces joies et de ces désirs qui sont des passions parce qu'ils correspondent à des rencontres en extériorité, il y en a d'autres que leur caractère authentiquement actif soustrait à ce statut passif:

43 *Ibid.*, p. 251: «Reste que toute passion est mauvaise par elle-même en tant qu'elle enveloppe de la tristesse».

44 Le même thème est repris de la manière suivante dans *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 71: «La distinction fondamentale entre deux sortes de passions, passions tristes et passions joyeuses, prépare à une tout autre distinction, entre les passions et les actions.» Ce qui fait problème ici, c'est bien sûr l'utilisation du verbe «préparer».

45 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 273.

En dehors de la joie et du désir qui sont des passions, sont donnés d'autres affects de joie et de désir, qui se rapportent à nous en tant que nous agissons. (*Praeter laetitiam et cupiditatem quae passiones sunt alii laetitiae et cupiditatis affectus dantur qui ad nos quatenus agimus referuntur*).

Toute la question est de savoir si le fait de parler ainsi de joies passionnelles, en rapport avec le fait que nous passons à une perfection plus grande sous l'effet de la composition circonstancielle de notre être avec celui d'une autre chose qui lui convient en nature, autorise à parler aussi de «passions joyeuses» qui, dans leur passivité même, préfigureraient ou prépareraient les conditions du passage à une activité plus grande. Or, à regarder attentivement ce que dit Spinoza, il semble que ce soit extrêmement discutable. À propos de cette question difficile entre toutes risquons cette affirmation un peu abrupte: chez Spinoza, toutes les passions sans exception sont tristes, même celles qui sont des joies ou se présentent comme telles; du moins le sont-elles à terme, par une sorte de phénomène d'entropie passionnelle, en tant précisément qu'elles sont des transitions ou des passages qui, se déployant dans la durée, ne peuvent être ramenés à des états instantanés. Il y a dans tout ce qui place l'âme dans une situation de passivité quelque chose de tendanciellement mauvais ou de nuisible, et nulle manipulation ne pourra jamais faire que ce qui est mauvais, c'est-à-dire nuisible, devienne utile: on peut parler en ce sens d'un destin triste des passions, de toutes les passions sans exception, y compris les joies qui sont des passions. En effet, il y a dans la notion de «passion joyeuse» une contradiction dans les termes, qui ne peut correspondre qu'à un état passager, instable et proprement inviable de notre constitution. Non seulement il ne suffit pas de multiplier, d'accumuler ces passions joyeuses pour créer les conditions qui permettraient à l'âme de s'installer, par un saut qualitatif, dans un régime d'activité, mais il faut même aller jusqu'à dire qu'une telle accumulation est impossible, car les passions joyeuses, qui sont en fait des joies imaginaires liées à des rencontres avec des corps extérieurs, ne sont pas susceptibles de se rassembler dans un ensemble cohérent et permanent, mais tendent au contraire inéluctablement à s'opposer entre elles, dans le sens non d'une composition mais d'une décomposition.

Pourtant il faut admettre qu'à l'appui de la thèse d'une possible composition de ces joies passagères créant les conditions d'un passage à la vraie joie, qui s'opérerait sur d'autres bases, non plus passionnelles mais proprement actionnelles, peut être évoquée la structure de l'argumentation

développée dans la cinquième partie de l'*Éthique*, qui procède successivement en deux temps. Les vingt premières propositions présentent le mouvement conduisant à la libération sous la forme d'une thérapeutique affective; celle-ci prend un large appui sur l'imagination, en développant un véritable *ars imaginandi*, qui consiste à passer de l'état dans lequel on imagine « simplement » (*simpliciter*), comprenons platement ou bêtement, au coup par coup, à celui dans lequel on imagine « avec force et plus distinctement » (*vivide et distinctius*), on pourrait dire plus intelligemment; on s'exerce ainsi à insérer les représentations de l'imagination dans des contextes de plus en plus larges, de manière à effectuer leur synthèse dans une passion souveraine, celle de « l'amour envers Dieu » (*amor erga Deum*), qui pacifie l'âme en instaurant les conditions d'une régulation interne de ses affects. Et c'est seulement une fois parcourue cette phase préparatoire, au cours de laquelle âme et corps restent étroitement associés, qu'il est possible d'envisager les conditions d'une libération de l'âme « sans relation au corps » (*sine relatione ad corpus*⁴⁶), ou tout au moins, précise ensuite Spinoza, « sans relation à l'existence du corps » (*sine relatione ad corporis existentiam*⁴⁷); au cours de cette ultime étape, qui dégage en fait les conditions d'une nouvelle association de l'âme au corps (car rien ne permet de penser que l'âme puisse à aucun moment cesser d'être idée du corps, et ainsi continuer à exister sans le corps; les analyses que Deleuze consacre à la fin de son livre⁴⁸ au problème de l'immortalité de l'âme, en expliquant l'état dans lequel se trouve l'âme « après la mort »⁴⁹, ne sont guère convaincantes: pour Spinoza l'expérience que nous pouvons faire de l'éternité, effectuée au présent, est absolument actuelle, donc complètement indépendante du fait que l'existence finisse ou commence; aussi bien ces analyses sont-elles les seules que Deleuze n'ait pas reprises dans la présentation contractée de son livre publiée ensuite *Spinoza. Philosophie pratique*), considéré non plus au point de vue de son existence mais à celui de son essence, l'âme devient pleinement active et maîtresse d'elle-même, en s'engageant dans la pratique d'un nouvel affect, dépouillé de tout caractère passionnel, « l'amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*), qui n'a plus rien à voir avec l'élan qui porte l'âme vers une chose extérieure à elle, fût-elle la plus haute de toutes, puisqu'il exprime l'attachement que la chose absolue, Dieu, se porte à soi, tel que

46 SPINOZA, Baruch, *Éthique*, V, scolie de la proposition 20.

47 *Ibid.*, scolie de la proposition 40.

48 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 293 sq.

49 *Ibid.*, voir la formule de la p. 294: « Nous sommes devenus totalement expressifs ».

l'âme le ressent en se détachant complètement de la particularité liée à son identité personnelle.

N'est-ce pas une parfaite illustration de la procédure en deux moments évoquée par Deleuze, qui effectue le passage de la passivité à l'activité, en prenant appui sur les passions joyeuses pour créer les conditions de la transition vers une joie authentiquement active ? Mais il faudrait pour cela que les pratiques de la thérapie affective décrites dans la première partie du *De Libertate*, et qui consistent à exploiter la « puissance d'imaginer » (*potentia imaginandi*), c'est-à-dire tout ce que l'imagination présente de puissance, donc d'activité, au sens propre du terme, se situent dans le contexte de la vie passionnelle, dans laquelle l'âme n'est pas maîtresse de ses actes, puisqu'elle y reste soumise aux incidences des rencontres du corps avec les corps extérieurs. Or il semble qu'il n'en soit rien, et que la démarche préconisée par Spinoza soit celle d'une conversion des procédures de l'imagination, qui leur retire progressivement leur caractère de passivité en les rapprochant de plus en plus de la production d'idées adéquates. Reconnaissons qu'il y a là un problème d'interprétation très difficile à résoudre, étant donné le caractère extrêmement elliptique de l'argumentation développée par Spinoza dans la cinquième partie de l'*Éthique*, qui, en tout cas, ne confirme pas de manière indiscutable la réalité des passions joyeuses.

Cherchons donc à présent dans le texte de l'*Éthique* ce qui pourrait infirmer l'usage de cette notion. Dans la troisième partie de l'ouvrage, qui est entièrement consacrée à une étude scientifique des mécanismes de l'affectivité, apparaît un thème extrêmement important, celui de la « fluctuation de l'esprit » (*fluctuatio animi*) : introduit dans le scolie de la proposition 17, il représente l'état de trouble mental lié aux situations dans lesquelles l'âme est à la fois triste et joyeuse, ou joyeuse et triste, parce qu'elle est entraînée simultanément dans le sens d'une augmentation et dans celui d'une diminution de sa perfection. Il faut bien comprendre que cet état n'a rien d'un état limite, que son caractère constitutionnellement paradoxal rendrait exceptionnel : il correspond en fait à la situation à laquelle l'âme est régulièrement confrontée ; lorsqu'elle est soumise au régime propre des passions et de leurs « forces » (*vires*), qui fondamentalement l'aliènent parce qu'elles la soumettent à une loi étrangère à sa nature propre.

En parlant tout à l'heure d'un destin triste des passions, c'est précisément à cela que nous faisons allusion : il y a dans toutes les passions sans exception quelque chose qui, en tant qu'elles sont des passions, les entraîne dans le sens de la *fluctuatio animi*, en leur imprimant la forme de joies

qui sont des tristesses, d'amours qui se développent sur fond de haine, à moins qu'il ne s'agisse de tristesses qui sont des joies, de haines revêtant la forme de l'amour. Toute l'analyse que Spinoza propose de l'affectivité, pour autant du moins qu'elle se développe dans un contexte de passivité – c'est-à-dire jusqu'à la proposition 58 de la troisième partie de l'*Éthique*, où est introduit, à la manière d'une sorte de *Deus ex machina*, le concept d'affects actifs –, repose sur cette idée de l'ambivalence affective, qui entache toutes nos joies de tristesse, pour autant que, au prix d'une fixation imaginaire, elles revêtent la forme de l'amour pour des choses extérieures. Or, si doit être finalement révélée la possibilité de joies pures, qui sont celles à travers lesquelles l'âme éprouve pleinement sa puissance de penser et de former des idées issues de sa nature propre, c'est parce qu'inversement il n'y a pas place dans notre régime mental pour des tristesses pures, qui ne soient marquées par le phénomène de l'ambivalence qui les déstabilise de l'intérieur d'elles-mêmes. L'exploitation que fait Spinoza du thème de la *fluctuatio animi* démontre que la symétrie instaurée entre la joie et la tristesse par le fait qu'elles sont entraînées par des mouvements de sens inverse n'est qu'apparente: il n'y a dans la tristesse, fût-ce sous une forme virtuelle, rien d'affirmatif qui permette d'en faire, sous une figure extrême, une expression du *conatus*, auquel elle demeure définitivement étrangère. Et c'est pourquoi, quitte à interpréter, il serait peut-être plus satisfaisant de présenter Spinoza comme un théoricien de l'aliénation que de faire de lui un philosophe de l'expression.

Or Deleuze ne traite qu'en passant ce thème de la *fluctuatio animi*⁵⁰, qui ôte tendanciellement tout contenu à la notion de passion joyeuse. Et on comprend très bien pourquoi il ne s'y intéresse pas, et même s'en détourne: c'est parce que toute sa propre pensée de philosophe est fondée sur la réfutation du thème de l'ambivalence et des retournements dialectiques que celle-ci est censée opérer sur fond de négativité. Peu avant *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze avait publié *Présentation de Sacher-Masoch* qui préfigurait les grandes orientations théoriques de *L'Anti-Œdipe*, et sa radicale remise en question de la psychanalyse freudienne. Dans cet ouvrage, Deleuze expliquait que, en forgeant le concept d'un instinct de mort qui constituerait le fond ou l'au-delà du principe de plaisir, et en développant à partir de là la représentation syncrétique d'une perversion sado-masochiste, situant en perspective l'un par rapport à l'autre le plaisir associé à la douleur qu'on inflige (sadisme) et celui associé à la douleur

50 *Ibid.*, p. 222, note 23.

qu'on subit (masochisme), comme si on avait affaire, à travers des images symétriques, aux deux formes limites du même amour-mort qui impulse tout le développement de la *libido*, et en pensant ainsi, dans une perspective tragique, la répétition libidinale sur fond d'identité, Freud est définitivement passé à côté de l'explication des formes «mineures» de l'affectivité, du type de celles dont la relation sadique ou la relation masochiste donnent témoignage, et de la différence propre qui les constitue en profondeur.

Mais le plaisir qui fait mal, qu'il s'agisse du mal qu'on fait ou du mal qu'on vous fait, serait manifestement aux yeux de Spinoza une passion dominée par le phénomène de la *fluctuatio animi*, et donc inéluctablement entraînée vers une postérité négative de tristesse: et s'il n'y a pas de place dans son explication de l'affectivité pour un instinct de mort qui barrerait le *conatus* dans sa constitution intrinsèque, et non seulement sur le plan de ses manifestations extérieures conscientes, c'est précisément parce qu'il n'y a dans la passion, en tant qu'elle est subie, rien de positif sur quoi pourrait prendre appui le processus de libération du désir. La passion, c'est la soumission à la loi de l'autre, qui constitue la forme par excellence de la servitude: et c'est pourquoi le seul moyen d'y échapper est de développer, et le plus possible, des formes originales d'affects, qui ne soient plus réductibles à ce schéma passionnel, mais soient de véritables actions de l'âme, ce à quoi la *potentia imaginandi* peut contribuer à sa façon, ainsi que l'expliquent les vingt premières propositions du *De Libertate*.

Arrêtons maintenant cette discussion, qui ne déboucherait sur des résultats convaincants que si elle prenait le temps d'analyser dans leur détail tous les textes concernés, ce qu'il n'est évidemment pas possible de faire ici. Et concluons en soulignant à nouveau les risques auxquels se confronte la lecture expressive ou expressionniste que Deleuze fait de la philosophie de Spinoza en la repensant à ses propres frais, dans une perspective qui n'est manifestement pas de reproduction ou de reconnaissance. L'idée d'expression, avions-nous dit, est présente absente chez Spinoza: nous comprenons maintenant que c'est parce que, comme opérateur effectif ou schème de connaissance, elle se trouve en fait entre Deleuze et Spinoza, comme le témoignage de leur rencontre, qui constitue la figure par excellence d'une expérience philosophique ayant définitivement pris ses distances avec les pratiques traditionnelles de l'histoire de la philosophie. Et, comme Deleuze se l'est plus tard dit à soi-même: «Tu ne rencontrais que ceux qui ne t'avaient pas attendu pour faire des rencontres en eux-mêmes.»

Vie et virtualité chez Deleuze et Plotin

Différences et répétitions

Gwenaëlle Aubry

Dans *Out of this World. Deleuze and the philosophy of Creation*, Peter Hallward propose de lire Deleuze « comme un spirituel, un penseur de la rédemption ou de la soustraction, préoccupé par la mécanique de la dés-incorporation, de la dé-matérialisation »¹. La philosophie deleuzienne reposerait tout entière sur une corrélation fondamentale entre l'être, la créativité et la pensée, dont se déduisent les propositions suivantes :

1. Tout être ou tout processus existe uniquement comme acte distinct de création.
2. Tous les êtres sont comme tels autant d'aspects d'un pouvoir créateur illimité et singulier, dont l'expression la plus adéquate est la pensée pure.
3. Toute création donne naissance à une créature dérivée, dont la puissance ou créativité propre est limitée par son organisation matérielle, sa situation, ses capacités actuelles, *etc.*
4. La principale tâche d'une telle créature est de dissoudre ces limitations de façon à devenir un véhicule plus adéquat pour cette création virtuelle qui seule l'individue².

1 HALLWARD, Peter, *Out of this World. Deleuze and the philosophy of Creation*, Londres-New York, Verso, 2006, p. 3.

2 *Ibid.*, p. 2.

Or, selon Hallward toujours, les distinctions en jeu ici «sont déjà clairement établies dans l'œuvre d'un théophaniste radical comme Jean Scot Erigène, laquelle s'insère dans une tradition néoplatonicienne qui remonte au pseudo-Denys et à Plotin»³. Cette thèse d'un héritage plotinien de Deleuze peut paraître surprenante, provocante, même, quand elle va de pair, comme c'est le cas chez Hallward, avec l'idée selon laquelle la philosophie deleuzienne est une philosophie, sinon de l'arrière ou de l'autre monde, du moins du hors-monde⁴. De fait, Deleuze n'a pas écrit sur Plotin comme il a écrit sur Spinoza, Leibniz ou Bergson, c'est-à-dire qu'il ne lui a pas fait, comme à eux, d'«enfant dans le dos», mais aussi, peut-on penser, qu'il n'avait pas envers lui comme envers eux de «dette à acquitter»⁵. Pourtant, acquitter une dette envers Leibniz, Spinoza ou Bergson c'est aussi s'acquitter, indirectement, envers Plotin. De même, Deleuze parle peu de Plotin: mais quand il le fait, c'est avec précision, textes à l'appui. On se propose donc ici, suivant la suggestion de Hallward, d'ordonner les lieux où Deleuze rencontre la pensée de Plotin selon la hiérarchie néoplatonicienne des principes: l'Un-Bien, l'Intellect, l'âme. Où il apparaît que l'opération est praticable, sans forçage, et moyennant, seulement, une légère traduction: que l'on trouve bien chez Deleuze une formulation plotinienne de la question de l'Un, une désignation explicite de la conception plotinienne de l'Intellect comme instauration (en même temps que ratage) du plan d'immanence, enfin, et peut-être surtout, une pensée de l'âme, c'est-à-dire, plus précisément, de l'ascèse au moyen de laquelle le moi peut reconquérir «la part inaliénable de l'âme», retrouver «la puissance d'un impersonnel qui n'est pas une généralité, mais une singularité au plus haut point»⁶. Faute de retracer une continuité, on se contentera, ici, de marquer une répétition, une répétition c'est-à-dire une identité produite par la différence⁷, en même temps que d'identifier, au

3 *Ibid.*, p. 5.

4 On la retrouve pourtant esquissée ailleurs. Alain Badiou note ainsi l'«allure platonicienne, et même néoplatonicienne» de l'articulation, chez Deleuze, entre l'Un et les étants-simulacres: «On dirait que l'Un paradoxal ou suréminent engendre de façon immanente une procession d'étants, dont il distribue le sens univoque et qui, rapportés à sa puissance, n'ont d'être que le semblant», BADIOU, Alain, *Deleuze. La clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997, p. 41-42.

5 C'est en ces termes, on le sait, que Deleuze décrit son rapport à l'histoire de la philosophie: voir «Lettre à un critique sévère», *Pourparlers*, p. 15; et *Dialogues*, p. 22-23.

6 *Critique et clinique*, p. 69 et 86.

7 *Différence et répétition*, p. 59.

moins partiellement, cette différence, en montrant comment elle repose sur la transposition, qui vaut en même temps immanentisation, de la puissance en virtualité.

L'Un puissance de tout et l'Un virtuel

«Tout se résume dans la *puissance*», écrit Deleuze dans les premières pages de *Différence et répétition*. Et plus loin : «Le grand délire néoplatonicien [...] étage, emboîte les Zeus d'après une méthode d'exhaustion et de développement des puissances.»⁸ Le concept de puissance apparaît ainsi comme un territoire commun à Deleuze et au néoplatonisme. Celui-ci s'inaugure en effet, avec Plotin, à la fois par une position radicale de transcendance et comme une métaphysique de la puissance. La formule de Platon, au livre VI de la *République*, selon laquelle le Bien est «au-delà de l'être qu'il surpasse en dignité et en puissance (*dunamei*)» (509b 9-10), devient, dans les *Ennéades*, récurrente et fondatrice. Le premier principe plotinien, l'Un-Bien, est excédentaire à l'être comme à la pensée. De lui, rien ne peut être dit, et les noms mêmes d'Un et de Bien ne valent que par rapport à nous⁹. Pourtant, Plotin le désigne aussi en de nombreux lieux¹⁰ comme *dunamis pantôn* : et cette prédication positive paraît, elle, résister à l'exigence apophatique. De fait, sa désignation comme «puissance de tout» vient en réponse à ce que l'on peut appeler le dilemme du principe¹¹, c'est-à-dire à la nécessité d'en penser à la fois la transcendance et la causalité. Le premier principe, s'il est principe de tout ce qui est, doit n'avoir aucun caractère commun avec ses effets car cette absence de détermination (par excès, et non par défaut) est seule à même de bloquer la régression indéfinie qu'engage, comme le souligne Aristote avec l'argument dit du

8 *Ibid.*, p. 15 et p. 247. Deleuze renvoie ici aux *Dubitaciones et solutiones de primis principiis* de Damascius, «un des livres les plus importants du néoplatonisme, qui met en jeu une dialectique sérielle et potentielle de la différence», *ibid.*, p. 247, note 1.

9 Voir PLOTIN, *Ennéades* 32 [V, 5] 6, 28-37; 33 [II, 9] 1, 6-8; 49 [V, 3] II, 24.

10 Voir 7 [V, 4] 1, 24 et 2, 40; 9 [VI, 9] 5, 36; 30 [III, 8] 10, 1; 32 [V, 5] 10, 21; 38 [VI, 7] 32, 19; 49 [V, 3] 15, 33.

11 Émile Bréhier a montré comment le dédoublement de l'Un par Damascius vise à préserver la double exigence de simplicité et de principalité, voir BRÉHIER, Émile, «L'idée de Néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme», *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 26, 1919, p. 443-475, repris dans *Études de philosophie antique*, Paris, Vrin, 1955, p. 248-283. Sur la solution plotinienne au dilemme du principe, voir AUBRY, Gwenaëlle, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, chap. VI.

«Troisième Homme», l'autoprédication des Idées¹². Requête par la causalité, l'exigence de transcendance paraît pourtant menacer celle-ci: car comment penser le lien entre ses effets et une cause radicalement incoordonnée? La notion de *dunamis pantôn* vient en réponse à cette question: elle permet de penser la causalité du principe comme un effet de sa transcendance. C'est précisément parce qu'il n'est rien de ce qu'il fait, parce qu'il est, en tant que simple et parfait, radicalement excédentaire à tout ce qui vient de lui, que l'Un-Bien peut être cause de tout ce qui est. Car sa puissance est l'effet de sa perfection. Elle n'est pas, comme l'en-puissance aristotélicien, le principe d'un mouvement finalisé par l'acte, l'*energeia*, et au travers duquel une substance peut devenir adéquate à son essence: la perfection n'est plus ce à quoi elle tend mais ce dont elle procède. Le rapport d'antériorité posé par Aristote entre l'en-puissance et l'acte¹³ est du même coup inversé: la *dunamis pantôn* de l'Un-Bien est antérieure à l'acte qui, associé à l'*ousia*, est assigné au deuxième principe, l'Intellect. Ce modèle causal singulier vaut, par-delà l'Un-Bien, pour l'ensemble de la procession¹⁴: de tout être ayant atteint sa perfection émane de façon nécessaire, sans intention, désir ni mouvement, une puissance active, productive, qui est au principe d'un nouvel être, inférieur au premier. De cette «théorie des puissances»¹⁵ se déduisent ainsi les principaux traits de la procession plotinienne comme agir immobile, nécessaire, continu, et continûment dégradé. Plotin, cependant, réintègre à ce modèle le concept aristotélicien d'en-puissance, pour penser, cette fois, la conversion: la *dunamis* active de la cause détermine en l'effet une capacité à la recevoir, et s'inscrit en lui comme une trace, qui est à la fois potentialité et tendance et opère ainsi comme le moteur de la conversion. Le double sens (la double signification) de la *dunamis*, puissance ou en-puissance, vient ainsi dire le double sens (la double orientation) du réel plotinien, et la réciprocité de la procession et de la conversion.

C'est ce double schème, processif et conversif, de la puissance que Hallward, on l'a vu, retrouve chez Deleuze. Or, et pour suivre toujours la

12 Voir 30 [III, 8] 9, 39-41; 32 [V, 5] 13, 25-26.

13 Voir ARISTOTE, *Métaphysique* Θ 8, 1049b 4 s.

14 Voir 3 [III, 1] 1, 11-13; 7 [V, 4] 1, 23-26 et 2, 27-33; 10 [V, 1] 6, 15-38; 29 [IV, 5] 7, 13-17; 38 [VI, 7] 21, 4-6 et 40, 21-24; 49 [V, 3] 7, 21-25.

15 Elle est plus généralement désignée comme «théorie des deux actes», mais cette dénomination est discutable dès lors que le modèle causal ici formulé vaut d'abord pour l'Un-Bien, lequel est au-delà de l'acte.

hiérarchie néoplatonicienne, on lit bien, dans *Le bergsonisme*, une formulation plotinienne de la question du principe.

S'interrogeant sur «la théorie des multiplicités virtuelles, qui animait le bergsonisme dès le début», Deleuze demande en effet: «Comment le Simple ou l'Un, "l'identité originelle", a le pouvoir de se différencier?»¹⁶ Cette question, Plotin la pose en de nombreux lieux et notamment dans un texte que Deleuze cite ailleurs, dans *Spinoza et le problème de l'expression*, cette fois: «Comment [toutes choses] viennent-elles de l'Un, qui est simple et qui ne montre, dans son identité, aucune diversité et aucun repli?»¹⁷ Mais là où Plotin répond à cette question par le concept de puissance de tout, Deleuze relisant Bergson y répond par celui de virtualité. L'Unité originelle doit être conçue comme «un Tout lui-même virtuel»: elle consiste dans «tous les degrés coexistants de détente et de contraction» qui en forment «les parties en puissance». Sa différenciation doit donc être pensée comme une actualisation. L'Un ou le Simple «développe ses parties [...] d'après des lignes divergentes, mais dont chacune correspond à tel ou tel degré dans la totalité virtuelle». Par exemple, «lorsque la durée se divise en matière et en vie, puis la vie, en plante et animal, des niveaux différents de contraction s'actualisent, qui ne coexistaient que tant qu'ils restaient virtuels»¹⁸.

Or cette réponse par l'en-puissance ou la virtualité (ces deux termes paraissant, dans le texte cité, équivalents même si Deleuze les distingue ailleurs), Plotin la rejette explicitement. On pourrait pourtant juger qu'elle fournit une solution adéquate au dilemme du principe: l'Un pourrait être à la fois cause de tout ce qui est et distinct de tous ses effets, dans la mesure où il serait tout en puissance, rien en acte. La procession devrait alors être conçue comme l'actualisation progressive d'une totalité virtuelle et originaire¹⁹. Mais dans ce cas il faudrait dire que le premier principe

16 *Le bergsonisme*, p. 103.

17 II [V, 2] 1, 3-4, cité (dans la traduction de Bréhier) dans *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 155-156. Voir encore par exemple 49 [V, 3] 15, 2-3 (sur la question de savoir comment l'Un possède ses effets): «S'il les possède, il n'est pas simple; et s'il ne les possède pas, comment une multiplicité de choses dérive-t-elle de lui?»

18 *Le bergsonisme*, p. 103-104.

19 C'est l'interprétation que soutient par exemple KRÄMER, Hans Joachim, *Der Ursprung des Geist/Metaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, P. Schippers, 1964, p. 340: l'Un serait «die reine Potenz alles Folgenden. Sie enthält als solche die spätere Wirklichkeit in "latenter", "amorpher" Form "in sich".» Voir encore GERSON, Lloyd P., *Plotinus*, Londres-New-York, Routledge, 1994, p. 35.

est non pas puissance de tout, mais en-puissance de tout. Or cette attribution de l'en-puissance à l'Un-Bien, Plotin la rejette explicitement comme incompatible avec sa transcendance²⁰: si l'Un était en-puissance de ses effets, alors il tendrait à eux comme à son acte, et aurait besoin d'eux pour être parfait. Cet excès du principe sur ses effets est encore garanti par la désignation de sa puissance non seulement comme totale, mais comme infinie²¹: la puissance de l'Un, si elle est puissance de tout ce qui est, ne s'épuise pas dans ce qu'elle produit.

On a là, selon Deleuze, le principe de la distinction entre cause émanative et cause immanente, ou encore entre causalité néoplatonicienne et causalité spinozienne: «La cause émanative produit d'après ce qu'elle donne, mais elle est au-delà de ce qu'elle donne»; à l'inverse: «ce qui définit la cause immanente, c'est que l'effet est en elle, sans doute comme dans autre chose, mais est et reste en elle». Selon le premier modèle, «la différence des êtres en général [...] est conçue comme différence hiérarchique», là où, selon le second, «les êtres ne sont pas définis par leur rang dans une hiérarchie, ne sont pas plus ou moins éloignés de l'Un, mais chacun dépend directement de Dieu, participant à l'égalité de l'être»²².

Or cette transcendance garantie par le modèle émanatif, Deleuze y voit aussi le «cadeau empoisonné du platonisme»²³. Le néoplatonisme présenterait cependant, sous l'influence du stoïcisme, une greffe singulière: celle de «l'immanence expressive de l'être» sur «la transcendance émanative de l'Un»²⁴. Ou encore: le néoplatonisme présenterait la particularité de constituer, tout en le ratant ou en le «méconnaissant», le plan d'immanence. Telle est la description qu'en propose Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie?*: le deuxième principe, le *Noûs*, qui est aussi *ousia* et *energeia*, «donne l'idée d'une cause immanente»: immanence mutuelle de l'être et de l'intelligence, mais aussi immanence de tous

20 Voir 49 [V, 3] 15, 32-35 et 12, 26-33.

21 Voir 9 [VI, 9] 6, 10-11; 12 [II, 4] 15, 19; 27 [IV, 3] 8, 36; 32 [V, 5] 10, 19-21; 38 [VI, 7] 32, 15-20.

22 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 156-157. Sur l'Un supérieur à ses dons, qui donne ce qu'il n'a pas ou n'est pas ce qu'il donne, Deleuze cite VI, 7 (38) 17, 3-6, où l'on lit «il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne», mais aussi que l'Un est «au-delà de la vie» (*epekeina zôês*, l. 10-11) et, enfin, une description de la genèse de l'Intellect. Deleuze cite encore V, 2 (11) 1, qui décrit aussi la genèse de la vie et de l'Intellect à partir de l'Un.

23 DELEUZE, Gilles, «Platon, Les Grecs», in *Critique et clinique*, p. 170-171.

24 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 158 et p. 160.

les intelligibles-intelligences à l'Intellect, et de tous les êtres à l'être. Autrement dit, « déjà chez Plotin il y a une égalité de l'Être qui se conjugue avec la suréminence de l'Un »²⁵. Le ratage, en même temps que le propre du néoplatonisme, tient à ce que l'immanence, sitôt posée, est niée, car rapportée à autre chose qu'elle-même :

Au lieu qu'un plan d'immanence constitue l'Un-Tout, l'immanence est « à » l'Un, si bien qu'un autre Un, cette fois transcendant, se superpose à celui dans lequel l'immanence s'étend ou s'attribue : toujours un Un au-delà de l'Un, ce sera la formule des néo-platoniciens.²⁶

À partir de là, la question de la dette éventuelle de Deleuze envers Plotin peut être plus précisément formulée : à supposer que l'on renonce au « surcodage » propre au néoplatonisme, que l'on renonce, donc, à imposer ou superposer à l'Un-Tout l'Un-Bien, dans quelle mesure s'avoisine-t-on du plan d'immanence deleuzien ? Est-ce qu'on n'obtient pas quelque chose d'approchant moyennant cette simple opération (cette simple soustraction) : l'Un-Tout sans (moins) l'Un ? Et cette question est solidaire d'une autre : dans quelle mesure peut-on, en substituant la virtualité de l'Un-Tout à la puissance de l'Un-Bien, se débarrasser du « cadeau empoisonné de la transcendance » ?

Idée, vie, virtualité : le plan d'immanence

Cette opération, Deleuze la pratique déjà dans son *Spinoza et le problème de l'expression* lorsqu'il décrit le deuxième principe plotinien, l'Intellect. Avec celui-ci, l'égalité de l'être se substitue à l'éminence de l'Un, et l'immanence à la transcendance : « L'immanence se définit par l'ensemble de la complication et de l'explication, de l'inhérence et de l'implication. »²⁷ Deleuze cite – dans la traduction de Bréhier, toujours – ce passage du traité 10 [V, 1] où Plotin compare l'Intellect à Kronos qui dévore ses enfants : « Pleine des êtres qu'elle a engendrés, l'intelligence les engloutit en quelque sorte en les retenant en elle-même. »²⁸ Ainsi, les êtres demeurent en l'Intellect (inhérence), qui à son tour est présent à chacun d'entre eux (implication). On a là une description très exacte de la structure de l'Intellect plotinien,

25 *Ibid.*, p. 158.

26 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 47.

27 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 159.

28 10 [V, 1] 7, 30- 31 ; *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 158.

au sein duquel chaque Intelligence partielle exprime à la fois elle-même et le Tout – description d'ailleurs appuyée sur des références précises au texte grec et aux occurrences, chez Plotin, du verbe *exelittein*²⁹. Dans cette structure, Deleuze voit l'origine du couple de notions *complicare-explicare*: «L'expression apparaît comme l'unité du multiple, comme la complication du multiple et l'explication de l'Un.»³⁰

Cet Un-multiple, c'est, poursuit-il, celui dont Spinoza retrouve la formule. Mais c'est aussi celui dont Artaud, dans *Héliogabale*, déploie la brutale théogonie:

Avoir le sens de l'unité profonde des choses, c'est avoir le sens de l'anarchie, – et de l'effort à faire pour réduire les choses en les ramenant à l'unité. Qui a le sens de l'unité a le sens de la multiplicité des choses, de cette poussière d'aspects par lesquels il faut passer pour les réduire et les détruire.³¹

Entre Spinoza et Héliogabale, Deleuze pose, plus qu'une filiation, une identité: «Car Héliogabale, c'est Spinoza, Spinoza, Héliogabale ressuscité [...] l'anarchie et l'unité sont une seule et même chose, non pas l'unité de l'Un, mais une plus étrange unité qui ne se dit que du multiple.»³² Or cette identité opère aussi dans une différence d'avec Plotin: l'anarchie du multiple contenu dans l'Un contre la hiérarchie du multiple émané de l'Un.

Cette anarchie, Artaud la décrit encore comme une lutte des *arkhai*, une «bataille des principes», une «guerre des virtualités»:

Le Paganisme, dans son sens initiatique et supérieur, c'est la préoccupation des grands principes qui continue encore à rouler et à vivre dans le sang des individus. Et la notion des principes c'est la notion de la guerre qu'ont dû se faire à l'origine les principes pour stabiliser la création.³³

Plotin, on l'a vu, exclut l'en-puissance de l'Un-Bien comme incompatible avec sa transcendance. Mais il le réintroduit dans le deuxième principe, l'Intellect ou l'Un-multiple. On pourrait voir là, comme certains

29 *Ibid.*, «Expliquer, développer», p. 158, n° 10.

30 *Ibid.*, p. 159.

31 ARTAUD, Antonin, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, Paris, Gallimard, 1979, p. 45.

32 *Mille Plateaux*, p. 196.

33 ARTAUD, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*, op. cit., p. 96 et *Appendice II*, p. 131.

commentateurs³⁴, une contradiction, dès lors que l'Intellect est pure *energeia*. Dans la mesure où il est aussi la totalité des intelligibles, son objet lui est non seulement intérieur mais identique, de sorte qu'on ne peut dire qu'il est par rapport à lui en-puissance comme l'est le sens par rapport au sensible. Et s'il est identique à son objet, alors il faut dire que tout intelligible est, lui-même, un intellect, de sorte que le pensant, l'Intellect se pense lui-même. Il ne peut y avoir d'en-puissance là où chaque être contient le tout en lui. En même temps qu'il exclut de l'Intellect le sens ontologique de l'en-puissance, qui marque l'imperfection et la dépendance à l'extériorité, Plotin y introduit la puissance, la *dunamis* active: une «puissance merveilleuse» circule en lui (33 [II, 9] 8, 26), qui est une imitation de la puissance de l'Un-Bien dont il est né (32 [V, 5] 5, 21-22). Or c'est par cette puissance que l'Intellect se constitue comme la totalité des êtres. Plotin retrouve ici la fonction assignée à la *dunamis* par Platon, dans le *Sophiste*, qui la pose au principe des genres suprêmes: le mouvement et le repos sont d'abord déduits de la puissance déterminée comme puissance d'agir ou de pâtre (248c), puis le même et l'autre de la *dunamis* déterminée cette fois comme «puissance de communication» (*dunamis koinônias*, 251e). Mais cette dernière est, plus largement, ce qui préside à la relation de l'être et des genres qui le divisent: à leurs accords et à leurs oppositions, à leurs mélanges et à leurs divisions. À son tour, Plotin voit en la *dunamis* de l'Intellect ce par quoi il se détermine lui-même à travers les articulations fondamentales qui à la fois ordonnent l'être et régissent la pensée³⁵. Mais à côté de la puissance, il réintroduit aussi dans l'Intellect l'en-puissance, compris, cette fois, en son sens logique. Celui-ci, chez Aristote, est appliqué au rapport du genre à ses espèces: le genre peut être conçu comme la matière de ses différences qui à leur tour peuvent

34 Par exemple, ARMSTRONG, Arthur H. «Eternity, Life and movement in Plotinus'accounts of NOU'S», in *Le néoplatonisme*, Actes du Colloque de Royaumont 9-13 juin 1969, Paris, Éditions du CNRS, 1971, p. 67-76: 74; ou encore BUSSANICH, John, «Non-discursive Thought in Plotinus and Proclus», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. VIII, 1997, p. 191-210: 196.

35 Voir 45 [III, 7] 3, 7-II: «Et ainsi, si l'on examine cette puissance multiple, on la nommera "réalité" (*ousia*) par référence à ce caractère qu'elle a d'être comme un substrat, "mouvement" dans la mesure où l'on considère sa vie, "repos", ensuite, du fait qu'elle demeure absolument dans le même état, "le même" et "l'autre", dans la mesure où les choses de là-bas sont ensemble et ne font qu'un» (trad. de Mathieu Guyot, GF). Voir sur ce point AUBRY, Gwenaëlle, «L'empreinte du Bien dans le multiple. Structure et constitution de l'Intellect plotinien», *Les études philosophiques*, n° 3, 2009, p. 313-331.

être dites son actualité³⁶. De la même façon, les genres constitués dans l'Intellect achevé sont en-puissance de leurs différences, et la spécification doit être conçue comme une actualisation: de l'Animal au cheval, il y a progression vers l'acte, car «ce qui est en acte vient en dernier» (38 [VI, 7] 9, 35-36)³⁷. Ainsi, de même que la puissance est au principe de l'engendrement des genres suprêmes de l'être, de même l'en-puissance est au principe de leur processus de spécification et de particularisation.

Le rapport genre-espèces est aussi appliqué par Plotin à celui de l'Intellect total aux intellects particuliers: «L'Intellect tout entier contient tous les êtres comme le genre contient les espèces, ou le tout les parties» (5 [V, 9] 6, 9-10). Il s'agit alors de dire non plus le processus de structuration et de différenciation interne de l'Intellect, mais sa structure même d'inhérence et d'implication, soit l'entière compénétration en lui du tout et des parties. C'est à quoi vise aussi l'analogie avec la science et ses théorèmes: chaque partie est elle-même en acte et le tout en-puissance. Quant au tout, qui est lui-même en acte, il est en-puissance chacune de ses parties. Mais par là il faut entendre en fait qu'il est la puissance qui les produit: ainsi, les intellects particuliers «en tant qu'ils sont dans l'Intellect total comme dans un genre, c'est en-puissance (*dunamei*) qu'ils le sont, tandis que Lui à l'inverse en tant qu'il est genre, il est puissance (*dunamis*) de toutes les espèces qui lui sont subordonnées, mais il n'est en acte aucune d'entre elles» (43 [VI, 2] 20, 24-26).

Pour dire l'inhérence de l'Intellect aux intelligibles, Plotin a recours, aussi, aux notions de vie et de mouvement. Plus précisément, la vie nomme un mouvement qui opère au sein d'une totalité achevée, une perfection dynamique et sans cesse redéployée:

Il n'est donc pas possible que les êtres existent si l'Intellect ne les actue pas et il les actue sans cesse les uns après les autres et en quelque sorte il erre sur toutes les routes d'errance, bien qu'il erre en lui-même, autant qu'il est possible à la nature d'un Intellect qui est l'Intellect véritable, d'errer [...]. Donc l'Intellect est activité de pensée. Et cette activité de pensée est la totalité du mouvement qui réalise la totalité de l'essence, et la totalité de l'essence est la totalité de la pensée embrassant la totalité de la vie.³⁸

36 ARISTOTE, *Métaphysique* Z 12, 1038a 7; H 2, 1043a 20.

37 Voir le commentaire de HADOT, Pierre, *Plotin. Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 1987, p. 238-239.

38 38 [VI, 7] 13, 28-42. Trad. de Pierre Hadot légèrement modifiée («Intellect» au lieu d'«Esprit»), *Plotin. Traité 38*, op. cit., supra.

Ce nom de zôê, Plotin l'emploie encore pour désigner le premier moment de la genèse de l'Intellect à partir de l'Un-Bien : un flux de puissance, ou d'énergie qui, parce qu'il ne s'est pas encore converti en retour vers son principe demeure indéterminé. La notion de vie obéit donc chez Plotin à une double logique : celle de l'immanence, ou de l'autoconstitution de l'Intellect comme uni-multiplicité et totalité achevée, et celle de la transcendance, ou de la dépendance maintenue de l'Intellect envers l'Un-Bien sans laquelle il ne peut se constituer comme être :

Au moment où la Vie commence à diriger son regard vers le Bien, elle est encore illimitée. Mais, après qu'elle a dirigé son regard dans cette direction, elle a été délimitée, bien que le Bien n'ait pas de limite [...]. Ainsi donc, la Vie était puissance totale. Puis la vision qu'elle a eue, grâce au Bien, a été puissance de toutes choses. Et enfin, c'est l'Intellect, en se réalisant, qui s'est révélé comme étant lui-même la totalité des Formes.³⁹

Ce chapitre du *Traité* 38, Deleuze y renvoie dans son *Spinoza et le problème de l'expression*⁴⁰. D'une façon générale, la plupart des textes de Plotin qui s'y trouvent cités font intervenir la notion de vie. Et dans tous il est question de la genèse de l'Intellect⁴¹. Or la séquence Vie-Idee se retrouve chez Deleuze, associée à la notion de virtualité.

Le virtuel se définit en effet comme « le caractère de l'Idee »⁴². Il importe de le distinguer du possible, car là où le possible s'oppose au réel, le virtuel « possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation »⁴³. Cependant, « l'actualisation ne rompt pas moins avec la ressemblance comme processus qu'avec l'identité comme principe. Jamais les termes actuels ne ressemblent à la virtualité qu'ils actualisent [...]. L'actualisation, la différenciation, en ce sens, est toujours une véritable création. »⁴⁴ Or « la vie, c'est le processus de la différence »⁴⁵.

Bergson est, selon Deleuze, « l'auteur qui pousse le plus loin la critique du possible, mais aussi qui invoque le plus constamment la notion de

39 38 [VI, 7] 17, 14-16 et 32-34.

40 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 155, note 2.

41 Soit 34 [VI, 6] 9, 30; 49 [V, 3] 10, 52; 30 [III, 8] 8, 34; 39 [VI, 8] 18, 20 : *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 158-161, notes 10, 15 et 16.

42 *Différence et répétition*, p. 273.

43 *Ibid.*, voir aussi *Le pli. Leibniz et le baroque*, p. 140.

44 *Différence et répétition*, p. 273.

45 DELEUZE, Gilles, « La conception de la différence chez Bergson », *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 54.

virtuel»⁴⁶. Il permet de penser la différence dans son rapport essentiel avec la vie, c'est-à-dire comme actualisation et comme différenciation⁴⁷. Cependant, on trouve chez Platon aussi une philosophie de la différence, dont «la grande ressemblance» avec celle de Bergson est qu'elle ne réduit pas la différence à la contradiction. Mais ce qui manque à Platon, c'est, selon Deleuze toujours, précisément la notion de virtualité, grâce à laquelle Bergson peut poser que «la chose diffère avec soi, *d'abord, immédiatement*». Chez Platon au contraire, la différence vient du dehors: elle vient de la fin, et ultimement du Bien qui, en tant qu'il permet de déterminer leur fonction, préside au découpage des choses, aux articulations du réel⁴⁸.

De la «grande ressemblance» Platon-Bergson, on peut cependant tirer un programme, et même une méthode, que Deleuze, dans un texte de 1967, nomme «La méthode de dramatisation»⁴⁹: il s'agit précisément de conjointre Idée et virtualité et, par là, de penser la nature de l'Idée dans sa différence d'avec le concept qui, lui, est de l'ordre du possible. Pour cela, il faut renoncer à la question platonicienne, la question «qu'est-ce que?», qui «préjuge de la simplicité de l'essence», et lui substituer les questions «qui? comment? combien? où et quand? dans quel cas?», qui invitent à parcourir l'Idée comme une multiplicité et «en traçant les véritables coordonnées spatio-temporelles»⁵⁰. De l'Idée, il s'agit de dessiner les dynamismes et leurs conditions («champ d'individuation, série de différences intensives, précurseur sombre, couplage, résonance et mouvement forcé, sujet larvaire, dynamismes spatio-temporels...»). Ce sont ces dynamismes qui forment un drame, ou encore cet «étrange» théâtre fait de déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteurs des larves – et pour lequel Artaud avait choisi le mot «cruauté»⁵¹. Ce sont eux aussi qui actualisent, incarnent les Idées, selon deux caractères principaux: la variation des rapports différentiels et la répartition des singularités. L'Idée apparaît alors comme une multiplicité virtuelle qui s'actualise et se différencie selon ce double point de vue⁵².

46 *Différence et répétition*, p. 274, note 1.

47 DELEUZE, «La conception de la différence chez Bergson», *op. cit.*, p. 55.

48 *Ibid.*, p. 57-58.

49 DELEUZE, Gilles, «La méthode de dramatisation», *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, note 31, p. 131-162.

50 *Ibid.*, p. 133-134.

51 *Ibid.*, p. 137.

52 *Ibid.*, p. 139-140.

L'articulation de l'Idée, du virtuel et de la vie se fait donc ici sous la double égide de Bergson et de Platon⁵³, sans référence, cette fois, à Plotin. On pourrait toutefois se demander si elle ne témoigne pas encore d'une dette, même inavouée, envers l'entreprise plotinienne de « dynamisation de l'être »⁵⁴ et les descriptions du *Noûs* comme processus de différenciation. Dans « La méthode de dramatisation », c'est à l'Intellect divin leibnizien que renvoie Deleuze; et c'est aussi à Leibniz, autant qu'à Bergson, qu'il fait remonter la notion de virtualité – en celle-ci comme en l'entéléchie leibnizienne, se composent la puissance et l'en-puissance, la force et la latence, dès lors qu'elle est puissance de sa propre actualisation⁵⁵. Mais en l'Intellect plotinien, la puissance est aussi posée comme active, dissociée de la réceptivité. Et elle est exclusive du possible: tout ce qu'elle peut, elle le fait, même si elle demeure excédentaire à ses effets. À la fin de « La méthode de dramatisation », en réponse à une question d'Alexis Philonenko, Deleuze fait l'aveu, paradoxal au terme de ces pages où il l'a affronté, de sa fidélité à Platon: « Si l'on pense au Platon de la dernière dialectique, où les Idées sont un peu comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *comment ? combien ? en quel cas ?*, alors oui, tout ce que je dis me paraît en effet platonicien. »⁵⁶ Mais ce Platon de la dernière dialectique, c'est aussi celui des néoplatoniciens.

Il faut alors revenir à la question que l'on posait plus haut: à supposer que l'on soustraie l'Intellect plotinien à l'Un, qu'on l'autonomise, donc, est-ce

53 Pour une analyse de ce texte, et des influences de Kant, Nietzsche et Proust sur la méthode de dramatisation, voir SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, chap. IX.

54 Selon la formule que Gerhard Huber applique à Plotin, *Das Sein und das Absolute*, Bâle, Recht und Gesellschaft, 1955.

55 Voir DELEUZE, Gilles, « Le virtuel et l'actuel », dans *Dialogues*, note 2, p. 180. Sur le devenir chez Leibniz du schème aristotélicien de la puissance, voir AUBRY, Gwenaëlle, « *Dunamis* aristotélicienne et entéléchie leibnizienne », *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 23, 2008, p. 171-195.

56 DELEUZE, « La méthode de dramatisation », *op. cit.*, p. 162. On comprend alors que Badiou puisse qualifier la philosophie de Deleuze de « platonisme du virtuel »: « Je dirais volontiers que, si je tente de fonder un platonisme du multiple, Deleuze s'est attaché à un platonisme du virtuel. Il retient de Platon la souveraineté univoque de l'Un, mais sacrifie que l'Idée soit toujours actuelle. Pour lui, l'Idée est la totalité virtuelle, l'Un est le réservoir infini des productions dissemblables. *A contrario*, je maintiens que les formes du multiple sont, comme les Idées, toujours actuelles, que le virtuel n'existe pas, mais je sacrifie l'Un » (BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'être*, *op. cit.*, p. 69).

que l'on n'obtient pas, à tout le moins, une esquisse du plan d'immanence deleuzien ? On peut, pour s'en convaincre, examiner un autre texte, le dernier texte de Deleuze, paru en 1995 dans *Philosophie*, «L'immanence: une vie...». Le champ transcendantal y est défini par opposition à la transcendance de l'Un: «L'Un n'est pas le transcendant qui peut contenir même l'immanence, mais l'immanent contenu dans un champ transcendantal. Un est toujours l'indice d'une multiplicité.»⁵⁷ Le champ transcendantal se définirait dès lors comme un pur plan d'immanence («C'est quand l'immanence n'est plus immanence à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence»)⁵⁸. À son tour, le plan d'immanence est caractérisé par la virtualité: «Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan que lui donne sa réalité propre [...]. Le plan d'immanence est lui-même virtuel, autant que les événements qui le peuplent sont des virtualités.»⁵⁹ Enfin, la pure immanence est dite «UNE VIE»: «Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue: elle est puissance, béatitude complètes.»⁶⁰

En cet indéfini, *une* vie, on pourrait voir encore un point de rencontre entre Deleuze et Plotin: champ transcendantal et Intellect ont ceci de commun, encore, qu'ils sont impersonnels et qu'ils ne peuvent être rejoints qu'au prix d'un effort de dépersonnalisation – passage du moi (ou du «nous») au soi, pour Plotin, du moi au «on» pour Deleuze: mort du moi, dans les deux cas. Mais, là encore, la répétition ne va pas sans différence: si ce processus est conçu par Plotin comme une actualisation, il l'est par Deleuze comme une «contre-effectuation», un retour au virtuel.

Fuite et ligne de fuite

Le champ transcendantal est impersonnel, asubjectif, inconscient⁶¹. C'est pourquoi il ne peut y avoir pensée qu'à condition qu'il n'y ait plus sujet,

57 DELEUZE, Gilles, «L'immanence, une vie...», *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, p. 362.

58 *Ibid.*, p. 360

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*

61 C'est en ces termes que le décrit François Zourabichvili, voir ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne et MARRATI, Paola, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 48.

ou du moins, que le sujet renonce à se penser lui-même comme actif, autonome, spontané. Il n'y a de pensée que «forcée à penser», confrontée à l'expérience de «son effondrement central, sa fêlure, son propre "impouvoir" naturel, qui se confond avec la plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée»⁶². De cela témoigne, de manière exemplaire, la correspondance d'Artaud avec Jacques Rivière. «Rarement, écrit Deleuze, il y eut tel malentendu.» Car ce qu'Artaud décrit à Rivière, c'est précisément cet «effondrement central de l'âme», cette «espèce d'érosion, essentielle à la fois et fugace, de la pensée»: c'est «la terrible révélation d'une pensée sans image», c'est «qu'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité»⁶³. Or Rivière maintient, lui, «l'image d'une fonction pensante autonome», qu'il s'agirait seulement d'orienter dans des difficultés passagères; pour lui, ces obstacles, ces suspens sont encore le moyen de «maintenir un idéal du moi dans la pensée pure», comme «un degré supérieur d'identité à nous-mêmes, à travers toutes les variations, différences et inégalités qui ne cessent de nous affecter en fait»⁶⁴.

Pas de pensée, donc, sans «le plus sévère exercice de dépersonnalisation»⁶⁵. Pas de pensée, pas non plus de littérature, si «la littérature ne commence que lorsque naît en nous une troisième personne qui nous dessaisit du pouvoir de dire Je»⁶⁶. La question est là: «Comment pouvons-nous nous débarrasser de nous-mêmes?» C'est dans ce processus qu'est engagé Bartleby, dont la formule creuse une «zone d'indiscernabilité, d'indétermination» qui fait de lui un «homme sans références», au point que son «*I Prefer not to*» pourrait se traduire «*I am not particular*»: de Melville à Musil, écrit Deleuze, la dérivation est certaine, même si elle opère, peut-être plus encore, entre *L'homme sans qualités* et *Pierre ou les ambiguïtés*⁶⁷.

D'où l'on pourrait tirer, encore, une autre dérivation souterraine: non plus Plotin-Artaud-Deleuze, mais Plotin-Melville-Deleuze: dans *Pierre ou les ambiguïtés* apparaît en effet un personnage nommé Plotinus

62 *Différence et répétition*, p. 192.

63 ARTAUD, Antonin, *Correspondance avec Jacques Rivière*, Paris, Gallimard, 1954, «Lettre du 19 janvier 1924», p. 25.

64 *Différence et répétition*, p. 192.

65 *Mille Plateaux*, p. 51.

66 *Critique et clinique*, p. 13.

67 DELEUZE, Gilles, «Bartleby, ou la formule», *ibid.*, p. 96.

Plinlimmon, le Grand Maître de la Société des Apôtres, que Melville décrit en ces termes :

D'où venait-il, nul ne pouvait le dire [...]. Il semblait n'avoir point de famille, aucun lien du sang. On ne l'avait jamais vu travailler de ses mains, écrire de ses mains (pas même une lettre); ni ouvrir un livre [...]. Quant aux ouvrages qui paraissaient sous son nom, ils n'étaient que le reflet de ses propos recueillis au vol et ordonnés tant bien que mal par ses jeunes disciples. [Il avait] un remarquable visage empreint de repos, d'un repos qui n'était ni divin ni humain, ni composé de quoi que ce fût de divin ou d'humain, d'un repos qui était une chose séparée et indépendante, un repos isolé sous forme de visage.⁶⁸

Ou encore D. H. Lawrence: on peut, avec lui, opposer l'âme et le moi :

Cesser de se penser comme un moi pour se vivre comme un flux, un ensemble de flux, en relation avec d'autres flux, hors de soi et en soi [...]. La part inaliénable de l'âme, c'est quand on a cessé d'être un moi: il faut reconquérir cette part éminemment fluente, vibrante, luttante.⁶⁹

On a là, de nouveau, l'un de ces textes de Deleuze – parlant à travers Lawrence – qui sonnent comme du Plotin: qui font résonner ces pages où Plotin décrit ce qu'il advient du sujet, le *hêmeis* ou le « nous », une fois remonté à l'Intellect. Car ce processus est, pour Plotin aussi, un « sévère exercice de dépersonnalisation », par lequel le nous se dépouille de toutes ses particularités, passions, goûts, expériences, mémoire sensible, et encore conscience de soi, pour devenir un homme sans qualités. Socrate, remonté à l'intelligible, ne se souvient pas qu'il a fait de la philosophie, ni même, et alors qu'il contemple, que c'est lui, Socrate, qui contemple (28 [IV, 4] 1 et 2, 1-3). Dans la pensée pure, nous ne sommes plus « nous-mêmes qu'en-puissance » (28 [IV, 4] 2, 5-8). Nous nous confondons avec ce que nous contemplons: « Le soi est toutes choses et les deux côtés ne font qu'un » (*ibid.*, 2, 22). Nous ne sommes plus « nous », nous sommes les êtres: « Le nôtre et le nous reviennent alors à l'être. » Nul ne peut plus dire « jusque-là c'est moi » (23 [VI, 5] 7, 1 et 15).

68 MELVILLE, Hermann, *Pierre ou les ambiguïtés*, trad. de Pierre Leyris, Paris, Gallimard, 1999, p. 468-469.

69 *Critique et clinique*, « Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos », p. 68-69.

Il ne s'agit pourtant pas là d'un simple anéantissement du moi⁷⁰. Car quelque chose de l'individu demeure et préexiste en l'intelligible: Plotin admet, contre le platonisme, un fondement intelligible de l'individualité⁷¹. Cependant l'individu en l'intelligible n'est pas une particularité: il demeure une partie du tout, un élément de cette uni-multiplicité qu'est l'Intellect. Ses traits le distinguent sans le séparer, déjà dessinés mais unis à d'autres «tels de multiples visages tournés vers l'extérieur, mais qui sont réunis, à l'intérieur, en un unique sommet» (23 [VI, 5] 7, 10-11).

Mais l'impersonnel de Deleuze, de même, «n'est pas une généralité, mais une singularité au plus haut point»⁷². Cette vie que libère, chez le Riderhood de Dickens, la menace de la mort est «une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure [...]. C'est une hecceité, qui n'est plus d'individuation mais de singularisation [...]. Essence singulière, une vie...»⁷³ Comme la canaille mourante de Dickens, cette «étincelle de vie» habite aussi les tout-petits enfants, qui «se ressemblent tous et n'ont guère d'individualité; mais ils ont des singularités, un sourire, une grimace, événements qui ne sont pas des caractères subjectifs»⁷⁴.

Dans cette nouvelle répétition, il faut faire place, encore, à la différence: car pour Deleuze le processus par lequel l'individu vient coïncider avec la vie pure en lui doit être pensé comme une contre-effectuation, un retour, par-delà les limites et les contraintes de l'incarnation, à la virtualité et à sa puissance créatrice⁷⁵. Chez Plotin, il s'agit à l'inverse d'une actualisation, par laquelle le *hêmeis*, prenant conscience de la présence en lui de cet intelligible qui l'excède en même temps qu'il le définit, le «réalise», dans les deux sens du terme: cette prise de conscience, que Plotin nomme aussi réminiscence, doit être comprise comme passage non pas de l'actuel au virtuel mais à l'inverse de l'en-puissance à l'acte. Et cette actualisation est en même temps une identification: du *hêmeis* plotinien, on ne peut dire en effet qu'il a conscience qu'il est (car la conscience immédiate ne lui donne pas accès à son identité essentielle), mais, bien plutôt, qu'il

70 Comme le souligne Jean-Christophe Goddard dans sa critique de la «schizo-mystique» deleuzienne, voir GODDARD, Jean-Christophe, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

71 Voir AUBRY, Gwenaëlle, «Individuation, particularisation et détermination selon Plotin», *Phronesis*, n° 53, 2008, p. 271-289.

72 *Critique et clinique*, «Ce que les enfants disent», p. 86.

73 DELEUZE, «L'immanence, une vie...», *op. cit.*, p. 361-362.

74 *Ibid.*, p. 362.

75 *Ibid.*

devient ce dont il prend conscience. S'il détourne sa conscience du corps pour l'orienter vers la pensée, actualisant ainsi les «traces» ou les notions qu'elle a laissées en lui, alors il devient ce qui en lui pense et n'a plus besoin de conscience⁷⁶.

À terme, cependant, et pour Plotin aussi, l'actualité de la pensée doit être dépassée: il s'agit alors de coïncider non plus avec l'Intellect achevé, mais avec l'Intellect naissant, ce flux de puissance émané de l'Un et non encore constitué en acte que Plotin nomme la Vie. Il s'agit, redevenu pure puissance, de coïncider avec la puissance de l'Un, en son point même d'émanation⁷⁷. Mais la ligne que suit cette «fuite du seul vers le seul»⁷⁸ est une ligne brisée par ce saut dans la transcendance, vers le séparé.

76 Voir AUBRY, Gwenaëlle, *Plotin. Traité 53 (I, 1)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004, p. 286 *sqq.*, ainsi que «Un moi sans identité? Le hêmeis plotinien», in AUBRY, Gwenaëlle et ILDEFONSE, Frédérique, (éds), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 107-127.

77 « [...] le toucher, grâce à la ressemblance, c'est-à-dire à la puissance que l'on a en soi et qui est parente avec lui, parce qu'elle vient de lui, et lorsque cette puissance se trouve dans l'état où elle était quand elle est sortie de lui, alors ils peuvent le voir de la manière dont il peut être objet de vision », 9 [VI, 9] 4, 27-30; trad. de Pierre Hadot modifiée.

78 9 [VI, 9] II, 5I.

Gilles Deleuze et les deux voies d'une mathématisation de la métaphysique

Jean-Claude Dumoncel

Le rapport électif de la philosophie aux mathématiques trouve chez Deleuze une illustration hors pair. On pouvait même en attendre deux. Car la pensée deleuzienne dans son ensemble est passée par deux périodes principales, définies chacune autour d'un concept capital : le « simulacre » puis le « rhizome »¹. Mais relativement à ces variables, le rôle des mathématiques a surtout été chez Deleuze une constante. La seule différence est que, dans la période « simulacre », les mathématiques sont un héritage dans toute son étendue historique, d'Euclide commenté par Proclus² en passant par l'essor du calcul infinitésimal³ jusqu'à l'inventaire vertigineux des mathématiques les plus sophistiquées offert par Lauman⁴ juste avant la Seconde Guerre mondiale⁵, tandis que la période « rhizome » est en phase avec les mathématiques de la morphogenèse (théorie du chaos) alors en cours de création chez quatre contemporains : Ilya Prigogine,

1 *Deux régimes de fous*, p. 339.

2 *Différence et répétition*, p. 212.

3 Sur lequel Deleuze recommande le livre de BOYER, Carl B., *The History of the Calculus and Its Conceptual Development* (Mineola, Dover, 1959) comme « la meilleure étude sur l'histoire du calcul différentiel » (*Logique du sens*, p. 65).

4 Voir LAUTMAN, Albert, *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Paris, Vrin, 2006, p. 35. Nous citons Lautman dans sa réédition quasi complète sous ce titre.

5 Jean Dieudonné, porte-parole de Bourbaki, déclare au sujet de Lautman : « Il avait acquis sur les mathématiques des années 1920-1930 des vues bien plus étendues et précises que n'en avaient la plupart des mathématiciens de sa génération, souvent étroitement spécialisés ; je puis en témoigner en ce qui me concerne personnellement », *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Préface, p. 35.

Benoît Mandelbrot, René Thom et David Ruelle. À l'articulation des deux périodes⁶, en 1962, Foucault ourdit une rencontre entre Vuillemin et Deleuze⁷. Jules Vuillemin publie cette même année *La philosophie de l'algèbre*, tome I : *Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne* où la seconde section s'intitule «Mathématique universelle».

La constante mathématique, cependant, n'est pas seulement un point de fait. Elle a un statut de droit conditionnant toutes les technicités en amont et doit donc être exposée d'abord, au point de recoupement des lignes de pensée propres aux deux périodes. Deleuze est d'abord le penseur qui a placé la philosophie devant la réunion des deux plus grands défis à relever pour elle : parvenir à ce qui « nous livrera l'Être »⁸ et « découvrir l'essence ou l'Idée »⁹. Or leur conjonction dans les mathématiques fut d'abord le fait de Lautman. Ce qu'il cherchait, c'était « sur le terrain mathématique sa solution des rapports de l'Idée et de l'Être »¹⁰. Et cette formule n'est que la condensation de celle où il expliquait comment la différence entre la logique d'Aristote et la dialectique de Platon est pertinente au sujet des mathématiques :

Ce n'est donc pas la logique aristotélicienne, celle des genres et des espèces qui intervient ici, mais la méthode platonicienne de division, telle que l'enseignent le *Sophiste* et le *Philèbe* pour laquelle l'unité de l'Être est une unité de composition et un point de départ vers la recherche des principes qui s'unissent dans les Idées.¹¹

Toutefois le point principal est la singularité de la posture propre à Lautman face aux mathématiques : elles n'étaient pas pour lui un objet sur lequel jeter un regard philosophique mais un *terrain* où trouver la solution d'un problème non mathématique, de nature *philosophique*. En

6 L'intérêt pour Lautman a commencé chez Deleuze en 1959. Voir DUMONCEL, Jean-Claude, *Deleuze face à face*, Paris, M-éditeur, 2009.

7 ERIBON, Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 162; DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 365.

8 DELEUZE, Gilles, «La conception de la différence chez Bergson», *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 43.

9 DELEUZE, Gilles, «La méthode de dramatisation», *ibid.*, p. 131.

10 LAUTMAN, Suzanne, «Lautman (Albert)», *Bulletin de la Société des Amis de l'École Normale Supérieure*, 1946, p. 56-60.

11 LAUTMAN, «L'axiomatique et la méthode de division», *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, *op. cit.*, p. 78-79.

cela, l'entreprise de Lautman¹² diffère de toute philosophie *des* mathématiques, y compris celle de son ami Cavailles. De même chez Deleuze.

Cette posture est consacrée au plus haut niveau dans la période «rhizome». Car le chaos, chez Deleuze, n'est pas seulement l'objet des mathématiques dites du «chaos». Deleuze forge sur le concept de chaos celui des *chaoïdes* ou filles du chaos. Ce sont la philosophie, l'art et la science (mathématiques incluses). Le rapport au chaos est donc ce qui dit comment philosophie, science et art sont trois cas de la *pensée*. En sorte que c'est seulement à *parité dans la pensée* qu'a lieu la rencontre entre philosophie et mathématiques.

Sous cet angle, la position deleuzienne a deux foyers qui finiront par se rejoindre mais semblent d'abord d'une hétérogénéité redoutable: l'un, la *Mathesis Universalis*, plane dans l'empyrée de la philosophie¹³; l'autre, la notion de «points singuliers», est d'une telle technicité que Deleuze n'y fait que des allusions exigeant explication. Dans *Différence et répétition*, la *Mathesis Universalis* apparaît deux fois¹⁴. En raison de la fonction que Deleuze donne au bergsonisme, cela pose un problème de cohérence quand on la compare au jugement de Bergson: «la mathématique universelle, cette chimère de la philosophie moderne»¹⁵. Mais Bergson est aussi celui qui déclare:

La tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration.

Calcul différentiel et intégral sont unis en calcul infinitésimal. Il y a donc aussi pour Bergson un *modèle mathématique de la philosophie* entière. Par ailleurs, dans sa *Philosophie de l'algèbre*, Vuillemin intitule le § 52: «Nature de la *Mathesis Universalis*: la théorie définie de la multiplicité chez

12 Pour une introduction générale à Lautman, voir ma recension de sa réédition dans *History & Philosophy of Logic*, vol. 29, livraison n° 2, mai 2008, p. 199-205.

13 Voir DUMONCEL, Jean-Claude, *La tradition de la Mathesis Universalis: Platon, Leibniz, Russell*, Unébévée-éditeur, 2002; RABOUIN, David, *Mathesis Universalis. L'idée de «mathématique universelle» d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009, qui annonce: «L'étude de la *mathesis universalis* de Descartes à Leibniz fera l'objet d'un volume séparé», p. 24.

14 *Différence et répétition*, p. 235 et 246.

15 BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, p. 215.

Husserl»¹⁶. Tout cela couvre, on le verra, une amphibologie de la locution «mathématique universelle» où se retrouvera la cohérence.

Par ailleurs, Deleuze a suivi dans ses deux périodes un seul fil d'Ariane reliant ses principales sources mathématiques au plus haut niveau. Dès 1966, en effet, il a évoqué «l'existence et la répartition des "singularités"» en jeu «dans la théorie des équations différentielles»¹⁷. Mais il faut attendre 1968 pour la liste de ces «points singuliers»: «cols, nœuds, foyers, centres»¹⁸. Encore ne dit-il pas qu'il s'agit là des célèbres points de Poincaré, ceux qui le qualifient comme père de la théorie du chaos. Ainsi, en faisant des singularités de Poincaré un leitmotiv métaphysique, Deleuze a posé dès sa période «simulacre» une pierre d'attente de ce qui émergerait dans sa période «rhizome». *Différence et répétition* en donne la source dans Lautman où sont décrits lesdits points singuliers:

Dans ses *Mémoires* célèbres «Sur les courbes définies par une équation différentielle», Poincaré a établi une classification de ces singularités d'après l'allure des courbes intégrales au voisinage de ces points: il distingue les cols par lesquels passent deux courbes définies par l'équation et deux seulement; les nœuds où viennent se croiser une infinité de courbes; les foyers autour desquels les courbes tournent en s'en rapprochant sans cesse à la façon de spirales logarithmiques; les centres autour desquels les courbes se présentent sous la forme de cycles fermés s'enveloppant mutuellement et enveloppant le centre.¹⁹

D'autre part, selon Deleuze «le secret du bergsonisme est sans doute dans *Matière et mémoire*»²⁰ et Bergson, avant de se vouer à la philosophie, a obtenu un premier prix au Concours général de mathématiques pour sa

16 Vuillemin y renvoie chez Husserl à *Logique formelle et logique transcendantale*, où le § 23 se repère sur la *Mathesis universalis* de Leibniz pour situer l'Algèbre de la Logique élaborée à partir de Boole. En 1968, Vuillemin préface l'*Esquisse d'une histoire de la logique* de Heinrich Scholz qui a publié une *Mathesis Universalis* en 1961. Et les fragments de Leibniz dans le recueil de Couturat que nous allons voir sondé par Deleuze incluent des *Elementa nova Matheseos Universalis*.

17 Dans la recension du livre de Simondon sur l'individu, voir *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 121.

18 *Différence et répétition*, p. 229-230.

19 LAUTMAN, «Le problème du temps», *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, *op. cit.*, p. 295.

20 *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 41

solution d'un problème de lieu géométrique déjà posé par Pascal²¹. Or la solution de ce problème était un *cône*. Chez Bergson, le cône est donc un objet purement mathématique avant d'être la « métaphore célèbre »²² du cône de la mémoire. Ce qui en fait aussi un lieu de rencontre entre philosophie et mathématiques permettant de *doser la difficulté* selon le cas. Toutes les technicités mathématiques invoquées par Deleuze s'y rattachent.

Le schématisation mathématique de la métaphysique

La toile de fond est déployée quand Deleuze expose le système de Bergson :

Le schéma bergsonien qui unit *L'évolution créatrice* à *Matière et mémoire* commence par l'exposition d'une gigantesque mémoire, multiplicité formée par la coexistence virtuelle de toutes les sections du « cône », chaque section étant comme la répétition de toutes les autres, et s'en distinguant seulement par l'ordre des rapports et la distribution des points singuliers. Puis l'actualisation de ce virtuel mnémonique apparaît comme la création de lignes divergentes, dont chacune correspond à une section virtuelle et représente une manière de résoudre un problème, mais en incarnant dans des espèces et des parties différenciées l'ordre des rapports et la distribution de singularités propre à la section considérée.²³

Sur l'écart entre cône de la mémoire et durée de l'évolution, Deleuze place la différence de Poincaré entre la *formule* abstraite d'une équation et la *courbe* qui l'incarne, là où Lautman a situé la différence entre le problème et ses solutions. Pour effectuer le passage projectif entre hauteurs du cône et axe de la durée, il va ensuite enchaîner aux *points singuliers* l'alternative entre *convergence* et *divergence* des *suites* et des *séries*. De sorte que chaque section du cône porte d'abord une distribution de singularités :

C'est un ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique [...]. Ce sont des points de rebroussement, d'inflexion, etc. ; des cols, des nœuds, des foyers, des centres ; des points de fusion, de condensation, d'ébullition, etc.²⁴

21 BERGSON, Henri, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 247-255.

22 *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 39.

23 *Différence et répétition*, p. 274.

24 *Logique du sens*, p. 67.

Les *points singuliers* de Poincaré sont ainsi assimilés aux *points distingués* de Leibniz: « Dans une ligne de géométrie, il y a certains points distingués, qu'on appelle sommets, points d'inflexion, points de rebroussement ou autrement. »²⁵ Enfin tous ces *points remarquables* d'une courbe²⁶ sont vus comme les « points brillants » des plans de Bergson. Abel écrivait: « Les séries divergentes ont quelque chose de bien fatal. »²⁷ Mais Poincaré puis Borel vont les entreprendre, et Le Roy, mathématicien disciple de Bergson, publiera « Sur les séries divergentes et les fonctions de Taylor »²⁸.

Si les séries placées sur les plans de Bergson étaient seulement mathématiques, Deleuze aurait simplement réussi à loger des mathématiques de la Belle-Époque dans le cône de Bergson. Mais la série « de Taylor » est en fait de Leibniz, qui a donné au concept de série une interprétation métaphysique. Selon lui, la notion individuelle d'une monade inclut tous ses prédicats²⁹. En termes kantien, « Adam mange du fruit défendu » est un jugement analytique. Deleuze dit littéralement: « Les individus sont des propositions analytiques infinies. »³⁰ Mais l'analyse à effectuer ici étant infinie, ledit jugement analytique n'est prononçable que par Dieu. C'est là que, notre logique étant dépassée, la mathématique des séries prend le relais³¹. Alors que le logicien doit arrêter l'analyse pour cause de finitude, le mathématicien sait *calculer* la somme d'une série *infinie*: n'en déplace à Zénon, $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots = 1$.

Encore selon Leibniz, en outre, une monade est solidaire du monde possible qu'elle habite. Puisque la notion de César contient sa traversée du Rubicon, le monde où le Rubicon est traversé par César vient avec César³². La monade, même mathématisée comme série, nous ramène donc à la logique modale des mondes possibles³³. Mais là, Deleuze a découvert chez Leibniz un gisement mathématique inconnu des autres commentateurs.

25 Lettre à Rémond du 11 février 1715.

26 *Différence et répétition*, p. 67.

27 Lettre à Holmboë du 16 janvier 1826.

28 *Annales de la Faculté des Sciences de Toulouse*, 2^e série, t. II, n^o 3, 1900, p. 317-384.

29 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Discours de Métaphysique*, § 13: « La notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais. »

30 *Logique du sens*, p. 143.

31 RUSSELL, Bertrand, *La philosophie de Leibniz*, Paris, Alcan, 1908, chap. IV, p. 54 et chap. VI, p. 64; BRUNSCHVICG, Léon, *Les étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, Alcan, 1912, § 128.

32 *Le pli. Leibniz et le baroque*, p. 93-94.

33 Pour une initiation à cette logique dans une perspective deleuzienne, voir notre « Logique des modalités pour Deleuze ».

Il a vu que la métaphysique des mondes possibles n'est pas seulement un sujet de logique mais un *objet mathématisé*.

La mathématisation leibnizienne de la métaphysique modale

La découverte tient en trois pages excessivement denses³⁴ expliquant un brouillon de Leibniz, «De la méthode de l'Universalité»³⁵. La mathématisation de la métaphysique part du rôle que Leibniz donne aux *sections coniques*: «Par la notion individuelle d'Adam, j'entends certes une parfaite représentation d'un tel Adam qui a de telles conditions individuelles et qui est distingué par là d'une infinité d'autres personnes possibles fort semblables, mais pourtant différentes de lui (comme toute ellipse diffère du cercle, quelque approchante qu'elle soit).» Mais pour parler de sections coniques, il faut d'abord que la pyramide des mondes possibles de la *Théodicée* face place à un cône, ce que Deleuze ne posera que tardivement³⁶.

Dans ce cadre, l'infinité des possibles se réduit sur l'exemple de Sextus à *trois cas* indexés, en un unique lieu géométrique, sur trois lieux géographiques: Sextus à Corinthe, en Thrace et à Rome. Lieux destinés à correspondre aux principales sections coniques (ellipse, parabole, hyperbole)³⁷:

Un problème, dit-il, a des conditions qui comportent nécessairement des «signes ambigus», ou points aléatoires, c'est-à-dire des répartitions diverses de singularités auxquelles correspondront des cas de solution différents: ainsi l'équation des sections coniques exprime un seul et même Événement que son signe ambigu subdivise en événements divers, cercle, ellipse, hyperbole, parabole, droite, qui forment autant de cas correspondant au problème et déterminant la genèse des solutions. Il faut donc concevoir que les mondes impossibles, malgré leur impossibilité, comportent quelque chose de commun, et d'objectivement commun, qui représente le signe ambigu de l'élément génétique par rapport auquel plusieurs mondes apparaissent comme des cas de solution pour un même problème.³⁸

34 *Logique du sens*, p. 138-140.

35 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Opuscules et fragments inédits*, éd. Couturat.

36 Dans *L'image-temps*, p. 171 où Deleuze évoque «une pyramide de cristal», identifiant ainsi la pyramide leibnizienne des possibles au «cristal» bergsonien des virtualités.

37 Les autres sections coniques (telles que le cercle et la droite) sont plus ou moins *dégénérées* relativement à ces cas principaux.

38 *Logique du sens*, p. 138.

Le signe ambigu est ici le symbole \pm où + et – dénotent (au-dessus et au-dessous de =) un *excès* (hyperbole) et un *défaut* (ellipse) relativement au juste milieu (parabole). De sorte que Sextus est diffracté en *Sextus hyperbolique* (roi en Thrace), *Sextus elliptique* (malheureux à Rome) et un *Sextus parabolique* (content d'un état médiocre à Corinthe). Dans ce cadre, Deleuze va relayer l'alternative logique compossible/impossible par l'alternative mathématique convergence/divergence :

La compossibilité doit être définie d'une manière originale, à un niveau pré-individuel, par la convergence des séries que forment les singularités d'événements en s'étendant sur des lignes d'ordinaires. L'impossibilité doit être définie par la divergence de telles séries: si un autre Sextus que celui que nous connaissons est impossible avec notre monde, c'est parce qu'il répondrait à une singularité dont la série divergerait avec les séries de notre monde, obtenues autour de l'Adam, du Judas, du Christ, du Leibniz, etc. que nous connaissons.³⁹

Ainsi des séries convergent vers Adam, Judas ou le Christ. Les trois étant dans le même monde possible (le monde réel), il y a plus précisément convergence de convergences. Mais du fait de l'équivalence mondes-monades, les deux se confondent: la convergence *entre* monades d'un même monde est reflétée par la convergence *de* la série propre à chaque monade puisque sa notion individuelle contient ses relations à toutes les autres du même monde.

La divergence reçoit elle aussi un sens métaphysique. Soit par exemple Sextus à Corinthe, en Thrace et à Rome. Chacun est représenté par sa série convergente. Mais ils sont *impossibles*, comme leurs mondes. Il y a donc cette fois-ci *divergence de convergences*. Deleuze a réuni ainsi les deux foyers de son rapport aux mathématiques. Dévoilant la face mathématique de la métaphysique leibnizienne, il rejoint la tradition de la *Mathesis Universalis*. Repensant les points singuliers de Poincaré en points distingués de Leibniz, il y introduit la théorie du chaos. Et cette unification se fait *dans le bergsonisme*, quand les points distingués eux-mêmes sont vus comme *points brillants* du cône. Or il n'y a pas là d'allégeance leibnizienne. Car, affirmant que «les rêves leibniziens ont la couleur de nos éveils», Serres a surtout illustré un paradoxe plus général du devenir de la pensée logico-mathématique: elle a ses *machines infernales à retardement*, dont

39 *Ibid.*, p. 201.

l'explosion peut être *différée sur son cours entier*. Deleuze en fait jouer deux. La première est le platonisme, diffracté en trois lignages. Selon Lautman «la tâche de la philosophie mathématique» mène à «refaire le *Timée*»⁴⁰. Vuillemin note: «On considère, à juste titre, que la doctrine du *Timée* appartient à la préhistoire de la Théorie des groupes. Comme elle est aussi la première expression achevée de la Mathématique universelle.»⁴¹ Et Thom déclare: «Pensons au mythe platonicien de la caverne.»⁴² La seconde vient aussi des Grecs. Dans *Nécessité ou contingence*, Vuillemin expose l'argument dominateur de Diodore Kronos⁴³ décrypté par la logique modale moderne. Mais dès 1960 était paru *Le dominateur et les possibles* de Pierre-Maxime Schuhl où l'auteur avait remercié Deleuze de l'avoir aidé à corriger les épreuves. Ces deux livres conduisent Deleuze vers la *mathématisation des modalités sur le modèle de l'ontologie du temps*.

Sur la ligne de Lautman

Bernays a publié un article classique «Sur le platonisme en mathématiques»⁴⁴. Mais ce «platonisme» se ramène au réalisme des idées. Alors que, chez Lautman, Deleuze va trouver une inspiration platonicienne *valant d'abord exégèse du platonisme* en deux points capitaux. D'abord, dans l'analogie de la ligne, Platon fait plus que superposer Visible et Intelligible: il subdivise les deux en une échelle qui, sur le cas du *carré*, donne la proportion où l'élévation au carré est au carré en soi ce que le carré visible est à l'ombre de carré. Lautman la transpose en une analogie ou *Ligne de Lautman*: celle où *la dialectique est aux mathématiques* ce que la philosophie naturelle est à la physique. Ensuite cette ligne s'offre à cette Division platonicienne dont Deleuze dit qu'«elle ramasse toute la puissance de la dialectique»⁴⁵. Dans «L'axiomatique et la méthode de division», Lautman *subordonne la méthode axiomatique à la division platonicienne*. C'est-à-dire qu'il *décèle à l'œuvre en mathématiques une dialectique sélective*.

40 CAVAILLÈS, Jean et LAUTMAN, Albert, «La pensée mathématique» [1939] in CAVAILLÈS, Jean, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 609.

41 VUILLEMIN, Jules, *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962, §41, p. 358.

42 Un des principaux disciples de René Thom, Jean Petitot, a intitulé «Refaire le *Timée*» sa contribution au recueil *Mathématiques et Philosophie: Jean Cavailès, Albert Lautman*, numéro spécial de la *Revue d'histoire des sciences*, vol. XL-1, 1987.

43 Deleuze y fait référence dans *L'image-temps* (p. 170) puis dans *Le pli* (p. 94).

44 BERNAYS, Paul, «Sur le platonisme en mathématiques», *L'enseignement mathématique*, 34, 1935, p. 52-69.

45 *Logique du sens*, p. 292.

Deleuze adopte ces deux points. Le second s'ajoute à l'inspiration de Vuillemin. Le premier s'inscrit dans le schème bergsonien. Dans la ligne verticale de Lautman, la moitié supérieure devient un axe du cône, la moitié inférieure mesure la distance d'incarnation de ce qui s'y trame. L'ensemble déploie la « Synthèse asymétrique du sensible »⁴⁶. Dans la discussion suivant « La méthode de dramatisation », poussé dans ses derniers retranchements par une objection d'Alquié, Deleuze déclare : « J'invoquerai les thèses de Lautman : une théorie des systèmes doit montrer comment le mouvement des concepts scientifiques participe à une dialectique qui les dépasse. »⁴⁷ Selon Lautman, si la dialectique dépasse la mathématique, c'est comme le problème dépasse toujours ses solutions.

Les thèses de Lautman sont l'*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, thèse principale, et l'*Essai sur l'unité des sciences mathématiques dans leur développement actuel*, thèse complémentaire. Elles se terminent respectivement par deux figures formant comme un bouton-pression, qui conduiront Deleuze à deux nouvelles mathématisations métaphysiques. La figure finale de la thèse complémentaire déploie le plan complexe des nombres w obtenu à partir de $i = \sqrt{-1}$ y traçant le *cercle-unité*. Les singularités y sont rejointes : « Les cas que nous allons envisager sont ceux des fonctions admettant trois points singuliers : les points 0, 1 et ∞ . »⁴⁸ Deleuze transpose ainsi en métaphysique le « prolongement analytique » trouvé chez Poincaré :

Un point singulier se prolonge analytiquement sur une série d'ordinaires, jusqu'au voisinage d'une autre singularité, etc. : un monde est ainsi constitué, à condition que les séries soient convergentes (un « autre » monde commencerait au voisinage des points où les séries obtenues divergeraient).⁴⁹

De même l'opposition convergence/divergence :

Deux événements sont compossibles lorsque les séries qui s'organisent autour de leurs singularités se prolongent les unes les autres dans toutes les directions, impossibles lorsque les séries divergent au voisinage des séries composantes.⁵⁰

46 Chapitre V de *Différence et répétition*.

47 DELEUZE, Gilles, « La méthode de dramatisation », *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 149.

48 LAUTMAN, *Les mathématiques, les idées et le réel physique, op. cit.*, p. 219.

49 *Logique du sens*, p. 133.

50 *Ibid.*, p. 201.

Puis s'élèvent les surfaces à feuillets de Riemann⁵¹. Nous atteignons alors chez Lautman la figure finale de sa thèse principale, illustrant les *tessellations du disque* rendues célèbres par Escher⁵².

Le modèle mathématique en métaphysique en prend une signification supplémentaire. Deleuze rappelle la «thèse célèbre» de Leibniz : chaque monade est «un miroir vivant perpétuel de l'univers»⁵³. Il ajoute que «cette thèse n'est pas suffisamment comprise tant qu'on l'interprète comme signifiant l'inhérence des prédicats dans la monade expressive», même si parmi ces prédicats on met les *relations* de la monade à toutes les autres. Et Deleuze évoque un thème constant de Leibniz : «Dieu a créé, non pas exactement Adam-pécheur, mais le monde où Adam a péché.»⁵⁴ C'est un tel écart qui est représenté par la tessellation du cercle-unité reflétant le plan complexe infini : si le cercle-unité figure la monade, le plan complet représentera le monde. «Dans chaque monde, les monades individuelles expriment toutes les singularités de ce monde – une infinité – comme dans un murmure ou un évanouissement ; mais chacune n'enveloppe ou n'exprime clairement qu'un certain nombre de singularités, celles au voisinage desquelles elles se constituent.»⁵⁵ Cela se lit sur la tessellation : l'expression claire du monde est la figure centrale ; l'expression plus ou moins obscure est l'infinité des figures périphériques évanouissantes, rapidement trop petites pour être distinguées (comme les «petites perceptions»).

La place des problèmes : de Vuillemin à Deleuze

Si Deleuze a mis *La philosophie de l'algèbre* dans la bibliographie de *Différence et répétition*, c'est que le sujet de sa thèse principale était initialement l'«idée de problème»⁵⁶. Or l'algèbre, où les problèmes sont «mis en équation», fut d'abord une *mathématique des problèmes*. Vuillemin, auteur de *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, a sur ce registre un programme prometteur. La révolution copernicienne de Kant a pour motif la recherche des *conditions de possibilité* de la connaissance. Cette

51 Voir DUMONCEL, Jean-Claude, «Concept, conception, événement», *L'inculte*, n° 14, 2007.

52 Je remercie Richard Pinhas de m'avoir confirmé que Deleuze accordait un grand intérêt à l'œuvre d'Escher. J'avais pu seulement le conjecturer d'après le rôle des fournis dans *Différence et répétition*.

53 LEIBNIZ, *Monadologie*, op. cit., § 56.

54 *Logique du sens*, p. 134, note I.

55 *Ibid.*, p. 135.

56 DOSSE, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Une biographie croisée*, op. cit., p. 147.

recherche est selon Vuillemin semblable à celle des *conditions de résolubilité* d'une équation. Étudiant cette dernière, il espère la transposer à la philosophie. C'est ainsi qu'il se lance dans Lagrange, Gauss, Abel et Galois. Pour apprécier ce travail et ce qu'il inspire à Deleuze, le repère est dans *Les étapes de la philosophie mathématique* de Brunschvicg en son acmé :

Les moments importants, les moments solennels, dans le développement de la mathématique moderne, sont ceux où deux domaines qui étaient jusque-là cultivés pour eux-mêmes, et qui paraissaient voués à une limitation définitive, entrent tout d'un coup en contact et se prêtent un secours inattendu. C'est le moment où Lagrange établit que l'étude des conditions générales de résolution pour les équations algébriques renvoie à la considération des échanges entre les racines d'une équation dite résolvente et à la détermination des fonctions que ces échanges laissent invariables: le problème posé par l'algèbre «se réduit... à une espèce de calcul des combinaisons». La voie est ouverte aux découvertes fondamentales de Galois et à la théorie générale des groupes.

C'est le moment encore où Riemann s'empare de remarques en apparence «bien enfantines» et plus voisines du jeu que de la science, sur la possibilité de déformer arbitrairement une surface quelconque «pourvu que la déformation soit parfaitement continue, pourvu qu'elle n'introduise ni déchirure ni soudure» et n'en tire rien de moins que la théorie des fonctions algébriques.⁵⁷

Ce paragraphe contient au moins trois thèses: premièrement, les différents *domaines* mathématiques se répondent «en une ténébreuse et profonde unité»; deuxièmement, cette unité a deux paradigmes: (a) les conditions de résolution des équations, (b) *l'analysis situs*; et troisièmement, par (a) elle conduit au concept de *groupe*. En voyant un modèle dans les conditions de résolution des équations, Brunschvicg a pavé en 1912 la voie que suivrait Vuillemin en 1962. La *Philosophie de l'algèbre* est un *cinquante ans après des Étapes de la philosophie mathématique*. Dans ces *Étapes*, les dernières pages sont «La genèse de la notion de groupe». Quand Vuillemin dit que «la doctrine du *Timée* appartient à la préhistoire de la Théorie des groupes» il rappelle seulement un point bien connu d'histoire des mathématiques

57 LAUTMAN, *Les étapes de la philosophie mathématique*, op.cit., § 272. Brunschvicg renvoie lui-même à des commentaires de Winter datant de 1910 et 1911.

sur «les cinq solides platoniciens»⁵⁸. Mais cela signifie que *les corps platoniciens illustrent une structure-mère de Bourbaki* et sont donc un *paradigme structuraliste*. Platon est le père du structuralisme mathématique.

Il faut voir aussi ce que Deleuze a fait du paradigme de Brunschvicg-Vuillemin sur le concept de *problème*. De Vuillemin à Deleuze, on retrouve *Evariste Galois et la théorie des équations algébriques* de Gustave Verriest, un dialogue maître-élève où on lit :

Notre interlocuteur est assimilable à l'élève résolvant un problème sous la direction d'un maître qui applique la méthode heuristique. De quoi cet élève serait-il capable s'il était privé de ce guide qui connaît d'avance la solution ?⁵⁹

Nous sommes entre le *Ménon* de Platon et Bergson quand, un problème étant posé, il refuse d'«assigner au philosophe» «le rôle et l'attitude de l'écolier, qui cherche la solution en se disant qu'un coup d'œil indirect la lui montrerait, notée au regard de l'énoncé, dans le cahier du maître»⁶⁰. Verriest explique la révolution structurale de Galois : circonscrire *a priori* notre ignorance représentée par le *groupe* de substitution des solutions et la *réduire méthodiquement* par *adjonctions* au *corps* des racines possibles. Car, «lorsque je veux résoudre une équation, ce qui mesure la difficulté de cette recherche, ce n'est pas ce que je sais déjà des racines, mais au contraire ce que j'en ignore». Deleuze dira que «le groupe de l'équation caractérise à un moment, non pas ce que nous savons des racines, mais l'objectivité de ce que nous n'en savons pas»⁶¹. C'est l'ignorance de l'esclave du *Ménon* mathématisée avec l'ignorance socratique métamorphosée en docte ignorance platonicienne.

La «mathématique universelle» est-elle une *Mathesis Universalis* ?

Pour comprendre la position deleuzienne sur ce registre, il faut distinguer d'abord au moins trois concepts de «mathématique universelle», expression à mettre entre guillemets car ces trois concepts sont autant de *prétendants* à ce qui mérite le titre de *Mathesis Universalis*. Posant que

58 Voir WEYL, Hermann, *Symétrie et Mathématiques modernes*, Paris, Flammarion, 1952, p. 49 et 78-84.

59 VERRIEST, Gustave, *Evariste Galois et la théorie des équations algébriques*, Paris, Gauthier-Villars, 1961, p. 41.

60 BERGSON, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 51.

61 *Différence et répétition*, p. 233-234.

par *Mathesis Universalis* nous entendons une *mathématique littéralement et véritablement universelle*, nous distinguerons principalement trois acceptions de l'expression «mathématique universelle», celles de Descartes (chimère selon Bergson), celle de Leibniz et celle de Deleuze.

Chez Descartes (Règle IV «pour la direction de l'esprit») la locution «mathématique universelle» désigne «une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure». Mais l'ordre est ici celui qui prescrit de «monter peu à peu, comme par degrés» des «objets les plus simples» aux «plus composés», par exemple des équations du *premier degré* à celles du *second degré*. Donc ce n'est que l'ordre *méthodologique* de l'algèbre. L'objet de la mathématique «universelle», quant à lui, se ramène donc à la seule *mesure*, «que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres, des sons ou quelque autre objet». De sorte que «mathématique universelle», chez Descartes, signifie seulement *algèbre* applicable à l'arithmétique, à la géométrie, à l'astronomie et au reste de la nature. En particulier, puisque les vérités éternelles sont selon Descartes créées par Dieu, Dieu est au-dessus des vérités mathématiques, ainsi que tout ce qui est métaphysique. La «mathématique universelle» de Descartes se réduit donc, au plus, à une *mathématique universellement applicable aux créatures*. Il n'y a donc pas chez Descartes de *Mathesis Universalis*.

Leibniz a défini une *Mathesis Universalis* et un *Calculus in universum*: «Il existe en effet certains calculs tout à fait distincts de ceux dont on a l'habitude jusqu'ici, où les notes et caractères ne désignent pas des *quantités* ou des nombres définis ou indéfinis, mais dénotent des choses tout à fait autres, par exemple des points, des *qualités*, des relations.»⁶² Dans la mathématique universelle de Leibniz, les mathématiques *et la logique* sont réunies en un unique édifice *logico-mathématique* et même *ontologico-mathématique*. Ainsi Leibniz avait vu avant Boole que le néant *se comporte comme le 0* dans l'addition⁶³: «Il est sans importance que rien soit posé ou ne le soit pas, autrement dit: $A + \text{rien} = A$.» C'est *l'arithmétisation de l'ontologie*. Et Leibniz applique la logique modale en théologie naturelle⁶⁴.

62 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Math.* VII, n° XVIII, p. 203-216.

63 Op. Couturat, p. 267: «*Nihil sive ponatur sive non, nihil refert. seu $A + \text{Nih.} \infty A$* »; trad. in *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, PUF, 1998, p. 436, n° 42.

64 Voir DUMONCEL, Jean-Claude, «La théologie modale de Leibniz», *Studia Leibnitiana*, 1985; «Dieu de St Anselme, Dieu de Spinoza, Dieu de Whitehead», in BOURGINE, Benoît, ONGOMBE, David et WEBER, Michel (éds), *Regards croisés sur Alfred North Whitehead: Religions, sciences, politiques*, Ontos Verlag, 2007.

Dans *Différence et répétition*⁶⁵, nous trouvons la locution «*mathesis universelle*». Ce concept-valise offre un terrain neutre d'où comparer les différents prétendants. Dans les pages principales sur la question⁶⁶, évoquant dans «l'aventure des Idées» le rapport d'instauration entre dialectique et calcul, Deleuze écrit qu'«à l'universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathesis universalis*.» Le point essentiel ici, qui distingue la *mathesis universalis* deleuzienne (à la fois «calcul différentiel» et «algèbre de la pensée pure») de ce qu'elle était chez Descartes ou chez Leibniz, c'est que son universalité répond à une autre, *située plus haut*, celle de la dialectique. La ligne de Lautman donne à voir que Deleuze généralise la position subordonnée que Lautman assignait aux structures mathématiques pour l'appliquer à la mathématique universelle remise en vedette par Vuillemin. Cette subordination oriente l'histoire entière des mathématiques sur ce que Brunschvicg appelait ses «moments solennels»:

On fait partir les mathématiques modernes de la théorie des groupes, ou de la théorie des ensembles, plutôt que du calcul différentiel. Pourtant ce n'est pas un hasard si la méthode d'Abel concerne avant tout l'intégration des formules différentielles. Ce qui nous importe, c'est moins la détermination de telle ou telle coupure dans l'histoire des mathématiques (géométrie analytique, calcul différentiel, théorie des groupes...) que, à chaque moment de cette histoire, la manière dont se composent les problèmes dialectiques, leur expression mathématique et la genèse simultanée des champs de résolubilité. De ce point de vue, il y a une homogénéité comme une téléologie continue dans le devenir des mathématiques, qui rendent secondaires les différences de nature entre le calcul différentiel et d'autres instruments.

Le rapport entre mathématiques et dialectique chez Lautman se réclame d'une paternité platonicienne où, sur l'échelle de Platon, la case des mathématiques est surmontée par la dialectique. Nous avons discuté ailleurs cette lecture⁶⁷. Sur la ligne de Platon, l'échelon supérieur est lui aussi occupé par une chose mathématique. À un niveau plus fondamental encore, la place de la dialectique est indiquée d'avance par la division d'une ligne. Il y a donc chez Platon une géométrie métaphysique en amont

65 *Différence et répétition*, p. 257.

66 *Ibid.*, p. 234-235.

67 DUMONCEL, Jean-Claude, «La théorie platonicienne des Idées-Nombres», *Revue de Philosophie ancienne*, 1992; repris dans *La tradition de la Mathesis Universalis*, Unebévued-éditeur, 2002.

des technicités mathématiques. En cela Deleuze a hérité de Platon plus directement que Lautman. La raison en est que, pour Deleuze, *la ligne de Lautman s'élève sur l'axe du cône de Bergson*. Mais chez Deleuze, les *mathématiques de la dialectique* ne sont pas limitées à leur source platonicienne ou bergsonienne. Il faut maintenant distinguer entre *Mathesis Universalis* et «*mathesis universelle*». Quand Deleuze introduit ce concept, les *équations* qui viennent l'illustrer ne sont plus celles d'Abel, ce sont les «*équations de faits*»⁶⁸ dues à Raymond Roussel. Or une *équation de Roussel* (par exemple l'équation *modulo b/p* entre *billard* et *pillard*)⁶⁹ généralise le procédé de la rime⁷⁰. Et au problème poétique de trouver une rime au mot «amour», s'il y a plusieurs solutions, chacune a une nécessité qui ne le cède en rien, dans sa littéralité inexorable, à celle qui qualifie les solutions éventuelles d'un problème de mathématiques.

Nous appellerons donc *Mathesis Universalis* deleuzienne sa *Mathesis Universalis* couronnée au niveau de la dialectique par sa «*mathesis universelle*».

Des fibrés de Thom au cône de Bergson

En 1979, Ilya Prigogine et Isabelle Stengers publient *La nouvelle alliance*. Deleuze peut y lire: «Nous avons, au cours de cette étude, trouvé inspiration auprès d'un certain nombre de philosophes, tels Serres ou Deleuze.»⁷¹ À partir de Prigogine, Deleuze va inclure dans son rhizome toutes les mathématiques de la morphogenèse: les *structures dissipatives* de Prigogine illustrées par les tourbillons de Bénard qui se forment dans un fluide à cause de la différence entre une plaque froide et une plaque chaude; les *catastrophes* de René Thom dont le paradigme est l'hésitation du chien entre fuite et attaque; les *objets fractals* de Mandelbrot, tels que les cristaux de neige; les *attracteurs étranges* de David Ruelle dont un modèle serait fourni par l'éternel «retour de Poincaré» d'un revenant criminel au voisinage des lieux de son crime. Fluide, chien, cristal et criminel, cependant, semblent

68 ROUSSEL, Raymond, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Pauvert, 1963, p. 23. Voir *Différence et répétition*, p. 257. Roussel stipule que ces «*équations de faits*» sont à «résoudre logiquement».

69 *Différence et répétition*, p. 34. Voir PEIRCE, Charles Sanders, *À la recherche d'une méthode*, Théâtète-éditions, 1993, p. 24, expliquant p et b comme *interprétant* l'un de l'autre.

70 ROUSSEL, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, *op. cit.*

71 PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 291.

confinés au sublunaire. Afin de comprendre comment les mathématiques de la morphogenèse illustrent toujours un certain platonisme, nous pouvons comme René Thom actualiser l'allégorie de la caverne :

Pensons au mythe platonicien de la caverne : comme les prisonniers dans la caverne, nous ne voyons que les reflets des choses et pour passer du reflet à la chose proprement dite, il faut augmenter la dimension de l'espace et avoir une source lumineuse qui, dans le cas de Platon, est le feu, le feu qui éclaire. *La théorie des catastrophes suppose justement que les choses que nous voyons sont seulement des reflets et que pour arriver à l'être lui-même il faut multiplier l'espace substrat par un espace auxiliaire et définir dans cet espace produit l'être le plus simple qui donne par projection son origine à la morphologie observée.*⁷²

En incluant dans la théorie de singularités «la présentation des sept singularités ou catastrophes-événements» de René Thom⁷³, Deleuze adoube ce platonisme qui se développe aujourd'hui dans le rôle grandissant du concept de «fibré». Sous sa forme la plus élémentaire, le fibré peut s'illustrer⁷⁴ par le vol d'un oiseau dans un volume cylindrique vertical surmontant un disque horizontal, de sorte que l'ombre de l'oiseau dans le cylindre est projetée sur le disque. Le cylindre figure alors le lieu intelligible dont les objets projettent leur ombre sur le lieu visible figuré par le disque. Le concept de «fibré»⁷⁵ permet en particulier de déduire le rôle du ruban de Möbius⁷⁶ tel que Deleuze l'a trouvé chez Lautman⁷⁷ lecteur de Riemann.

Le schématisme bergsonien que nous avons vu développé par Deleuze présente avec le fibré de Thom à la fois une forte analogie et une différence capitale. L'analogie est obtenue en remplaçant le cylindre par le cône de Bergson, le vol de l'oiseau par les mouvements de l'objet virtuel et le disque par l'axe de la durée. Chaque position de l'objet virtuel dans le cône est projetée verticalement sur l'axe de la durée. La différence tient à ce que,

72 THOM, René, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, 1983, p. 85.

73 *Le pli. Leibniz et le baroque*, p. 23.

74 LAWVERE, F. William et SCHANUEL, Stephen H., *Conceptual Mathematics*, Cambridge University Press, 1991, p. 3-9.

75 PENROSE, Roger, *À la découverte des lois de l'Univers*, Paris, Odile Jacob, 2007. Penrose relève en particulier que le concept de «fibré» (§ 15.2) trouve une de ses principales illustrations dans les *lagrangiens* et les *hamiltoniens* (§ 20.1) qui, comme on sait, se partagent la mathématisation classique de la physique, mais a aussi une illustration que nous pouvons dire *capitale* au niveau du *transfini* de Cantor (§ 16.4).

76 Voir THOM, René, *Prédire n'est pas expliquer*, Paris, Eshel, 1991, p. 142-143.

77 *Logique du sens*, p. 32.

dans le fibré, le lieu intelligible est, ainsi que le rappelle Thom, défini comme un espace-*produit*: le cylindre est engendré comme le produit du disque par une hauteur. Le lieu intelligible est donc défini à partir du lieu visible. Or il y a là du point de vue deleuzien le paralogisme capital en matière de métaphysique: définir la condition par le conditionné⁷⁸. Dans le platonisme de Platon, tout au contraire, c'est le lieu intelligible qui est premier, le lieu visible en étant la participation.

La mathématique des mondes possibles

En 1984, Vuillemin a publié *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Comme le sous-titre l'indique, ce qui intéresse Vuillemin dans l'argument dominateur de Diodore Kronos c'est de lui conférer la fonction d'une pierre de touche pour parvenir à une typologie des systèmes de métaphysique. Deleuze, qui connaît comme on l'a vu le dominateur au moins depuis 1960 pour avoir aidé Pierre-Maxime Schuhl à corriger les épreuves de son livre sur le sujet crédite Vuillemin d'avoir «repris l'ensemble de la question»⁷⁹. De fait, dans son premier chapitre, Vuillemin se repère sur la reconstruction de l'argument par Arthur N. Prior. Et en 1970, dans la revue *L'âge de la science* qu'il avait fondée avec Gilles Gaston Granger, il avait publié l'article de Prior qui domine toute la question, «Worlds, Times and Selves». Mais dans l'index des matières de *Nécessité ou contingence*, il n'y a même pas d'entrée à «monde possible».

Il en va tout autrement chez Deleuze. Dès 1964, dans son *Proust et les signes*, il déclare que «[l]'être aimé apparaît comme un signe, une "âme": il exprime un monde possible inconnu de nous. L'être aimé implique, enveloppe, emprisonne un monde, qu'il faut déchiffrer.»⁸⁰ Et depuis la recension du *Vendredi* de Michel Tournier en passant par *Différence et répétition* jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie?*, la thèse d'autrui en tant que «monde possible» restera l'une des constantes de la philosophie deleuzienne⁸¹. Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, c'est même l'exemple choisi pour introduire au concept de «concept». Et la thèse acquiert sa forme la plus directe: «Autrui, c'est un monde possible.» C'est aussi une thèse énigmatique. Mais le mot de l'énigme est donné dans l'article de

78 *Différence et répétition*, p. 273.

79 *L'image-temps*, p. 170.

80 *Proust et les signes*, p. 14.

81 DELEUZE, Gilles, «Une théorie d'autrui» [1967], repris dans *Logique du sens; Différence et répétition*, p. 333-335; *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 21-26.

Prior dès son titre, où les *mondes*, les *temps* et les *moi* vont révéler leur parité en profondeur. D'ailleurs la rencontre Prior-Deleuze ne s'arrête pas là. Si, en effet, comme le dit Deleuze, l'être aimé *emprisonne* un monde, alors il y a un problème de *l'accessibilité* à autrui qui va se croiser ici avec les acquis leibniziens. Leibniz avait vu comment les modalités peuvent s'analyser en termes de mondes possibles : la nécessité, par exemple, peut se définir comme vérité dans tous les mondes possibles. Toutefois, l'idée qui va mener à la mathématisation actuelle de la logique modale est de faire jouer entre ces mondes une *relation d'accessibilité* selon la suggestion de Geach à Prior que Prior a résumée comme suit :

Supposons que nous définissions un monde ou un état de chose « possible » comme un monde ou état de choses qui peut être atteint à partir du monde où nous sommes en fait. Ce que l'on entend par atteindre ou voyager vers un monde à partir d'un autre n'a pas à être développé ici ; on peut atteindre un monde à partir d'un autre seulement par la pensée, ou nous pouvons l'atteindre plus concrètement dans quelque véhicule à sauter des dimensions rêvé par la science-fiction (le cas envisagé par Geach à l'origine), ou nous pourrions l'atteindre simplement par le passage du temps (un sens important d'« état de choses possible » est « issue possible du présent état de choses »). Ce que je veux souligner ici est l'idée (qui était le cœur de la suggestion de Geach) que nous pouvons obtenir différents systèmes de modalité, différentes versions de la logique du nécessaire et du possible, en faisant différentes suppositions sur le « saut entre mondes ». ⁸²

Ce qui va permettre de décider *quelles sont les lois* de la logique modale, c'est en effet la relation d'accessibilité entre mondes possibles considérée dans ses propriétés formelles : transitivité, réflexivité, symétrie, etc. Mais la mathématisation de la logique modale ainsi entamée ⁸³ va s'élever beaucoup plus haut quand on s'apercevra que la relation d'accessibilité peut y être remplacée par une relation *quelconque*. Les relations, en effet, font l'objet d'un véritable *calcul*. Par exemple, les relations « *x* est frère de *y* » et « *y* est père de *z* » permettront de calculer la relation « *x* est oncle de *z* » qui sera dite leur *produit relatif*. De même on définira donc l'*exponentiation*

82 PRIOR, Arthur N., « Tense Logic and the Continuity of Time », *Studia logica*, n° 13, 1962, p. 133-148,

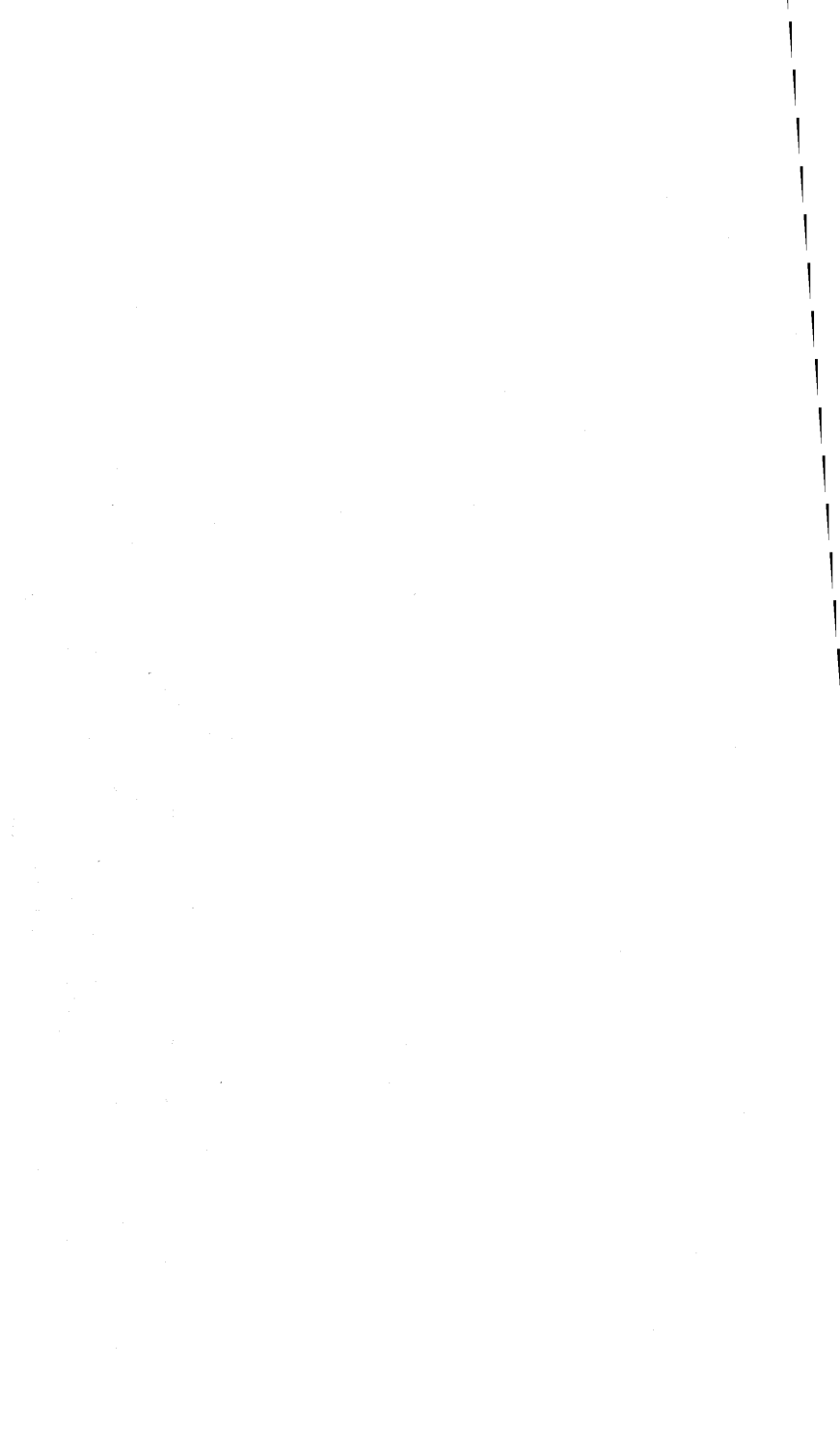
83 GOLDBLATT, Robert, « Mathematical Modal Logic: a View of its Evolution », in GABBAY, Dov M. et WOODS, John (éds), *Handbook of the History of Logic*, vol. 6, Amsterdam, Elsevier, 2006.

de relations (parent, grand-parent, arrière-grand-parent, etc. ; et enfant, petit-enfant, arrière-petit-enfant, etc.). Or cette exponentiation généralisée joue un rôle capital dans la logique modale quand la relation R est une relation wRv entre mondes possibles w et v . *C'est l'exponentiation des relations qui rend raison de la forme des relations entre mondes, fondant à leur tour la légalité des lois en logique modale.* On voit la révolution qui est ici accomplie. Jusqu'à cette mathématisation de 1975, la logique se présentait comme la simple grammaire codifiant l'usage de mots comme «non», «et», «ou», «nécessairement» (etc.) que nous employons dans nos raisonnements. Mais la logique modale a révélé, au-dessus de ces règles, des *raisons mathématiques*. Et comme la «sémantique des mondes possibles» ainsi régie est le masque d'une *métaphysique des mondes possibles*, ce à quoi nous assistons là est à une véritable *mathématisation de la métaphysique*, homogène à celle dont Deleuze a su expliciter l'essor chez Leibniz et Lautman.

Conclusion

Comme on l'aura compris, chez Deleuze, le rapport entre philosophie et mathématique est un rapport *organique*. Par opposition à ce qui se passe chez un auteur pourtant aussi important que Cavailles, par exemple, les mathématiques ne sont pas pour lui un objet. Comme chez Lautman, il y a chez Deleuze un *partenariat* perpétuel entre philosophie et mathématiques. Mais dans la rencontre avec la pensée de Lautman, Deleuze n'a fait que retrouver cette relation de partenariat qui était déjà celle de Platon et de Leibniz. C'est pourquoi il a dû d'abord faire un véritable travail archéologique sur ce qui, dans cette perspective, se trouvait depuis longtemps dans notre héritage à l'état latent, mais recouvert par les effets de la position positiviste qui a triomphé à partir de Comte. Dans l'histoire de la pensée, en effet, le legs de Platon et Leibniz se présente comme un trajet de l'élan vital, interrompu en cours de route et demandant un sursaut capable de le relancer. Chez Deleuze, en sa seconde période, l'essor des mathématiques de la morphogenèse a été de ce point de vue bien davantage qu'un accompagnement: un encouragement et aussi un éclaircissement de ce qui avait été posé en pierres d'attente pendant la première période, permettant de pousser plus avant. Elles relayaient une autre entreprise métamorphique: celle de Vuillemin allant de l'algèbre moderne à la logique modale dans un contrepoint objectivement complice des problématiques deleuziennes. En donnant la vedette au concept de

Mathesis Universalis, de surcroît un concept qui s'était transmis comme un défi de Leibniz à Husserl, Vuillemin explicitait les enjeux dans toute leur envergure. Et afin de relever le défi ainsi lancé, Deleuze devait faire jouer dans ses déclinaisons les plus savantes le sésame du schématisme dont il avait su saisir l'efficiace hors pair chez Bergson. Il nous a offert ainsi un nouvel héritage, qu'il ne s'agit pas seulement d'inventorier mais de s'approprier, y compris les liens qu'il tend déjà vers les évolutions les plus prometteuses dans la pensée logico-mathématique d'aujourd'hui.



2. De la structure, point-contrepoint

Le Bergson de Deleuze entre existence et structure

Giuseppe Bianco

Dans ce qui suit, je vais m'arrêter de manière restreinte sur la première lecture deleuzienne de Bergson, celle contenue dans «Henri Bergson 1859-1941», mais surtout dans «La conception de la différence chez Bergson», de 1956¹. Il s'agit de l'interprétation qui précède les deux livres sur le cinéma des années 1980 et qui, développée plus amplement dans *Le bergsonisme*, pose les fondements des thèses proposées dans *Différence et répétition*. Le bergsonisme de Deleuze peut être considéré comme une entité bizarre à plusieurs égards, du moins jusqu'à ce que nous abandonnions une lecture myope et que nous nous efforcions de saisir sa singularité, comme l'avait déjà conseillé Georges Canguilhem, nous rendant «contemporains de l'événement»², à savoir en nous plaçant au moment de son émergence.

Pour se rendre compte du caractère atypique de l'intérêt de Deleuze pour Bergson, il suffira de se souvenir des jugements que ses contemporains avaient portés sur cet auteur. Jacques Derrida, dès «Force et signification»³, jusqu'au *Toucher*, avait dénoncé, à partir d'une interprétation hétérodoxe

1 DELEUZE, Gilles, «La conception de la différence chez Bergson», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 43-72.

2 CANGUILHEM, Georges, «Commentaire au chapitre III de l'Évolution créatrice de Bergson» [1943], in WORMS, Frédéric (éd.), *Annales bergsoniennes*, vol. III, *Bergson et la science*, Paris, PUF, 2007.

3 DERRIDA, Jacques, «Force et signification» [1962], in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. La même année Derrida donne un cours sur *La pensée et le mouvant* à l'École Normale Supérieure.

de Heidegger, le «mouvement de balance» propre aux dualismes bergsoniens, et son lien avec l'économie de la métaphysique de la présence. Louis Althusser s'était lui limité à cinq ou six allusions à Bergson, le traitant comme le pire des représentants du spiritualisme bourgeois et comme l'exemple paradigmatique de l'idéologie empiriste que Gaston Bachelard avait critiqué dès les années 1930. Michel Foucault avait convoqué Bergson à seule fin de souligner que l'influence de sa critique de l'espace sur les historiens et les phénoménologues des années 1940 et 1950 les avait empêché de saisir correctement les réseaux spatiaux des savoirs et des pouvoirs et les strates historiques⁴. Les jugements de Jacques Lacan et Claude Lévi-Strauss n'avaient pas été plus favorables. Dès sa thèse sur les psychoses⁵, Lacan avait suivi Georges Politzer⁶ dans son opposition à deux idées-clés du bergsonisme psychologique: celle que le rêve et la folie ne seraient rien d'autre qu'une débandade dépourvue de signification et celle que les profondeurs du psychisme, irréductibles au langage, seraient saisissables seulement par un acte intuitif et muet⁷. Lacan considérait comme stérile l'éclectique «synthèse bergsonienne» en psychologie, propre à des auteurs comme Eugène Minkowski et Charles Blondel, qu'il n'avait pas hésité à «exécuter» dans plusieurs comptes rendus et interventions publiques⁸. Après le tournant «structuraliste» des années 1950, Lacan avait maintenu sa critique de Bergson, taxé de réalisme, intuitionnisme naïf, paresse intellectuelle, confusionnisme réactionnaire, cécité devant l'espace et les structures⁹. On retrouve cette intolérance envers «les actes de foi bergsoniens

4 Voir par exemple FOUCAULT, Michel, «Questions à Michel Foucault sur la géographie» [1976], et «La scène de la philosophie» [1978], in *Dits et écrits*, t. III, Paris, Gallimard, 2001, p. 34 et 576.

5 LACAN, Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* [1932], Paris, Seuil, 1980.

6 POLITZER, Georges, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Paris, Pauvert, 1969; et *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, PUF, 1928.

7 Dans la discussion qui avait suivi sa conférence fondatrice «Propos sur la causalité psychique», Lacan considère la *Conscience morbide* de Charles Blondel comme «l'élucubration la plus bornée qu'on ait produite tant sur la folie que sur le langage» (in *L'évolution Psychiatrique*, 1947, vol. I, p. 138).

8 Voir le presque méprisant compte rendu du livre de Minkowski *Le temps vécu* que Lacan écrit en 1935 («Psychologie et esthétique», *Recherches philosophiques*, n° 4, 1935, p. 424-443).

9 Voir par exemple «Réponse de Jacques Lacan aux interventions» (qui suivent la conférence «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse»), «Actes du congrès de Rome», *La psychanalyse*, n° 1, 1956, p. 247 (ce passage est absent dans la version publiée dans les *Écrits*).

et les arguments circulaires qui réduisaient au mieux les étants et les choses à l'état de bouillie»¹⁰ chez Lévi-Strauss. Le fait d'avoir reconnu la légitimité de la critique bergsonienne de la notion de «pensée primitive» dans *Le totémisme aujourd'hui*¹¹ ne l'empêchera pas de condamner, dans une critique déflagrante contenue dans *La pensée sauvage*, le pragmatisme consubstantiel à la théorie bergsonienne de l'intelligence¹². En 1966, même Georges Canguilhem, dans la célèbre conférence «La vie et le concept»¹³, avait critiqué le transformisme bergsonien, jugé incapable de comprendre le paradigme informatique introduit en biologie par la révolution génétique.

Le «structuralisme virtuel» de *Différence et répétition*, de *Logique du sens* et de «À quoi reconnaît-on le structuralisme?» ne pouvait donc qu'apparaître comme un véritable oxymore à ses contemporains. Deleuze sera à ce titre accusé d'hérésie par les bergsoniens «orthodoxes». Dans un compte rendu – dont le titre «Lire Bergson» évoque l'ouvrage sur Marx publié par Althusser et ses élèves la même année de parution du *Bergsonisme* –, Marie Bartélémy-Madeule lui reprochera de rater l'essence de la doctrine du maître, en produisant une interprétation «monstrueuse»: un «bergsonisme aux structures très élaborées», «qui se situe avec prudence au voisinage de courants actuels dont on parle beaucoup» et qui tend, enfin, «plus vers l'«inhumain» et le «surhumain» que vers l'humain»¹⁴.

Dans les pages suivantes, je vais m'efforcer de reconstituer la généalogie de la naissance du «monstre prometteur»¹⁵ constitué par le «bergsonisme structuraliste» de Deleuze. Mon objectif n'est pas celui de rendre la cohérence d'un groupe d'énoncés considérés d'un point de vue «interne», mais bien celui de les évaluer à partir de leur contexte d'émergence. Souvent les lecteurs de Deleuze se sont laissés hypnotiser par certaines de ses déclarations, qui présentaient une lecture rétrospective de son travail d'«historien de la philosophie». Qu'elle soit décrite comme un «collage» dans *Différence et répétition*, comme un «art du portrait» dans l'*Abécédaire*

10 Voir LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques* [1959], Paris, Pocket, 2001, p. 55-56

11 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémisme aujourd'hui* [1962], Paris, PUF, 2002, p. 139-142.

12 LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage* [1962], Paris, Pocket, 1992, p. 305.

13 CANGUILHEM, Georges, «Le concept et la vie» [1966], in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1975, p. 364-370.

14 BARTÉLÉMY-MADEULE, Marie, «Lire Bergson», *Les études bergsoniennes*, n° 8, 1968, p. 86-87. *Les mots et les choses* de Michel Foucault, qui se terminait avec l'annonce de la «mort de l'homme», avait été publié quelques mois avant la parution du *Bergsonisme*.

15 *Pourparlers*, p. 15: «Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux.»

ou comme une «immaculée conception» dans *Pourparlers*, ce qui, c'est certain est que cette pratique ne consistait pas dans l'application d'une méthode préexistante. Deleuze réélabore, rétrospectivement, un cadre épistémologique de ce qui avait été sa pratique de lecture de certains textes de la tradition. Si, en réalité, en procédant par essais, Deleuze avait probablement construit sa pratique herméneutique, elle était sujette à des dynamiques intellectuelles partiellement inconscientes.

Pour couper court: la portée de l'opération antihistoriciste de Deleuze sur l'histoire de la philosophie n'est pas évaluable dans toute sa portée sans une clinique et une critique historico-sociale du contexte dont elle émerge.

Au lendemain du procès d'épuration qui s'était déroulé dans le champ intellectuel autour de 1945, la France est en train de se relever des événements qui l'avaient mise à terre pendant les quatre ans de guerre et d'occupation. Le bloc unitaire des forces antifascistes, formé en 1934 et consolidé pendant la deuxième moitié des années 1930 et pendant la Résistance, est en train de se décomposer rapidement dans un processus que la date du 5 juin 1948 marque comme irréversible, suite à l'application du plan Marshall et à la réponse subséquente des Partis communistes à travers la doctrine Jdanov. La guerre froide est officiellement commencée, et la période de stabilisation, qui comporte la division de Berlin, les guerres d'Indochine et de Corée, dure une décennie, du moins jusqu'aux événements de Budapest. Cette polarité macroscopique, loin de se transposer directement dans le champ philosophique, exerce sur lui une influence qui complexifie la série de problèmes qui avaient commencé à se profiler pendant les années 1930.

Les temps modernes se trouve sans doute au centre du champ intellectuel, véhiculant une philosophie phénoménologico-existentielle influencée par l'entrée tardive en France des philosophies de l'histoire de Marx, Hegel et Weber. Cependant, la tentative sartrienne de proposer une doctrine philosophique à la hauteur de l'actualité – capable de formuler une «politique positive» et, ensuite, de fournir une lecture originale et hétérodoxe du marxisme – ne tarde pas à se trouver au centre de polémiques et de «différends». Dès la Libération, depuis Henri Lefebvre jusqu'au jeune François Châtelet, en passant par Jean-Toussaint Desanti, tous les intellectuels liés au PCF, appliquant le jdanovisme en théorie, condamnent la phénoménologie existentielle, considérée comme le dernier maillon de la chaîne idéologique du spiritualisme français, né avec Maine de Biran et comprenant Bergson.

Cela dit, tous les célèbres différends, discussions et polémiques de Sartre avec Aron, de Merleau-Ponty avec Sartre et de ces trois avec les intellectuels marxistes (rassemblés dans des revues comme *La nouvelle critique*, *La pensée* ou *Europe*) ou démocrates-chrétiens (notamment ceux réunis autour de la revue *Esprit* de Mounier), les interventions apparemment périphériques de Georges Canguilhem dans la philosophie des sciences et de Georges Bataille ou Maurice Blanchot dans le champ littéraire dessinent toutes un même canevas problématique : au cœur des réflexions de toute une séquence philosophique, il y a la recherche d'une anthropologie fondée sur une notion plus « concrète » de subjectivité, qui puisse comprendre l'engagement de l'homme dans la société et dans l'histoire. Pour avoir une idée de la cohérence relative de cette constellation problématique, il suffit de penser, outre à Sartre, aux études hégéliennes d'Hyppolite et de Kojève, publiées entre 1946 et 1947, à *Humanisme et terreur* et aux *Aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty, mais aussi au premier article du jeune philosophe communiste vietnamien Tran Duc Thao, « Marxisme et phénoménologie »¹⁶.

Les sciences sociales, qui fournissent modèles et matière de réflexion pour la philosophie au début des années 1960, ne possèdent pas encore le pouvoir d'attraction qu'elles exerceront sur les intellectuels suite à la publication de *La pensée sauvage* et à la diffusion du « lacanisme ». Le champ sociologique, suite à la décomposition du durkheimisme, s'ouvre à la fois au fonctionnalisme et aux approches marxistes ; la psychologie, autrefois dominée par la synthèse « bergsonienne », tente de fédérer les nouvelles orientations gestaltistes, comportementalistes et psychanalytiques sous les ailes protectrices de la phénoménologie existentielle ou du marxisme, ou bien dans des tentatives syncrétiques comme celle de Daniel Lagache.

L'histoire de la philosophie, domaine qui pourrait sembler extérieur à ce genre de problèmes, est en réalité agitée par des discussions concernant son statut épistémologique. À cet égard, une polémique fut institutrice : celle qui avait opposé Martial Gueroult à Ferdinand Alquié et qui concernait la genèse historique, existentielle et la consistance rationnelle de l'acte philosophique.

16 Le bilan de cette conjoncture, tracé par Jacques Derrida dans « Fins de l'homme », est devenu depuis lors très célèbre : « Après la guerre, sous le nom d'existentialisme, chrétien ou athée, et conjointe avec un personnelisme fondamentalement chrétien, la pensée qui dominait en France se donnait pour essentiellement humaniste » (DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 135-36).

Les discours philosophiques produits lors de la période qui va de la Libération jusqu'à la première moitié des années 1950¹⁷, bien qu'animés par des différends et polarisés par des solutions théoriques apparemment exclusives, possèdent donc une consistance problématique de fond. Cette séquence unitaire exhibe comme élément négatif d'individuation une critique d'une bonne partie de ce qui s'était fait en philosophie avant 1918. Tant le néokantisme de Brunschvicg, que le bergsonisme sont attaqués à travers Husserl, Hegel, Marx, Freud, et même Einstein. L'occurrence du nom «Bergson» dans les énoncés produits par des phénoménologues comme Sartre ou Merleau-Ponty, par des marxistes comme Politzer, Nizan, Lefebvre ou Friedmann, mais aussi par un épistémologue comme Gaston Bachelard, est toujours accompagnée par une critique: critique de la conception pragmatique de la science et de l'intelligence; critique d'une anthropologie abstraite, aveugle aux aspects «concrets» de l'homme en tant que sujet historique et social; critique d'une conception «optimiste» de la temporalité historique, conçue comme une continuité dans laquelle la rupture et la négativité ne trouvent pas de place; critique, plus grossière, de tout le bergsonisme, considéré comme le nième avatar d'un spiritualisme mystificateur, idéologie réactionnaire née en opposition aux conquêtes des Lumières.

Or Deleuze est, bon gré mal gré, totalement immergé dans ce contexte. Vers la fin des années 1940, il n'est certes pas le philosophe «révolutionnaire» des flux et du désir, mais un jeune professeur qui, certes, essaie de se singulariser, de «se faire une philosophie», mais aussi de trouver une position dans le champ intellectuel. Si nous pensons aux contemporains de Deleuze, leurs directions seront déterminées par l'espace des possibles que je viens d'esquisser: jusqu'à la moitié des années 1960, le jeune Derrida est connu comme un phénoménologue, Althusser comme un épistémologue marxiste, Foucault comme un psychologue d'orientation marxiste et phénoménologique. Deleuze est seulement en l'apparence un merle blanc. Comme son ami Michel Tournier, avec lequel il partage le refus de la figure «humaniste» de l'intellectuel engagé, il ne s'inscrit pas au PCF et, n'étant pas germaniste, il ne devient pas phénoménologue¹⁸.

17 Voir par exemple le volume *Les enjeux philosophiques des années cinquante*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1989.

18 *Dialogues*, p. 19: «À la Libération, on restait bizarrement coincés dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger; nous nous précipitions comme des jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen-Âge.» Voir *Pourparlers*, p. 21: «J'ai donc commencé par l'histoire de la philosophie,

Attaché à un modèle artistique de la philosophie, il se tient ainsi éloigné des sciences humaines. La seule possibilité restante est donc celle d'historien de la philosophie. Deleuze semble rester fidèle, du moins en l'apparence, à ses deux professeurs de khâgne et d'hypokhâgne, Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié. Mais il suit surtout un troisième exemple, Martial Gueroult¹⁹, qui constitue un modèle de rigueur après son investiture au Collège de France. La méthode d'analyse des architectures des systèmes philosophiques proposée par Gueroult – analyse qui dispense l'historien de la problématisation de sa propre position « engagée » dans l'histoire et de la prise en considération des facteurs psycho-sociaux dans la genèse philosophique – fournit à Deleuze un modèle qui est parfaitement cohérent avec le système « inhumaniste » qu'il avait tiré de la phénoménologie sartrienne.

À partir du cadre que je viens d'esquisser, Deleuze, singulier sartrien de la première heure, produit, au début des années 1950 – dans les deux essais « La conception de la différence chez Bergson » et dans « Henri Bergson 1859-1941 » – une interprétation du bergsonisme comme philosophie de la différence « antisubjectiviste » et « antidialectique » qui apparaît comme un véritable événement, inexplicable à partir d'une lecture purement « internaliste ». Pourquoi un admirateur de Sartre²⁰ – qui avait déjà mis en morceaux la durée et la « vie intérieure » dans *L'imagination* et dans *La transcendance de l'ego* – aurait dû s'intéresser à Bergson ?

La première rencontre de Deleuze avec la philosophie bergsonienne date de 1947-48 et elle est sans doute liée au programme de l'agrégation²¹,

quand elle s'imposait encore. Je ne voyais pas de moyen de m'en tirer, pour mon compte. Je ne supportais ni Descartes, les dualismes et le *cogito* ni Hegel, les triades et le travail du négatif. »

19 Deleuze eut une relation assez suivie avec Gueroult, malgré le différend qui l'avait opposé à Alquié. Tant Derrida (voir l'entretien contenu dans FERRARIS, Maurizio, *Postille a Derrida*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1990) que Foucault (voir *L'archéologie du savoir*), qu'Althusser (*L'avenir dure longtemps*) ont parlé de son importance déterminante pour toute leur génération.

20 On peut se référer aux désormais célèbres essais « Description de la femme » et « Dires et profils » publiés dans la revue *Poésie* de 1945 et 1947.

21 Cette hypothèse se trouve en quelque manière confirmée par une série de notes, probablement écrites en 1948, et glissées dans une correspondance avec Ferdinand Alquié (voir Fonds Ferdinand Alquié, Bibliothèque Municipale de Carcassonne, correspondance avec G. Deleuze, feuille 28). Ces notes, encore très marquées par le Sartre de *La transcendance de l'ego*, portent sur le rapport entre temporalité, connaissance et moi. Selon Deleuze, qui cite ou fait allusion à Sartre, Alquié, Maritain,

lequel proposait une série de « classiques ». Il est plausible que ces classiques étaient censés relancer, chez les jeunes agrégatifs, les problèmes posés par l'avant-garde philosophique phénoménologique et marxiste. Le programme comportait en effet les *Règles de la méthode sociologique*, ouvrage censé contrebalancer les analyses marxistes de la société, et trois ouvrages d'auteurs considérés comme spiritualistes, censés fournir des contributions aux problèmes articulés par la phénoménologie : les *Méditations chrétiennes* de Malebranche, *L'essai sur les fondements de la psychologie* de Maine de Biran et, enfin, *Matière et mémoire* de Bergson.

La présence de Bergson au programme²² se concrétise dans une série de publications et dans une nouvelle attention portée pour l'œuvre du philosophe. En 1947, Maritain republie son *De Bergson à Saint Thomas d'Aquin*, et, l'année suivante *La philosophie bergsonienne*. En 1947, dans le cadre d'une dure « lutte de classe dans la théorie » contre l'existentialisme, Jean Kanapa rend à nouveau disponible, sous le titre *Le bergsonisme : une mystification philosophique*, le pamphlet de Politzer. En 1948 paraît *L'intellectualisme de Bergson* de Léon Husson, ouvrage qui contribue à changer l'image d'un Bergson philosophe irrationaliste et qui tente de donner un statut rigoureux à l'intuition conçue comme une « méthode ». En 1947-48, Merleau-Ponty enseigne un cours sur Malebranche, Biran et Bergson à l'Université de Lyon et à l'École normale de Paris²³; dans ce cours, essayant de « phénoménologiser » Bergson et en traitant pour la

Heidegger et Bergson, le problème du rapport entre temps et connaissance est un seul et même problème, à savoir celui du *transcendantal*, du rapport temporel (semblerait-il intentionnel) entre le sujet et le monde. Cependant, Deleuze souligne, en emboîtant le pas à Sartre, que le transcendantal qui unifie la multiplicité du temps est entièrement *impersonnel*. En revanche, le problème du moi, donc d'une identité subjective, est un tout autre problème. Dans ce contexte, Deleuze cite une phrase tirée de *Durée et simultanéité* concernant la capacité propre aux choses « sans durer elles-mêmes, de se manifester dans notre [sic.] durée en tant qu'elles agissent sur nous » et il conclut que « c'est en tant qu'ils sont connus et saisis par la conscience que les objets acquièrent ce minimum de durée qui permet de les percevoir ».

22 *L'évolution créatrice* avait été inclus dans le programme de l'agrégation en 1941 (et elle y restera aussi en 1942 et 1943), probablement en hommage à son auteur, récemment disparu. Il faut en outre rappeler que Jacques Chevalier, alors Ministre de l'instruction du gouvernement de Vichy, avait été élève de Bergson.

23 MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2002. Althusser avait suivi ce cours, comme un carnet des notes déposé dans le fonds Louis Althusser à l'Institut de la mémoire de l'édition contemporaine l'atteste.

première fois l'intuition comme une «coïncidence partielle», il amorce un rapprochement vers Bergson qui aboutira à *L'éloge à la philosophie*, à «Bergson se faisant» et au chapitre «Interrogation et intuition» du *Visible et l'invisible*. En 1947, à l'initiative d'anciens élèves de Bergson, l'Association des amis de Bergson est fondée: les conférences qu'elle organise dans les locaux de l'Hôtel Nevers de la rue de Colbert sont publiées dans des brochures annuelles, *Les études bergsoniennes*. Le premier numéro de la revue, paru en 1948, rend disponible une partie des études produites à l'occasion de l'agrégation (par exemple «Maine de Biran et Bergson» d'Henri Gouhier).

C'est à l'intérieur de ce cadre que Deleuze rencontre la philosophie bergsonienne. Au cours d'un entretien récent, Olivier Revault d'Allonnes, qui faisait partie du group d'amis sorbonnards les plus proches de Deleuze (avec Michel Tournier et François Châtelet), se souvient qu'au moment de la préparation de l'examen lui et Châtelet, marxistes et antiexistentialistes, n'avaient eu aucune difficulté à s'appropriier le texte de Durkheim, mais qu'ils considéraient Bergson comme un «poussièreux spiritualiste» dont «la mollesse intellectuelle et l'effusion» les dégoûtaient²⁴. En revanche Deleuze, dépourvu des préjugés phénoménologiques ou marxistes, ne comprenait pas la raison de ce refus, et tenait Bergson pour «un grand philosophe»²⁵. Contrairement à Châtelet, Tournier et Revault d'Allonnes, Deleuze avait pu suivre les cours sur Bergson dispensés par Hyppolite à l'Université de Strasbourg, où il s'était rendu grâce à une bourse de licence. En 1947-1948, Hyppolite avait consacré tout un cours à l'auteur de *Matière et mémoire* et, probablement à cause de ce cours, il avait publié, entre 1947 et 1949, une série d'essais (dont deux sont cités dans *Le bergsonisme*) dans lesquels il confrontait l'auteur de *L'évolution créatrice* avec la phénoménologie, l'existentialisme et la philosophie de l'histoire²⁶.

24 CHATELET, François, *Chronique des idées perdues*, Paris, Stock, 1977, p. 95.

25 «Je me rappelle qu'au Biarritz qui était le café où nous nous voyons, on raconte à Gilles que Bergson nous casse un peu les pieds car nous étions un peu marxisants et réticents devant toute forme de spiritualisme. Et il nous dit "Non, détrompez-vous, vous n'avez pas bien lu, c'est un très grand philosophe" [...]. Alors il a sorti le livre et il nous a lu une page en nous la commentant. Il avait cette expression: "Ah, vous n'aimez pas Bergson, cela me navre"» (Entretien inédit entre Olivier Revault-d'Allonnes et François Dosse, communiqué par lui-même).

26 À l'exception faite de la conférence donnée à l'Association des amis de Bergson en 1948 («Bergson et l'existentialisme», in *Les études bergsoniennes*, 1949, n° 2, p. 208-215), tous les articles sont maintenant réunis dans HYPPOLITE, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, vol. II, Paris, PUF, 1969. Il s'agit de: «Du bergsonisme

Quelques années plus tard, Hyppolite introduit son élève et thésard aux réunions de l'Association des amis de Bergson. C'est en effet à cette occasion que Deleuze présente, le 24 mai 1954, une conférence portant sur «L'idée de différence dans la philosophie de Bergson».

Une fois le contexte explicité, il faut maintenant comprendre pourquoi Deleuze entreprend une lecture du bergsonisme à partir du concept de différence. D'une certaine manière, la lecture deleuzienne masque le problème qui avait fait émerger une réflexion sur le concept de différence: celui du temps historique.

La version remaniée de la conférence de 1954, «La conception de la différence chez Bergson», apparaît dans le sixième numéro des *Études bergsoniennes* dont le cœur, constitué par deux essais de Polin («Y a-t-il une philosophie de l'histoire chez Bergson?») et Aron («Note sur Bergson et l'histoire»), traite du problème du sens de l'histoire. Aron avait déjà utilisé la critique bergsonienne du mouvement rétrograde du vrai dans sa thèse de 1938, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Peu après lui, en 1941, dans l'ouvrage collectif *Henri Bergson. Essais et témoignages*, l'historien Irénée-Henri Marrou avait publié, sous le pseudonyme de Hendi Davenson, un essai sur «Bergson et l'histoire»²⁷. Il y soulignait l'importance de l'auteur des *Deux sources* pour les historiens ayant entamé leur carrière pendant les années 1930²⁸. Marrou, ancien collaborateur de la revue *Esprit*, était ami d'Aron et, comme lui, il avait utilisé Bergson pour critiquer les cadres épistémologiques de l'histoire positiviste et pour souligner l'importance de la subjectivité de l'historien dans tout récit²⁹. D'ailleurs est relaté, dans le numéro 4 des

à l'existentialisme» [1949], p. 443-459; «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson» [1949], p. 459-467; «Aspects divers de la mémoire chez Bergson» [1949], p. 468-488; «Vie et existence d'après Bergson» [1950], p. 488-498.

27 BEGUIN, Albert et THEVENAZ, Pierre, *Henri Bergson. Essais et témoignages*, Neuchâtel, La Baconnière, 1943, p. 213-221.

28 Cet essai sera critiqué en 1945 par Henri Lévy-Bruhl dans («Histoire et bergsonisme», *Revue de synthèse historique*, vol. LX, 1945, p. 141-159) qui montre que, en réalité, l'influence de Bergson sur les historiens n'avait été qu'imaginaire ou rétrospective. Voir pour ces problèmes CASTELLI-GATTINARA, Enrico, *Les inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Vrin-EHESS, 1998.

29 Voir MARROU, Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954. Voir GRONDEUX, Jérôme, «Henri-Irénée Marrou et Raymond Aron face à l'histoire», in HILAIRE, Yves-Marie, (éd.), *De Renan à Marrou: l'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires

Études bergsoniennes, un «Débat sur Bergson et l'histoire», animé par Polin, Aron, Marrou et Hyppolite.

Hyppolite avait également participé, avec Aron, à plusieurs débats sur l'histoire, organisés par le Centre Catholique des Intellectuels Français, dont Marrou était l'un des principaux animateurs³⁰. Il avait aussi présenté, en mars 1949, une conférence sur «Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson», à Mendoza, et, un an plus tôt, une conférence sur «Henri Bergson et l'existentialisme» à l'association des Amis de Bergson. Dans cette dernière communication, Hyppolite confronte les visions de l'histoire propres à Hegel, Heidegger et Bergson. En résumant l'esprit du bergsonisme par la formule «effort pour dépasser la condition humaine», il souligne que le problème qui l'intéresse est celui d'une «philosophie de l'histoire» ouverte et que le bergsonisme peut fournir une alternative tant à la temporalité dialectique hégélienne qu'à la temporalité «répétitive» heideggérienne.

Nous sommes au début des années 1950, Georges Canguilhem, qui avait dirigé le mémoire de Deleuze sur Hume en 1947 et qui était lui aussi intervenu à plusieurs reprises à la Société des Amis de Bergson³¹, avait ajouté une nouvelle introduction à la deuxième édition, en 1951, du *Normal et le pathologique*. Il y mentionnait la nécessité de mettre à jour le livre à la lumière de l'hégélianisme, en mettant en rapport le problème de la normativité du vivant et du temps biologique avec celui de la normativité de l'homme et du temps historique.

Cette interrogation presque obsessionnelle sur les thèmes de la dialectique et de l'histoire prend une nouvelle direction, à partir de 1948, à cause d'un événement «textuel» qui décompose et recompose différemment la configuration des problèmes dominants: la publication³² du *Brief über des Humanismus*. La *Lettre* est d'ailleurs accompagnée par une série d'autres traductions qui problématisent l'interprétation jusqu'alors

du Septentrion, 1999, p. 173-195; et RICHÉ, Pierre, *Henri Irénée Marrou: historien engagé*, Paris, Cerf, 2003.

30 Par exemple, pendant les années 1945-1950: «Le christianisme, religion historique», «La notion d'historicité», «Le matérialisme historique est-il dans le sens de l'histoire?» et, au début des années 1950: «L'histoire: connaissance ou mystère?» et, en 1955, la discussion du livre de Marrou, *De la connaissance historique*. Pour une histoire du CCIF, voir TAVARES, Jean, «La "synthèse" chrétienne: dépassement vers l'"au-delà"», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 34, 1980, p. 45-65.

31 En 1951, il présente notamment une communication sur «Bergsonisme et biologie».

32 Des fragments de la *Lettre* étaient parus dans la revue *Confluences* en 1947. On devra attendre 1953 pour la lire dans son intégralité dans *Les cahiers du Sud*.

simplement «humaniste» de la philosophie heideggérienne: le *Kantbuch*, «l'essence de la vérité», et plusieurs essais contenus dans *Holzwege*. L'effet de cette deuxième réception de la philosophie d'Heidegger est certes celui d'attirer l'attention sur des questions ontologiques, mais, surtout, celui de décentrer la position de l'homme dans l'histoire. Dans les interprétations «humanistes» de Marx, et dans la phénoménologie de Sartre et de Merleau-Ponty³³, la subjectivité humaine – même sous sa forme «réduite» de *Dasein* ou de *praxis* – avait en effet gardé un rôle central.

Hyppolite, qui avait publié sa célèbre lecture de la *Phénoménologie* hégélienne en 1947, est frappé, comme beaucoup de contemporains, par ce que son élève Michel Deguy appelle une «foudre heideggérienne»³⁴. Cette foudre, comme une décharge électrique, se répercute sur tous ses élèves, y compris ceux qui ne deviendront jamais ni phénoménologues ni heideggériens et qui, au contraire, nieront toute influence du philosophe allemand. L'«heideggérisme» d'Hyppolite se concrétise dans deux cours universitaires donnés en 1951-52 et en 1952-53 (sur «Ontologie et anthropologie ou rapports entre la finitude et l'ontologie» et l'autre sur «L'essence de la vérité») et dans plusieurs essais, mais influence aussi ses études hégéliennes, notamment *Logique et existence*, de 1952.

À partir de *Logique et existence*, l'interprétation d'Hegel par Hyppolite n'est plus axée sur la subjectivité humaine comme source de négation, mais plutôt sur le développement dialectique de l'Être interprété «phénoménologiquement» comme Sens, *Logos*. Logique et expérience, *a priori* et *a posteriori* se présupposent dialectiquement: c'est seulement à travers l'homme et son histoire que le *Logos* se développe, et c'est seulement grâce au *Logos* que l'expérience est possible. La véritable apparition du Savoir absolu se place alors, selon Hyppolite, dans la transition vers la Logique qui se trouve à la fin de la *Phénoménologie* et où l'autoconscience révèle n'être rien d'autre qu'une simple étape du processus d'expression de l'Être. Par conséquent, la *Phénoménologie* présuppose une réflexion ontologique qui surpasse l'homme et qui coïncide avec l'auto-expression de l'Absolu.

33 Si, après la Libération, entre 1944 et 1948, la plupart des essais sur «l'existentialisme» se concentrent sur le problème de comprendre si Sartre était ou non élève de Heidegger, si l'existentialisme était ou non un véritable humanisme, si Heidegger était ou non un philosophe nazi, après 1948, la question se déplace sur l'ontologie fondamentale de Heidegger. Plus généralement, à partir des années 1950, la question de «l'ontologie fondamentale» devient la tarte à la crème des philosophes français.

34 Voir JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France*, vol. 2, Paris, Albin Michel, 2001, p. 68.

Cette auto-expression, ce *Logos* qu'Hyppolite décrit dans des termes heideggeriens, n'a rien à voir avec la conscience humaine, n'est pas le discours de l'homme sur l'être, mais le discours de l'Être à travers l'homme. Selon Hyppolite, Hegel pense donc «l'aventure [spéculative] de l'être et non de l'homme»³⁵ et, selon lui, «l'aventure de l'homme est aussi une aventure de l'Être». Cette aventure est une «aventure spéculative à travers l'homme et sa conscience de soi, une aventure de l'Être, comme sens de l'Être»³⁶. Or c'est seulement grâce à la dialectique – qui «pousse la différence jusqu'à l'opposition» et rend compte de la diversité empirique à travers le concept de *différence interne* – que la philosophie hégélienne peut passer d'une philosophie de l'essence – dans laquelle la pensée et l'être, l'idée et l'empirie, sont séparés – à une *ontologie* ou à une *logique du sens*, dans laquelle le sens est immanent à l'expérience (humaine et historique). C'est en ce sens qu'Hyppolite peut affirmer, en utilisant une expression qui sera reprise par Deleuze, que, dans le système hégélien, «l'immanence est complète»³⁷.

Ainsi, dans le rapport entre Logique (l'Être comme sens) et existence (le sujet humain à travers lequel celle-ci se révèle), c'est à l'existence d'être sacrifiée: ce n'est pas l'homme qui utilise le langage, mais l'être, qui est Logos, langage, et qui «utilise» l'homme: «ce n'est pas l'homme qui interprète l'Être, mais c'est l'Être qui se dit dans l'homme [...] ce dévoilement de l'Être, cette logique absolue [...] passe à travers l'homme» – écrit Hyppolite³⁸. Par conséquent, afin de comprendre la Logique, l'idée même de sujet et d'homme doit être «réduite», «mise entre parenthèses»³⁹. C'est seulement ainsi qu'il sera possible de faire «retour aux choses elles-mêmes»⁴⁰.

35 HYPPOLITE, «Note sur la préface de la *Phénoménologie de l'esprit*», in *Figures de la pensée philosophique*, vol. I, *op. cit.*, p. 337.

36 *Ibid.*, p. 336.

37 HYPPOLITE, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 230: «La dimension du sens n'est pas seulement sens, elle est la genèse absolue du sens en général, et elle se suffit à elle-même. L'immanence est complète».

38 HYPPOLITE, «Ruse de la raison et histoire chez Hegel» [1952], in *Figures de la pensée philosophique*, vol. I, *op. cit.*, p. 184.

39 HYPPOLITE, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 50: «La philosophie spéculative» est «une réduction de la condition humaine». «L'ambition hégélienne n'est pas de se passer de l'expérience, mais de réduire (au sens moderne du terme) l'anthropologique» (*ibid.*, p. 251).

40 *Ibid.*, p. 3. Cette application de l'épochè sera reprise maintes fois par Hyppolite, notamment au cours du colloque sur Husserl de 1957, où il reformule l'hypothèse d'un «champ transcendantal sans sujet». Voir, AAVV, *Husserl*, Paris, Minuit, 1959, p. 319. L'idée sera reprise par Derrida, qui en parlera à propos de l'écriture dans son «Introduction» à *L'origine de la géométrie d'Husserl* (Paris, PUF, 1962) et par

Logique et existence représente ainsi une véritable césure. L'effet majeur de la conception heideggérienne de l'homme comme «berger de l'Être» est celui du décentrement de l'homme au sein de l'histoire: l'histoire n'est plus le progrès, à travers l'action négative propre à l'homme vers la coïncidence de l'*en-soi* et du *pour-soi*, mais une temporalité incertaine dont l'homme est en quelque sorte l'otage. D'autre part, si la *Lettre sur l'humanisme* constitue l'annonce du déclin de l'hégélianisme humaniste⁴¹, *Logique et existence* est aussi le chant du cygne de l'hégélianisme tout court. En effet, le livre se clôt sur une aporie. Selon Hyppolite, la philosophie hégélienne risque de laisser la porte ouverte à un retour à l'anthropologisme, à un retour à la transcendance, à une philosophie de l'essence: si la philosophie est ontologie du sens, si l'être comme sens est devenir, et, enfin, si le rapport de l'homme à l'être est parfaitement déterminé, quel peut être le rapport entre ce devenir et le devenir historique qui, par définition, est marqué par la contingence et l'ouverture? Afin que la philosophie soit une ontologie du sens, «la différence de la pensée et de l'être» doit être «dépassée dans l'absolu par la position de l'Être identique à la différence et qui, comme tel, se pense et se réfléchit dans l'homme»⁴². Mais pour que l'Être soit nécessaire, pour qu'il soit identique à la différence, il est indispensable, selon Hyppolite, que la différence – aussi bien entre la pensée et l'être qu'entre les êtres individués – soit «portée jusqu'à l'absolu, jusqu'à la contradiction». La différence spéculative est «l'Être qui se contredit»⁴³. C'est bien la contradiction qui rend pensable une chose par rapport à toutes les autres et la chose en tant que réfléchi dans la pensée: «La chose se contredit parce que, se distinguant de *tout* ce qui n'est pas, elle trouve son être dans cette différence elle-même; elle se réfléchit seulement en se réfléchissant dans l'autre, puisque l'autre est *son* autre.»⁴⁴ L'Absolu peut s'exprimer seulement s'il conserve son unité à travers ses différentes formes; afin de s'autodéterminer, il doit se distinguer de son opposé sans devenir l'un des deux pôles de l'opposition. La négation doit être compatible avec

Victor Goldschmidt, qui avait eu l'occasion de lire le premier chapitre de *Matière et mémoire* comme la mise en œuvre d'un «champ transcendantal» d'images à partir duquel la conscience était déduite (GOLDSCHMIDT, Victor, «Introduction», in WORMS, Frédéric (éd.), *Les annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 2002, p. 73-128).

41 Voir ROTH, M., *Knowing and History: Appropriations of Hegel in twentieth-century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

42 HYPPOLITE, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 23.

43 *Ibid.*, p. 24.

44 *Ibid.*, p. 25.

l'identité et seulement l'opposition peut rendre raison de la diversité dans l'identité, parce qu'une chose est individuelle seulement en étant différente de toutes les autres.

Le rapport entre l'homme empirique et l'ontologie est donc parfaitement déterminé, mais il diffère du rapport entre l'homme historique et l'ontologie: «La Nature présente l'Esprit et le *Logos* de manière immédiate, sans réflexion; l'Esprit relie le *Logos* et la Nature à travers une réflexion finie; enfin le *Logos* est l'unité infinie d'immédiateté et de réflexion qui est "la plus haute forme de l'Absolu".»⁴⁵ Or c'est l'historicité de ce savoir absolu qui, d'après Hyppolite, «pose au sein même de l'hégélianisme de nouveaux problèmes, peut-être insolubles»⁴⁶. C'est seulement grâce à l'Absolu, grâce à un *Logos* transcendant, placé au-delà de l'histoire, que l'histoire peut avoir une signification et une direction. Les formes de l'autoconscience se développent vers la réconciliation et la reconnaissance réciproque, de telle manière que l'histoire, loin d'être une pure dispersion temporelle, incarne l'Idée absolue. Mais le *Logos* et le mouvement d'autodétermination sont éternels, et non pas historiques. L'histoire peut toujours être conçue comme l'autonégation de l'éternel, en revanche il n'y a pas de négation interne à l'histoire qui puisse la réunir à l'éternel. L'histoire est donc le *lieu du passage*, mais ce passage n'est pas en soi-même un fait historique. Il y aurait donc deux types de dialectiques à l'œuvre dans la logique et dans l'histoire, dans un rapport simplement analogique l'une avec l'autre. Ainsi l'immanence est manquée et on assiste au retour d'une philosophie de l'Essence (le sens de l'histoire) transcendant ses manifestations sensibles (les événements historiques). Ce problème, qui est celui de la relation *différentielle* entre genèse et idéalité, histoire et logique, devenir et origine, devient le problème *crucial* dans la période de transition que représentent les années 1950.

En 1954, quelque mois avant sa communication à la Société des Amis de Bergson, Deleuze écrit un compte rendu de l'œuvre d'Hyppolite⁴⁷. En louant la critique de l'anthropologie de Kojève et le tournant ontologique propre à l'interprétation d'Hyppolite, Deleuze esquisse un programme de recherche visant à résoudre la difficulté dans laquelle se terminait le livre d'Hyppolite: la seule alternative à l'aporie hégélienne aurait été l'élaboration d'une conception non dialectique de la différence qui aurait

45 *Ibid.*, p. 24.

46 *Ibid.*, p. 44.

47 DELEUZE, Gilles, «Jean Hyppolite, *Logique et existence*», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 18-23.

fait apparaître la conception hégélienne comme l'aspect «phénoménal et anthropologique» de la différence⁴⁸.

C'est cette conception qui est au centre de la conférence sur Bergson prononcée le 24 mai 1954 : Deleuze affirme, certes, la supériorité du bergsonisme et l'abstraction de la dialectique, mais son interprétation de l'œuvre bergsonienne est complètement dominée par une sémantique hégélienne. Le concept même de «différence interne» ou de «différence en soi», utilisé par Deleuze tout au long de son essai, est hégélien. Mais en outre, une série de correspondances donnent la sensation que «[l]a conception de la différence chez Bergson» n'est rien d'autre qu'une confrontation critique avec *Logique et existence*, et notamment avec le chapitre «Négation empirique et négation spéculative» dans lequel Hyppolite avait confronté la conception *empirique* de Bergson à celle, *spéculative*, d'Hegel en affirmant la supériorité de la deuxième. Si Hyppolite avait considéré la dialectique comme une «méthode universelle [...] qui ne sépare pas l'objectif et le subjectif», Deleuze traite l'intuition non pas comme une fusion, mais comme «une méthode rigoureuse» à la fois «absolue et vécue»; si Hyppolite avait parlé des «trois pulsations du Logos: l'être, l'essence et le concept», Deleuze parle de «trois étapes qui définissent le schématisme de la différence» («la durée qui est différence en soi, la mémoire qui est coexistence des degrés de la différence, l'élan vital qui est la différenciation de la différence»). Deleuze arrive jusqu'à parler, de manière hégélienne, du virtuel de la mémoire comme d'un «universel concret»⁴⁹.

Le problème de l'histoire et de l'anthropologie joue, en quelque sorte, le rôle de «premier moteur». C'est ce problème qui avait provoqué, chez Hyppolite, l'interrogation sur le statut épistémologique de la dialectique dans sa différence avec la différence empirique et, chez Deleuze la tentative d'élaboration d'une conception non dialectique de la différence afin de dépasser l'aporie sur laquelle se terminait *Logique et existence*. Dans la partie centrale de «La conception de la différence chez Bergson» – qui disparaîtra dans *Le bergsonisme* – Deleuze se limite à rappeler la singularité de la «différenciation proprement historique»⁵⁰ présente dans *Les deux sources*: au cours de l'histoire, dans les sociétés, les différences qui se sont constituées par dissociation, au lieu de rester séparées et extérieures comme dans la nature, se resserrent dans l'homme. Dans l'homme, écrit Deleuze dans

48 *Ibid.*, p. 23.

49 Deleuze s'inspire d'une idée d'Hyppolite, selon laquelle la mémoire est une essence. À ce sujet, voir l'article «Aspects divers de la mémoire chez Bergson», *op. cit.*

50 DELEUZE, «La conception de différence chez Bergson», *op. cit.*, p. 56.

un langage qui n'est pas celui de Bergson mais plutôt celui de Hegel, «la différence devient consciente, s'élève à la conscience de soi»⁵¹. Si la durée est, de droit, conscience de la différence, dans l'histoire elle l'est de fait: «La conscience n'est nullement historique chez Bergson, l'histoire est seulement le seul point où la conscience ressort ayant traversé la matière.»⁵²

La recherche d'une conception non anthropologique et non dialectique de la différence, esquissée dans les essais sur Bergson, se trouvera ensuite approfondie dans le livre sur Nietzsche, sur lequel Deleuze commencera à travailler à partir de 1958⁵³. Deleuze lie ici le thème de la différence – entre les forces actives et les forces réactives – au problème de la temporalité historique, qui n'est plus téléologique ou eschatologique, donc humaine, mais régie par la loi paradoxale de l'éternel retour.

En guise de conclusion, je voudrais souligner que les trajectoires de Deleuze et de ses contemporains ont ainsi divergé à partir d'un même noyau problématique. Althusser, Derrida, Foucault, Deleuze ont élaboré des opérations conceptuelles parfois très différentes, qui ont composé une nouvelle séquence philosophique qui semble être très vite devenue une nouvelle «doxa». Entre 1955 et le début des années 1960, Foucault changea sa vision marxo-humaniste de l'histoire de la psychologie, en la substituant avec une histoire sans *telos* d'événements aux cours desquels la raison se confronte avec son «autre»⁵⁴; Derrida – dès son texte sur *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*⁵⁵ – parla d'une mutuelle complication de dialectique et de non dialectique, de transcendantal et d'historique; Althusser, à partir d'une célèbre polémique avec Paul Ricœur dans la *Revue de l'enseignement philosophique* qui portait sur le statut et la portée des sciences historiques⁵⁶, proposa alors sa conception antihumaniste et antihégélienne de Marx et sa conception spinoziste de l'histoire comme procès sans sujet.

51 *Ibid.*, p. 57.

52 *Ibid.*

53 Cet intérêt porté à Nietzsche vient à la fois de la traduction de certains essais heideggériens et du programme de l'*agrégation* de 1958-1959 et 1959-1960, qui, pour la première fois dans l'histoire du concours incluait un texte du philosophe allemand, *La naissance de la tragédie*.

54 Voir le cours *Problèmes de l'anthropologie* donné à l'École normale en 1954-1955 (Fonds Michel Foucault, IMEC).

55 DERRIDA, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* [1954], Paris, PUF, 1990.

56 ALTHUSSER, Louis, «Sur l'objectivité de l'histoire: lettre à Paul Ricœur» [1955], in *La solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998.

Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967

Ou « Lévi-Strauss *philosophiquement* moustachu »

Isabelle Ginoux

La répétition des possibilités d'un problème n'est donc pas une simple reprise de ce qui est couramment admis à propos de ce problème... Le possible ainsi compris empêcherait toute répétition véritable, et par là toute relation à l'histoire.

Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*

Chacune des monographies que Gilles Deleuze a consacrées, depuis 1953, à un philosophe ou à un écrivain se singularise par un écart *intempestif* à l'égard de ce que l'on pourrait appeler une « idée reçue » filtrant, dans les manuels, l'apport original des textes considérés au profit de leur mise en perspective historique. Qu'il s'agisse de Hume, de Nietzsche, de Bergson ou de Proust, Deleuze a dressé, aux Presses universitaires de France, autant de « portraits conceptuels » dont la formule « faire ressemblant, mais avec des moyens différents » suffit à indiquer la mise à distance des commentaires inspirés par la philologie et la critique historique des textes¹. Aussi, suivant la fameuse formule de *Différence et répétition*, faut-il envisager tout compte rendu historique émaillant le texte deleuzien avec

1 Quant à l'élucidation de ce développement parallèle au traitement pictural et noétique de la formule du portrait conceptuel chez Deleuze, je me permets de renvoyer à un article antérieur : GINOUX, Isabelle, « De l'histoire de la philosophie considérée comme un des Beaux-Arts : le portrait conceptuel selon Deleuze », in DE BLOOIS, Joost, (éd.) *Discern(e)ments Deleuzian Aesthetics/Esthétiques deleuziennes*, Amsterdam-New-York, Rodopi, 2004.

la circonspection appelée par son modèle de référence: le *Don Quichotte de Ménard* qui, dans la *Fiction* de Borges, était «infiniment plus riche» que celui de Cervantès dont il était parvenu à réécrire le texte parfaitement identique à plusieurs siècles de distance². Comprenons que, chez Deleuze, la répétition des données de l'histoire de la philosophie ne fonctionne pas comme *explication* d'un texte par un autre mais plutôt comme *implication* et (dé)potentialisation de textes l'un dans l'autre. Le portrait conceptuel selon Deleuze ne se donne pas comme *représentation* ou *reproduction* historique d'un modèle, mais comme *répétition* sélective, c'est-à-dire «élévation à la nième puissance» de l'œuvre concernée³. Ce qui, souvent, ne va pas sans «couplage et mise en résonance» de disparates suscitant un «mouvement forcé»: la production d'un *double* (Hegel *philosophiquement* barbu *versus* Marx *philosophiquement* glabre ou, pour ce qui nous concerne ici, Lévi-Strauss *philosophiquement* moustachu *versus* Nietzsche *philosophiquement* glabre) où joue la *différence sans concept* – la singularité remarquable – par laquelle l'œuvre originale, à l'instar du premier *Nymphéa* de Monet, condense en elle toutes les autres singularités virtuelles offertes au «recommencement», sur la ligne verticale qui propose, à tous et à personne, le mouvement de la répétition qui «fait la différence» – le coup de dés, vainqueur d'avoir pu affirmer tout le hasard en une fois⁴.

Mais, demandera-t-on, par quels *moyens différents* le portrait deleuzien parvient-il à «inverser en intériorisant» la répétition portée à la *nième* puissance de la première fois, au lieu d'ajouter simplement à l'histoire de la philosophie la «seconde ou troisième fois» d'un nouveau commentaire? En tout cas *intempestive*, cette répétition créatrice en philosophie est moins «hors du temps» que «contre son temps»: elle *affirme sa différence*, à l'endroit de l'esprit de sérieux dont font montre ses contemporains «copistes», par *l'agressivité ludique* d'un geste iconoclaste⁵. Quitte à faire l'Idiot, nuisons

2 *Différence et répétition*, p. 4-5.

3 Pour Deleuze, ce qui «vaut en droit» dans la répétition c'est «n» fois comme puissance d'une seule fois. En mathématique, l'élévation à la puissance n, multiplication fois n de l'élément par lui-même peut être visualisée comme la répétition de l'élément n fois. Par exemple, un nombre quelconque (a) élevé à la puissance trois: $a^3 = a.a.a$. Deleuze joue de cette notion mathématique de la puissance pour la jouter à la notion physique de la quantité intensive et faire résonner ces notions scientifiques sur le plan philosophique et esthétique.

4 *Différence et répétition*, p. 260-261.

5 L'agressivité est, selon Deleuze, le pathos ou l'affect correspondant à l'attitude inaccoutumée du philosophe généalogiste toujours à la fois critique et créateur: au plus loin de la négativité du ressentiment et des affres de la mauvaise conscience, la «méchanceté

à la bêtise des lieux communs philosophiques en y révélant, par une répétition qui dédouble et détrône le modèle en raturant ou en gribouillant sa copie, l'image morale de la pensée qu'ils véhiculent. « Trente valent mieux qu'une. »⁶ Tout comme Duchamp ou Dali, avec leur *Joconde moustachue*, s'en prenaient à une icône révéree de l'histoire de l'art, et Andy Warhol, aux *clichés* des stars, avec ses séries sérigraphiques de Marilyn Monroe et sa *Double Joconde* de 1963, les portraits noétiques de Deleuze s'emparent, pour les liquider, des représentations sédimentées en lieux communs par l'enseignement de l'histoire de la philosophie⁷. Ce geste iconoclaste est souvent signalé par le titre des monographies deleuziennes. Ainsi, en 1953, *Empirisme et subjectivité* annonce le renversement de perspective suscité par la conjonction des deux termes qu'avait précisément disjoint le cliché historique de Hume en père fondateur de l'empirisme. À rebours de l'optique rationaliste et phénoménologique pour laquelle le sujet-cogito est posé en fondement, principe explicateur plutôt que produit à expliquer, l'empirisme selon Deleuze devient une autre manière d'interroger la subjectivité comme le résultat d'une construction et non pas comme une donnée naturelle présupposée dans l'expérience⁸. Semblablement,

divine sans laquelle on ne saurait imaginer la perfection». Voir *Nietzsche et la philosophie*, p. 3 et p. 9-10. Exemplaire, à nos yeux, de cette « méchanceté divine » chez Deleuze: sa pataphysique riposte à l'invocation solennelle de Heidegger par Jean Beaufret lors d'un cours au lycée Henri-IV relaté dans Dosse, François, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 121. Quoi de plus iconoclaste que cette méchante comparaison raisonnée de l'usage du vieux français et du latin dans la *pataphysique* de Jarry et du rôle conféré aux seules langues allemande et grecque eu égard au dépassement heideggérien de la métaphysique. Et voilà soudain Heidegger, Berger de l'Être, pensé avec le Père Ubu, Roi de Pologne. François Dosse évoque une autre scène du même genre, celle de « l'irréductibilité de la côte d'Adam », narrée par François Châtelet comme un « moment d'anthologie entre le maître Alquié et l'étudiant Deleuze à propos de Malebranche » (*ibid.*, p. 123).

6 WARHOL, Andy, *Trente valent mieux qu'une*, 1963, sérigraphie et acrylique sur toile, collection particulière.

7 Marcel Duchamp ouvre le bal en 1939 avec son très irrévérencieux *I.H.O.O.O.* Mais en 1954, Salvador Dali accomplit, en un geste sans doute plus proche de la répétition sélective des portraits noétiques deleuziens, un *Autoportrait en Mona Lisa*. Il s'agit là littéralement d'un double moustachu qui nous met en présence d'une « différence sans concept », une zone d'indiscernabilité où le regard oscille entre le sourire de la Joconde sur fond de *sfumato* et la moustache en pointes paranoïaques surplombée des yeux exorbités de Dali. Un devenir-femme du peintre non moins qu'un devenir-moustachu de la Joconde ?

8 *Empirisme et subjectivité*. Voir DOSSE, François, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, op. cit., p. 140 : « Selon Deleuze, Hume permet de déplacer la question classique qui

Nietzsche et la philosophie, en revendiquant la *cohérence systématique des concepts* mobilisés par la philosophie nietzschéenne de la valeur, prend le contre-pied, en 1962, de l'idée la mieux partagée jusqu'alors dans l'histoire du nietzschéisme français : celle suivant laquelle Nietzsche serait moins un véritable philosophe soutenant la rigueur d'une pensée conceptuelle qu'un « poète de l'existence » s'exprimant par fulgurations aphoristiques pour ouvrir des perspectives contradictoires et fragmentaires irréductibles à l'unité architectonique d'un système philosophique⁹. En 1964, *Proust et les signes* rature à son tour le célèbre cliché de « la madeleine » et son corollaire – le rôle capital de la mémoire dans l'œuvre proustienne. Deleuze y présente en effet *À la recherche du temps perdu* comme le déroulement forcé d'un « apprentissage » des signes, dans lequel la mémoire ne joue qu'un rôle secondaire et par lequel Proust ouvre une alternative remarquable à l'image morale de la pensée portée par la philosophie occidentale depuis Platon sous le signe de la *réminiscence* des Idées. En 1966, enfin, *Le bergsonisme* prend manifestement le contre-pied de ce que la génération des phénoménologues existentialistes (Sartre, Merleau-Ponty) avait fustigé et rejeté comme un « spiritualisme » réactionnaire – et ce, en transfigurant l'idée reçue de l'*intuition* (instrument d'introspection ineffable des données immédiates de la conscience) pour en faire une méthode rigoureuse de dépistage des faux problèmes et de construction des problèmes déterminés en extériorité¹⁰. Portés à la *nième* puissance intempestive de la singularité, ces *doubles* philosophiquement *glabres ou barbues* des philosophes débarrassés de leurs clichés contemporains n'ont alors pour toute ressemblance

revient à tout expliquer par le sujet, alors que c'est lui dont le philosophe doit se donner pour tâche d'élucider le fonctionnement [...]. Hume nous présente un sujet qui n'est jamais donné, mais toujours construit. Il n'est plus source d'explication, mais ce qui doit être expliqué.»

- 9 *Nietzsche et la philosophie*. Dans *Nietzsche en France* (Paris, PUF 1999), Jacques Le Rider montre que depuis la fin du 19^e siècle jusqu'aux années 1950, Nietzsche était absent de l'enseignement universitaire de la philosophie en France. Son œuvre était considéré plutôt sous un angle littéraire et philologique que proprement philosophique.
- 10 Sur ce rejet du bergsonisme chez les existentialistes et le contre-modèle deleuzien de l'intuition comme méthode, voir CAEMAEX, Florence, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson*, Hildesheim-Zürich-New York, OLMS, 2005. Et sur la singularité de l'intérêt du jeune Deleuze pour Bergson, en 1947-1948, à une époque où dominant l'existentialisme et le marxisme, et où les camarades de Deleuze à la Sorbonne tels François Châtelet et Olivier Revault d'Allonnes rejettent le « spiritualisme poussiéreux » de Bergson, voir DOSSE, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée, op. cit.*, p. 123.

entre eux ou «air de famille», selon Deleuze, que de contribuer – chacun à sa manière – à la liquidation protéiforme d'une même «image morale de la pensée» gouvernant la tradition rationaliste de l'histoire de la philosophie occidentale depuis Platon¹¹.

Contribution à un recueil d'Histoire de la philosophie au 20^e siècle, l'article de 1967 intitulé «À quoi reconnaît-on le structuralisme ?» ne fait pas exception à cette «règle du genre»¹². Il s'agit d'un portrait conceptuel dont la portée iconoclaste à l'encontre d'un cliché contemporain du structuralisme est suggérée par la forme interrogative de son titre. Ce dernier résulte, en effet, d'une double transformation de la question demandant «*Qu'est-ce que le structuralisme ?*» en une seconde question interrogeant «*qui est structuraliste ?*», et à laquelle Deleuze ne répond pas sans soulever une troisième question portant sur les *critères formels de reconnaissance* de ceux qui sont dits structuralistes. L'article se déploie ensuite comme l'inventaire non exhaustif de sept critères formels ou «caractères» suivant lesquels le structuralisme *se dira en un seul et même sens* de Roman Jakobson le linguiste et de Roland Barthes le critique littéraire, de Claude Lévi-Strauss l'anthropologue et de Jacques Lacan le psychanalyste, d'écrivains du groupe *Tel Quel* et de philosophes comme Louis Althusser et Michel Foucault.

On s'en doute: cette mise au point préalable du mode de questionnement requis par le structuralisme n'est pas simple affaire de rhétorique mais engage l'horizon polémique sur lequel se découpe un portrait conceptuel supposé intégrer le structuralisme français dans l'histoire de

11 C'est bien en ce sens que, dans *Dialogues*, Deleuze visionne rétrospectivement sa trajectoire philosophique entre 1953 et 1969: qu'il s'agisse des monographies, de la thèse (*Différence et répétition*) ou de son complément ludique (*Logique du sens*), ce qui importait à Deleuze c'était de relever chez Hume, Nietzsche, Bergson, Proust, Sacher-Masoch, mais aussi, comme nous allons le voir, chez les structuralistes, la convergence d'éléments disparates mais unanimement destructeurs de l'image morale de la pensée portée par l'histoire de la rationalité occidentale. Voir *Dialogues*, p. 22. Rappelons les principaux traits de cette image morale que Deleuze expose en détail dans *Différence et répétition*. La nature droite de la pensée, spontanément tournée vers la vérité d'idées qu'elle comporte par innéité ou par réminiscence. La bonne volonté du penseur qui ne cherche que la vérité, même s'il en est effectivement détourné par l'illusion ou l'erreur. L'erreur, comme seule obstacle extrinsèque. Et la méthode comme instrument fiable pour conjurer l'erreur et atteindre la vérité.

12 DELEUZE, Gilles, «À quoi reconnaît-on le structuralisme ?» in CHÂTELET, François (éd.), *La philosophie au XX^e siècle*, Paris, Librairie Hachette, 1973. Repris dans *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 238-269.

la philosophie du 20^e siècle¹³. Plus précisément encore, il est possible de montrer la correspondance de cette double modification de la question «qu'est-ce que le structuralisme ?» avec la triple fonction polémique, inventive et créatrice que Deleuze invitait à prendre comme pierre de touche, lorsqu'il écrivait à Villani :

Je crois qu'un livre s'il mérite d'exister, peut être représenté sous trois aspects rapides. On n'écrit de livre digne que : 1. si l'on pense que les livres sur le même sujet ou sur un sujet voisin tombent dans une sorte *d'erreur* globale (fonction polémique du livre); 2. si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été *oublié* sur le sujet (fonction inventive); 3. si l'on estime être capable de créer un nouveau *concept* (fonction créatrice). Bien sûr, c'est le minimum quantitatif : une erreur, un oubli, un concept... Dès lors je prendrai chacun de mes livres, en abandonnant la modestie nécessaire, et je me demanderai : 1. quelle erreur il a prétendu combattre; 2. quel oubli il a voulu réparer; 3. quel nouveau concept il a créé.¹⁴

- 13 Présenté par Deleuze à la suite de divers courants philosophiques du 20^e siècle tels «les existentialismes», «les marxismes», ou «l'épistémologie française», le structuralisme se voit doté *ipso facto* d'une teneur philosophique que la présentation des commentateurs contemporains (tels WAHL, François, *Qu'est-ce que le structuralisme ?*, Paris, Seuil, 1968; ou PIAGET, Jean, *Le structuralisme*, Paris, PUF, 1968) tend au contraire à révoquer en doute du simple fait de soumettre le structuralisme philosophique au crible d'une méthode développée dans diverses disciplines à vocation «scientifique». Avant de pouvoir être développé par Deleuze, ce renversement de perspective permettant d'envisager le structuralisme sous l'angle de son intérêt pour la philosophie – et non l'inverse – est annoncé dans l'introduction où Châtelet souligne qu'au 20^e siècle la philosophie a gagné une ouverture transdisciplinaire et pluraliste au moment où elle perdait sa vocation distincte et son objet métaphysique privilégié. Rien de moins corporatiste, scolaire et conventionnel, dès lors, que ce panorama philosophique sur le 20^e siècle qui ouvre les frontières de l'histoire de la philosophie en cessant de préjuger *intra muros* de l'importance philosophique relative d'un texte de Freud ou de Pavlov, de Lévi-Strauss ou de Lénine par rapport à un texte de Bergson, de Cavaillès, de Merleau-Ponty ou de Heidegger. Témoin de cet état d'esprit transdisciplinaire et pluraliste, la chronologie des *textes du 20^e siècle ayant une importance philosophique* qui clôt l'ouvrage : Freud, Pavlov, Lévine, Mao-Tsé-Tung et Staline y côtoient Heidegger, Poincaré, Tarde ou Von Uexküll, de Saussure, Scheler ou Natorp et Lévy-Bruhl, Cassirer, Lautman ou Bergson, etc.
- 14 DELEUZE, Gilles, Lettre du 29 décembre 1986, in VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée*, Belin, Paris, 1999, p. 56, cité par DOSSE, Gilles, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, op. cit., p. 139.

La triple fonction polémique, inventive et créatrice du portrait et la double transformation de la question demandant: qu'est-ce que le structuralisme ?

«On dit souvent que les préfaces ne doivent être lues qu'à la fin. Inversement, les conclusions doivent être lues d'abord; c'est vrai de notre livre...»¹⁵ L'avertissement sur lequel s'ouvre *Différence et répétition* vaut aussi pour l'article de 1967: il faut en avoir déjà lu le dernier paragraphe pour comprendre l'enjeu du premier – à savoir, comment la double métamorphose de la question posée au structuralisme dans le paragraphe introductif rassemble la triple fonction polémique, inventive et créatrice du portrait conceptuel.

Commençons donc par les dernières lignes de l'article. Deleuze y affirme le ressort polémique de son propos à l'égard des contempteurs du structuralisme. «Les livres contre le structuralisme (ou ceux contre le nouveau roman) n'ont strictement aucune importance; ils ne peuvent empêcher que le structuralisme ait une productivité qui est celle de notre époque. Aucun livre *contre* quoi que ce soit n'a jamais d'importance; seuls comptent les livres "pour" quelque chose de nouveau, et qui savent le produire.»¹⁶ Comme souvent par ailleurs, Deleuze ne précise pas quels sont les auteurs et ouvrages incriminés. C'est qu'il ne s'agit pas de s'adonner aux réfutations ou objections frontales, ni de se livrer à quelque contre-argumentation située sur le même plan que l'adversaire. Pas question de surenchérir contre les livres contre... Il s'agit plutôt de saper le champ d'orthodoxie rationnelle de l'argumentation, de brouiller le cadre de l'image morale de la pensée qui l'anime et d'en faire échapper une ligne de fuite créatrice. Anticipant le propos de la lettre à Villani, la formule de 1967 est, en tout cas, exemplaire qui affirme que seuls importent les livres écrits *pour* créer quelque chose de nouveau. Autant dire que la fonction polémique est inséparable des fonctions inventive et créatrice dont elle ne constitue que le préalable destructeur et critique: dégager la toile des clichés qui l'encombrent¹⁷. Deleuze parlait en ce sens,

15 *Différence et répétition*, p. I.

16 DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme», *op. cit.*, p. 328.

17 Dans sa lettre à Arnaud Villani, Deleuze définit la fonction polémique qui rend seule un livre intéressant: s'attaquer à ce que l'on considère être une «erreur». Mais le terme risque, précisément, d'induire en erreur si on l'entend comme l'opposé du vrai, le négatif de la vérité. On sait en effet que la philosophie de Deleuze substitue depuis *Différence et répétition* le critère de l'importance et de

à propos de Nietzsche, de la « méchanceté divine sans laquelle on ne saurait imaginer la perfection »¹⁸. Aussi, selon Deleuze, le structuraliste, comme le généalogiste de 1962, est-il tantôt interprétatif, tantôt agressif envers ce qui méconnaît ou conteste l'irréductible nouveauté de l'élément symbolique qui nourrit sa création¹⁹. Et la qualité *intempestive* (« contre

l'intérêt à celui de la vérité dont la quête trahit la contrainte d'une image morale de la pensée pour laquelle l'erreur est le seul négatif qu'une méthode permet de conjurer. Croire que l'intérêt de la pensée réside dans la victoire de la vérité sur l'erreur constitue précisément pour Deleuze la « grande erreur » qu'il importe de combattre. Ce qui fait l'importance d'un livre consacré à tel philosophe ne peut donc tenir à la rectification philologique d'une erreur d'interprétation ni au rétablissement de la vérité historique des textes conformément aux intentions de leur auteur. Bien plutôt, la « grande erreur » qui alimente la fonction polémique d'un livre doit être comprise au sens où Nietzsche qualifiait de la sorte le platonisme comme « histoire d'une longue erreur ». Dans cette optique généalogique, l'on sait que c'est précisément la « volonté de vérité à tout prix » qui constitue l'erreur métaphysique par excellence ou ce que Nietzsche appelle le « préjugé moral » des philosophes et des savants. En ce sens *l'intérêt* et *l'importance* que Deleuze attribue à ses livres relèvent uniquement de cette motivation polémique contre la « grande » et « plus longue erreur » : celle de l'image *morale* de la pensée qui fut mise en place par les Grecs, mais qui déborde désormais le cadre de la métaphysique, pour se faire relayer, chez les philosophes et chez les savants, par le même ensemble de « présupposés implicites » qui entravent le déploiement de la pensée créatrice en la soumettant à une méthode permettant de conjurer l'erreur et d'atteindre à la vérité. Pour éviter l'équivoque attachée au terme « d'erreur », nous le remplaçons ici par celui de « cliché » afin d'intégrer plus aisément la fonction polémique comme le premier temps ou « moyen différent » mis en œuvre par le « portrait conceptuel » selon Deleuze. En l'occurrence, l'intérêt de ce traitement « pictural » de la fonction polémique réside en ceci qu'il nous situe au lieu de jonction du nietzschéisme et du structuralisme dans *Différence et répétition*. Deleuze y invoque, comme on sait, les collages dadaïstes de Max Ernst pour caractériser son traitement « intempestif » de l'histoire de la philosophie. Or dans ses entretiens avec Eribon, Lévi-Strauss invoque aussi l'influence de Max Ernst sur sa conception de l'analyse structurale des mythes. Voir LÉVI-STRAUSS, Claude, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988. Déjà dans ses entretiens de 1961 avec Georges Charbonnier, Lévi-Strauss invoquait le collage de Max Ernst et les *ready-made* dadaïstes pour y souligner combien ce n'est pas le caractère insolite d'un objet en tant que tel mais le *rapprochement* insolite entre deux objets ou la « décontextualisation » de tel objet soudain plongé dans un contexte insolite qui fait l'œuvre d'art dans l'esthétique surréaliste de Breton dont Lévi-Strauss se sent proche. Cette esthétique du *ready-made* se retrouve encore dans les derniers textes esthétiques de Lévi-Strauss à propos de Proust, d'Hokusai ou de Poussin, voir *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon, 1993.

18 Nietzsche et la philosophie, p. 3. Et aussi p. 9-10.

19 DELEUZE, « À quoi reconnaît-on le structuralisme », *op. cit.*, p. 298. Il faudrait tracer aussi loin que possible les résonances et échos entre le traitement généalogique de

ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir») de la fonction polémique est fortement suggérée par l'invocation de derniers «critères plus obscurs» qui sont dits «ceux de l'avenir» et sur lesquels s'achève la peinture du personnage conceptuel structuraliste. Par rapport aux six premiers, ce(s) dernier(s) critère(s), mis au pluriel, semblent, en effet, énoncés sur un autre ton, plus hésitant mais aussi plus enthousiaste – à la façon d'un post-scriptum²⁰. Comme si Deleuze s'avancait à la limite où le portrait prend vie, échappe à la maîtrise de son auteur, sort de son cadre pour faire effraction dans le monde avec la force révolutionnaire du «héros structuraliste» bondissant «du sujet à la pratique» – c'est-à-dire de la position théorique à la posture révolutionnaire où conduit, notamment chez Foucault et chez Althusser, la *pratique théorique* ou *archéologique* du structuralisme²¹.

Mais n'anticipons pas et revenons au premier paragraphe pour y déceler en quoi l'optique réactive des livres parlant *contre* le structuralisme a-t-elle bien pu donner lieu au *cliché* à l'encontre duquel Deleuze trace son portrait conceptuel. Et en quoi pareil cliché a-t-il maille à partir avec le maniement de la question demandant «qu'est-ce que le structuralisme?»

La fonction polémique et la question qu'est-ce que le structuralisme ?

«On demandait naguère "qu'est-ce que l'existentialisme?". Maintenant: qu'est-ce que le structuralisme? Ces questions ont un vif intérêt, mais à condition d'être actuelles, de porter sur des œuvres en train de se faire. *Nous sommes en 1967*. On ne peut donc pas invoquer le caractère inachevé des œuvres pour éviter de répondre, c'est seulement ce caractère qui

l'élément différentiel et génétique qui détermine le sens et les valeurs, et l'élément symbolique du structuraliste selon Deleuze. Nous le ferons par ailleurs.

20 Deleuze hésitera d'ailleurs à publier ce dernier morceau de l'article et écrira en février 1968 à Althusser: «Je t'envoie ci-joint le texte dont je t'avais parlé sur le structuralisme. Je t'avais dit que mon ambition y était d'une vulgarisation plus rigoureuse que ce qu'on fait d'ordinaire. Mais je n'ai plus la même tranquillité, même modeste. Car j'ai l'impression tantôt de rester dans une grande obscurité, tantôt de déconner complètement (partiellement dans le paragraphe final sur les «derniers critères»). Mais je te l'envoie parce que d'une part il est question de toi, d'autre part parce que dis-moi si c'est publiable. Fais-moi l'amitié de le lire, de manière toute personnelle. Écrire quelque chose de mauvais, ça peut toujours être formateur, mais publier, non. Peut-être faut-il ôter la dernière partie» (DELEUZE, Gilles, «Lettre à Louis Althusser, le 24 février 1968», cité par DOSSE, Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Biographie croisée*, op. cit., p. 273).

21 DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme», op. cit., p. 325.

donne un sens à la question. Dès lors «qu'est-ce que le structuralisme?» est appelé à subir certaines transformations.»²²

On ne s'étonnera pas que la question initiale demandant *ce qu'est* le structuralisme cristallise la fonction polémique du portrait. On se souviendra en effet que cette question de l'essence abstraite, de la définition, générale et générique, de ce qu'est telle ou telle chose, a toujours été repoussée par Deleuze comme question paradoxalement très peu philosophique. Paradoxalement: elle semble en effet, avec Platon, s'imposer comme la première question véritablement philosophique: visant l'essence et l'unité intelligible, l'Être et la Vérité par-delà la variété sensible et fugace des exemples particuliers. Et pourtant, comme Deleuze le dit dans *Différence et répétition*, il s'agit d'entendre, même chez Platon, la teneur ironique avec laquelle le philosophe manie une telle question. Simple moment préparatoire, propédeutique à l'éveil de l'étonnement philosophique, la question est efficace pour perturber la *doxa*, la détourner de son attachement immédiat aux particularités sensibles, accomplir le travail de sape de l'ironie. «Je ne te demande pas», rétorque Socrate à son naïf interlocuteur, «ce qui est beau mais ce qu'est le Beau». Il ne faudrait pas pour autant prendre l'ironie au sérieux et utiliser la question comme instrument de la dialectique menant aux Idées²³. Même Aristote, proteste Deleuze, ne faisait pas confiance à cette question pour «avoir une Idée». En vérité, cette question ontologique s'avère tout à fait impuissante lorsqu'il s'agit de déterminer l'essentiel: non pas l'essence abstraite qui s'adresse toujours à ce qui est passé, fixe et mort²⁴; non pas davantage la définition «par le genre prochain et la différence spécifique» qui nous cantonne dans des représentations générales auxquelles «manque la griffe de la nécessité». Mais bien la singularité (en deçà des différences spécifiques et individuelles), l'universalité (au-delà des prédicats les plus généraux et de leur articulation analogique dans le jugement), et leur jonction immédiate dans la durée vivante de «ce qui est en train de se faire». Ce sont alors les questions «inessentielles» qui s'imposent à la pensée et animent la

22 *Ibid.*, p. 293.

23 *Différence et répétition*, p. 243. À compléter avec «La méthode de dramatisation», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 132-134.

24 Jean-Christophe Bailly a souligné cette dimension macabre du *to ti en enai* aristotélicien en le traduisant: ce que c'était (pour une chose) que d'être, in BAILLY, Jean-Christophe, *L'apostrophe muette. Essai sur les portraits du Fayoum*, Hazan, Paris, Seuil, 1997. L'on pourrait aussi évoquer la formule de Hegel: *Wesen ist was gewesen ist* – l'essence est ce qui est passé.

démarche philosophique: comment ?, combien ?, à quoi ? Enfin et surtout, la question ontologique interrogeant le *quid est* doit faire place à la question généalogique demandant: *qui est ?* et *que veut celui qui...*?²⁵

Telle est bien la raison invoquée par Deleuze pour motiver la métamorphose de la question demandant ce qu'est le structuralisme. Se poser pareille question n'a de sens et d'intérêt que lorsque l'interrogation porte sur un mouvement *actuel*, partant inachevé et encore lourd d'imprévisibles virtualités de création. Aujourd'hui, en 1967, c'est le cas du structuralisme, comme ce fut «naguère» le cas de l'existentialisme²⁶. Mais précisément, parce que le structuralisme n'est digne de question qu'au moment et tant que dure son actualité, mieux vaut se demander d'abord: *qui est structuraliste ?* De fait, la question de l'essence abstraite du structuralisme se déclinant au passé et sur le mode général ne peut convenir si l'on vise la seule chose qui puisse intéresser le philosophe: *qui ?* – la singularité vivante d'un processus en cours, l'expérimentation dont l'issue est *maintenant* encore indéterminée.

Mais que signifie la mise en écho de l'actualité vivante du structuralisme *en 1967* et de celle de l'existentialisme *naguère*, du point de vue des fonctions polémiques et inventives qui différencient le portrait conceptuel d'une représentation historiographique ? François Dosse ouvre le premier tome de son histoire du structuralisme au début des années 1950 sur «l'éclipse d'une étoile: Sartre»²⁷. Et il fait débiter le second tome en 1967

25 On complètera utilement les déclarations deleuziennes de *Différence et répétition*, p. 243 sq, d'une part avec *Nietzsche et la philosophie*, p. 86-90, où Deleuze développe la question généalogique *qui ?* en méthode évaluant ce que veut celui qui...; d'autre part avec «La méthode de dramatisation» où Deleuze déclare: «Il n'est pas sûr que la question *qu'est-ce que ?* soit une bonne question pour découvrir l'essence ou l'Idée. Il se peut que des questions du type: *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?*, soient meilleures – tant pour découvrir l'essence que pour déterminer quelque chose de plus important concernant l'Idée» («La méthode de dramatisation», *op. cit.*, p. 131).

26 Ce *naguère* ne relève pas seulement de l'histoire générale et «publique» mais aussi de l'existence «privée» de Deleuze. On sait en effet ce que furent Sartre et l'existentialisme pour le jeune Deleuze: un courant d'air libre d'arrière-cour. Et comment il cessa de l'être au moment de son plus grand succès public. Voir Dosse, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, *op. cit.*, p. 116-120; ainsi que *Dialogues*, p. 18-19; et enfin aussi l'article de Deleuze sur Sartre, «Il a été mon maître», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 109-113. Inversement, le «nous sommes en 1967» est à double tranchant: celui historique, du tournant contempteur du structuralisme synchronique, et celui «existentiel» du penseur privé inactuel et intempestif qui résiste à son époque.

27 Dosse, François, *Histoire du structuralisme*, Paris, La Découverte, 1991.

avec les premiers symptômes du tournant et du déclin – ce qu'il appelle « le chant du cygne » du structuralisme. Voilà précisément les deux paramètres historiques qui délimitent, d'amont en aval, la fonction polémique du portrait à l'endroit des « livres écrits contre le structuralisme ». En amont, l'existentialisme phénoménologique qui dominait la philosophie française à la Libération constitue le premier bastion des textes philosophiques écrits contre le structuralisme²⁸. À commencer par « L'échange et la lutte des hommes » où Claude Lefort avançait, en 1951, à l'encontre de Lévi-Strauss, des arguments auxquels d'autres philosophes de la même obédience phénoménologique donneront ultérieurement diverses variantes gravitant toutes autour du même grief fondamental : le *scientisme* d'une démarche qui prétend faire l'impasse sur le moment phénoménologique et herméneutique de la *compréhension* pour établir l'intelligibilité ultime des rapports sociaux et des productions symboliques de l'humanité suivant des modèles de systématisation formelle empruntés à la linguistique et aux mathématiques²⁹. Critique vis-à-vis de la tradition philosophique dont il se séparait, le structuralisme aurait dû, aux dires du phénoménologue, accepter de se cantonner au domaine d'investigation d'une méthode scientifique et laisser la philosophie statuer quant aux questions fondamentales du sens, de l'histoire, de la subjectivité et des relations humaines. C'est encore l'existentialisme sartrien qui nourrit, suivant les mêmes griefs dialectiques et phénoménologiques, la critique de l'archéologie foucauldienne dans *Les mots et les choses* en 1966³⁰. Or c'est bien précisément de cette philosophie existentialiste du sujet et de l'histoire érigés en fondement du sens des

28 Pour un exposé détaillé des critiques phénoménologiques et existentialistes adressées au structuralisme de Lévi-Strauss on se reportera à DELRUELLE, Edouard, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck, 1989, ainsi qu'au premier tome de François Dosse, *Histoire du structuralisme*, *op. cit.*

29 LEFORT, Claude, « L'échange et la lutte des hommes » [1951], in *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 21-45. Lefort invoque la complémentarité herméneutique de la compréhension propre aux sciences humaines et de l'explication propre aux sciences exactes pour affirmer que la mathématisation des rapports demeure partielle et qu'elle dépend et reste subordonnée à une « compréhension totalisante » où la primauté du sujet historique fonde celle du sujet connaissant. On retrouvera cet argument herméneutique chez Merleau-Ponty dans *Signes* (Paris, Gallimard, 1960, p. 125) ; et surtout à la clef du débat de Paul Ricœur avec Claude Lévi-Strauss dans la revue *Esprit* en novembre 1963. Paul Ricœur y reproche à Lévi-Strauss de prétendre réduire à un ordre symbolique inconscient l'« excédent du Sens » qui porte, selon lui, l'histoire des relations humaines.

30 *L'Arc*, n° 30, 4^e trimestre, 1966, numéro spécial Jean-Paul Sartre et son commentaire par Dosse, *Histoire du structuralisme*, *op. cit.*, p. 395-398.

relations humaines que Lévi-Strauss voulait débarrasser l'anthropologie pour y avoir percé à jour l'ethnocentrisme occidental³¹. Et c'est au titre de «contre-sciences» qui *dissolvent l'homme* en contournant, pour en atteindre le socle épistémique, l'ordre de la représentation sur lequel se développent les sciences humaines (psychologie, sociologie et analyse littéraire) que Foucault salue le structuralisme de Lacan et de Lévi-Strauss dans *Les mots et les choses*³². Enfin, dans le portrait conceptuel de 1967, cette dimension antihumaniste devient un critère formel positif auquel se reconnaissent les structuralistes quel que soit leur domaine d'investigation³³.

En aval de l'article deleuzien, s'agissant selon toute vraisemblance d'indiquer simplement la date de sa rédaction, l'on peut se demander pourquoi Deleuze prend la peine de souligner celle-ci en italique: *Nous sommes en 1967*. C'est que cette date n'est pas neutre ni insignifiante. Elle connote parfaitement la fonction polémique du portrait puisqu'après l'année 1966 considérée comme celle de l'*acmé* du mouvement structuraliste, l'an 1967 est celui du tournant critique signalé non seulement par François Dosse mais aussi déjà par Roland Barthes qui, en 1971, à l'occasion de la réédition de ses *Essais critiques* de 1964, faisait de 1966 l'année charnière d'un avant et d'un après pour le structuralisme³⁴. Les principaux traits marquant ce déclin du modèle synchronique et statique emprunté par le structuralisme français à la linguistique de Saussure ou à celle de l'École de Prague et de Moscou sont: l'introduction en France de la grammaire générative de Chomsky et la déconstruction du structuralisme par Derrida – dont l'influence s'étend au *Cercle d'épistémologie* et ses *Cahiers pour l'analyse*, à Barthes et au groupe *Tel Quel* précédemment plus proche de Foucault. Ajoutons encore, avec Barthes et Dosse, l'incidence de l'introduction de la poétique «dialogique» de Mikhaïl Bakhtine par Julia Kristeva qui fréquente en 1967 le *Séminaire* de Roland Barthes et le groupe *Tel Quel*.

C'est dire que le modèle linguistique du structuralisme est, en 1967, la cible d'un tir croisé tant du point de vue scientifique que du point de vue philosophique. Au plan philosophique, la linguistique de Saussure

31 Voir en particulier le dernier chapitre de LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962. Voir aussi les railleries à l'endroit de l'existentialisme dans le chapitre «Comment on devient ethnographe», dans LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

32 FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 389-392.

33 DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme», *op. cit.*, p. 301. Voir aussi l'entretien de Foucault avec Bonnefoy en juin 1966: «L'homme est-il mort?», in FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 1994, p. 570-544.

34 BARTHES, Roland, «Avant-propos de 1971», in *Essais critiques*, Paris, Seuil, p. 7-8.

et de Jakobson que Lévi-Strauss avait érigé en modèle méthodique dans son *Anthropologie structurale* est dénoncée par Derrida comme un phonocentrisme héritier de la métaphysique de la présence et de sa violente exclusion de l'écriture ou du « jeu de la différence »³⁵. Au plan scientifique ou technique et opératoire de la méthode, la linguistique synchronique est aussi contestée du point de vue de l'avancée accomplie par la grammaire générative de Chomsky qui devient un modèle de référence pour les linguistes et les anthropologues.

S'il est donc en 1967 un cliché actuel (au sens de l'instantané photographique) du structuralisme, il est produit par cette double mise à distance déconstructrice et générative, du modèle phonologique et de la linguistique synchronique nourrissant le structuralisme de Lévi-Strauss et de Lacan, de Barthes, Foucault et Althusser jusqu'en 1966. Mais surtout, si le structuralisme incite alors à la projection de clichés critiques ou laudateurs, c'est qu'il est devenu un « mot en -isme », une sorte de vedette intellectuelle échappée des sanctuaires académiques et des laboratoires scientifiques pour devenir la proie même de la presse non spécialisée. Non moins qu'au Louvre, la *Joconde* ou, en 1963, Marilyn Monroe – la *Suicidée* – et Jackie Kennedy – la *Veuve* – dans la presse à sensation, le structuralisme était en 1967 une *star* parisienne dont le succès expliquait la commande de l'article deleuzien parmi un florilège d'ouvrages de présentation publiés à la même époque – et qui s'ouvrent le plus souvent sur un avertissement marquant le recul dédaigneux à l'égard de cette vogue intellectuelle. Contre l'effet de mode, la scientificité de la méthode tient lieu pour la plupart de ces commentateurs de garde-fou et de garantie... De quoi tenter, sur Lévi-Strauss, le geste iconoclaste de Duchamp gribouillant une moustache à la *Joconde*, ou de commettre, à l'instar d'Andy Warhol, une répétition sérielle susceptible d'élever à la *nième* puissance du simulacre artistique les clichés de presse des deux *stars* frappées par la mort.

En quoi, demandera-t-on, ce geste susceptible de faire basculer le cliché en simulacre comme « forme supérieure » et « singularité » du structuralisme passait-il par la métamorphose de la question posée à celui-ci ? C'est ce qui ressort d'une rapide confrontation du portrait deleuzien avec les deux principaux livres publiés en 1968 en réponse à la question

35 DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; et *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. Voir aussi *Positions*, Paris, Minuit, 1986. Voir aussi le commentaire qui met en contraste la prise de position antistrukturaliste des deux générations philosophiques successives in DELRUELLE, Claude *Lévi-Strauss et la philosophie*, op. cit., p. 14-15.

demandant «qu'est-ce que le structuralisme ?» – celui dirigé au Seuil par François Wahl et celui que la collection *Que sais-je ?* commande à Jean Piaget. La vogue intellectuelle que le structuralisme connaissait à la fin des années 1960 pose aux deux commentateurs le problème d'une délimitation de leur objet d'étude – dès lors que le concept de structure se rencontre dans les domaines les plus hétéroclites, des sciences exactes aux sciences humaines – et s'immisce même dans les «conversations courantes». D'où le même embarras à manier la question «qu'est-ce que le structuralisme ?», alors qu'il ne s'agit manifestement pas d'un concept générique spécifié dans diverses disciplines, mais d'une notion équivoque susceptible d'un usage homonymique. Pour régler ce problème, tout se passe comme si Jean Piaget et François Wahl reproduisaient, à leur insu, le procédé analogique de distribution sédentaire des propriétés et de hiérarchisation de celles-ci en fonction d'un «sens premier» de l'être dont *Différence et répétition* établit la solidarité avec la manière dont Platon et Aristote posèrent initialement la question de la quiddité ou de l'essence. Le dispositif typique du platonisme tient, selon Deleuze, à l'érection d'un fondement – l'Idée comme paradigme – permettant de mesurer l'authenticité des prétentions à l'être de tout phénomène en fonction de son degré de participation à ce modèle intelligible – l'essence, l'Idée dont l'identité pure n'est jamais incarnée en tant que telle, mais qui permet de distribuer et de hiérarchiser les phénomènes à titre de copies plus ou moins parfaites suivant leur degré de ressemblance intérieure à ce mètre-étalon.

La motivation secrète d'une telle entreprise de fondation par authentification réside, selon Deleuze, dans le tracé d'une ligne de partage exclusif entre l'ordre sédentaire des copies-icônes authentifiées par leur conformité au modèle normatif et le désordre anarchique des simulacres qui se déroberont à l'épreuve du fondement et à la juridiction du philosophe – telles les créations verbales du Sophiste et du Poète³⁶. Est-ce forcer le trait de voir ce dispositif platonicien à l'œuvre chez les commentateurs attachés à la question de la quiddité du structuralisme – et son retournement en simulacre dans la métamorphose deleuzienne de cette question

36 *Différence et répétition*, p. 82-95; *Logique du sens*, p. 292 sq. Dans *Différence et répétition*, renverser le platonisme, c'est donner leur revanche au simulacre – auquel Deleuze donne alors, à l'instar de Barthes, un sens structural de système où la différence se rapporte à la différence par la différence. La structure comme simulacre ne supporte, ni chez Barthes ni chez Deleuze, le partage strict de la création en science, art ou philosophie.

ontologique ?³⁷ Le fait est, en tout cas, que chez ces commentateurs, la définition du structuralisme dépend de l'instauration initiale d'un «sens premier» – le structuralisme comme méthode scientifique – fonctionnant comme «Idée modèle» ou «mètre-étalon» à l'aune duquel s'opèrent la distribution et la hiérarchisation des divers usages (linguistique, sociologique, philosophique, littéraire...) du structuralisme. Ces commentateurs s'accordent, en effet, à voir dans l'hétérogénéité transdisciplinaire des structuralistes un obstacle initial à l'intelligence de ce courant intellectuel. Et ils semblent tous deux convaincus qu'il convient de traiter ce phénomène protéiforme par un procédé d'authentification qui partage le bon grain de l'ivraie, et dégage le structuralisme au sens propre, ou effectif, d'un structuralisme inauthentique, seulement «intentionnel» et nominal. Tous enfin parviennent à réduire l'équivocité du concept à la mode en y discernant, faute d'un sens commun générique dont chaque discipline serait un cas d'espèce, au moins un «sens premier» à l'aune duquel pourront être mesurées et distribuées hiérarchiquement les significations secondes, troisièmes, de plus en plus dégradées en proportion de leur degré d'éloignement du sens premier. Ce sens premier du structuralisme est sélectif dans la mesure où il est associé à un prototype et à un domaine d'excellence : pour François Wahl, il n'y a structuralisme que là où il y a science du signe, ce qui élimine d'entrée de jeu les sciences exactes – mathématiques, physique ou biologie – concernées par les structures. Conformément à ce critère sélectif, l'ouvrage accorde la première place à la linguistique et à la poétique. Viennent ensuite l'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse de Lacan. Enfin, sont envisagés les philosophes concernés par le structuralisme – suivant ce critère du primat du signe et du signifiant³⁸. Tantôt en deçà avec Foucault, tantôt au-delà avec Derrida

37 Dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, Deleuze invoque le structuralisme à l'appui du renversement du platonisme, de son ontologique analogique et de son image morale de la pensée. Et *Différence et répétition* propose justement de remplacer les Idées modèles et les catégories de Platon et d'Aristote par les structures afin de faire de celles-ci des formes multipliant le sens de l'être sans le diviser ni le hiérarchiser en degrés de participation inégaux. En toute cohérence, le portrait conceptuel du structuralisme donne de celui-ci une telle affirmation univoque susceptible de renverser le modèle analogique et hiérarchique porté par la question qu'est-ce que le structuralisme chez les commentateurs contemporains.

38 En phase avec l'actualité, les collaborateurs de François Wahl adoptent manifestement déjà l'attitude de recul critique suscitée en 1967 par l'introduction de la grammaire générative et transformationnelle de Chomsky (sur laquelle Ducrot achève sa présentation et qui gouverne l'exposé de Dan Sperber), et par la déconstruction

et Lacan, la philosophie a, selon François Wahl, manqué son rendez-vous épistémologique avec les sciences du signe structuralistes.

Pour sa part, Piaget tente de pallier l'équivocité effective du structuralisme en distinguant l'aspect critique – différent dans chaque domaine – et l'aspect positif qui fait converger toutes les disciplines en un même *idéal d'intelligibilité scientifique*. Or celui-ci n'est effectivement réalisé que lorsqu'on ne se borne pas à appréhender, à l'instar de la linguistique et des «sciences du signe», tout phénomène comme «système où les relations priment les termes», mais que l'on produit également le modèle formel, logico-mathématique, axiomatique ou cybernétique, permettant d'établir les lois du système considéré³⁹. Aussi, chez Piaget, le prototype de la structure n'est-il pas le signe, ni par conséquent la linguistique, mais bien le *groupe* mathématique conçu par Evariste Galois et aboutissant, via le programme d'Erlangen de Félix Klein, au paradigme axiomatico-ensembliste issu des travaux de Bourbaki. Les authentiques structuralistes sélectionnés à l'aune de ce prototype sont alors les scientifiques, mathématiciens et logiciens, biologistes et psychologues dont François Wahl ne tient pas compte. En revanche, Piaget n'a cure de la poétique structurale, et n'accorde qu'un bref regard à Lacan. S'il ne cite nulle part Derrida et n'est manifestement pas influencé par la déconstruction du structuralisme, Piaget n'en a pas besoin pour contester l'archéologie foucauldienne au titre de «structuralisme sans structure», c'est-à-dire sans correspondance au critère sélectif de la formalisation logico-mathématique ou cybernétique posée en mètre-étalon.

Nul besoin d'insister davantage pour voir se dessiner, en guise de cible polémique du portrait deleuzien, le lieu commun aux deux positions – par ailleurs diamétralement inverses – des existentialistes et des commentateurs du structuralisme autour de 1967. Ce lieu commun tient en un mot: le cliché du *scientisme méthodique* et du rôle paradigmatique joué par le modèle linguistique et mathématique que les premiers déplorent chez Lévi-Strauss et que les seconds reprochent inversement à certains

derridienne de l'héritage phono-logocentrique du structuralisme (qui influence nettement la vision que François Wahl se fait de Foucault). Autant dire que les livres de présentation qui reflétaient le mieux l'*actualité* du structuralisme en 1967 parlaient en quelque manière tous «contre» un structuralisme dont ils dénonçaient les failles et les limites.

39 Raymond Boudon reprendra ce critère de Jean Piaget pour distinguer à son tour un structuralisme effectif, développé dans divers domaines scientifiques, d'un structuralisme intentionnel propre aux philosophes et critiques littéraires. Le «structuralisme magique» de Roland Barthes déchaîne plus particulièrement sa hargne. BOUDON, *À quoi sert la notion de structure ?*, op. cit., p. 158-159.

structuralistes de ne pas soutenir avec assez de vigueur⁴⁰. De cette vision scientifique du structuralisme, découle dans les deux cas une ligne de partage exclusif tracée entre structuralisme et philosophie – au pire, rivaux ennemis ; au mieux, alliés complémentaires, mais jamais indiscernables l'un de l'autre⁴¹. Le structuralisme étant une méthode scientifique, la seule jonction envisageable avec la philosophie relève du discours second, critique ou métalinguistique, déconstructeur ou épistémologique. Toute autre conjonction du structuralisme et de la philosophie ne peut donner lieu qu'à des tentatives ruineuses – qu'il s'agisse de « kantisme sans sujet transcendantal » ou de « nouvel éléatisme », de « phonocentrisme » ou encore de « structuralisme sans structures », simple extrapolation des conséquences négatives et destructrices quant à l'Histoire, à l'Homme, au Sens. Les structuralistes doivent bien se garder de la tentation métaphysique d'*ontologiser* les structures – c'est-à-dire, dans l'optique de leurs détracteurs, de forcément *substantialiser* la structure en nature ou en essence de l'esprit humain⁴². Bref, chacun gagne apparemment à s'en tenir au statut formel et opératoire de la structure. Mais inversement, telle est sans doute l'aporie où entraîne l'usage de la question demandant ce qu'est le structuralisme : dresser un cliché méthodique ruineux de son objet.

40 Tout se passe comme si ce nouveau point de vue critique avait rejoint autour de 1967 celui des existentialistes des années cinquante – en en inversant la polarité axiologique. Il était mal d'être scientifique et de prétendre pouvoir se passer d'ontologie, pour un phénoménologue. Il est mal d'ontologiser les structures et de sortir des limites opératoires de la méthode scientifique et de la formalisation logico-mathématique pour les commentateurs du structuralisme de la fin des années soixante.

41 C'est au reste le seul point d'accord entre Lévi-Strauss et ses interlocuteurs philosophes : il ne saurait être question de philosophie structuraliste prenant le relais de la phénoménologie ou de l'herméneutique.

42 L'ontologie structuraliste de Deleuze dans *Différence et répétition* et *Logique du sens* est, au reste, demeurée méconnue en tant que telle. Lorsque Deleuze y pense les Idées comme structures (et vice-versa) et propose d'en faire les formes multiples en lesquelles s'affirme le sens univoque de l'être, il ne s'agit évidemment pas de « substantialiser » la structure en essence. Deleuze montre précisément comment la substance est, dans l'ontologie métaphysique, le sens premier qui permet d'unifier en un sens commun analogique les autres catégories de l'être (qualité, quantité, relation, etc.). Ontologiser les structures ne revient donc évidemment pas à faire de celle-ci des catégories ou prédicats les plus généraux de l'être relatifs à la substance-sujet, mais à substituer les structures aux catégories et aux essences, afin d'échapper à l'impasse métaphysique de l'analogie et d'affirmer l'univocité du sens de l'être à travers la multiplicité des structures et des modes en lesquels celles-ci s'actualisent.

Car après les philosophes et les écrivains, les structuralistes «classiques» (Lévi-Strauss et les linguistes) font aussi les frais de ce cliché – dès lors que l'efficacité scientifique de la linguistique synchronique prise pour modèle par Lévi-Strauss semble, en 1967, déjà dépassée par l'avancée de Chomsky et d'autres linguistes⁴³. Mais aussi parce que Lévi-Strauss fut lui-même un auteur bifrons – non moins esthète qu'homme de science – doublant les modèles linguistiques ou mathématiques de modèles musicaux; et qu'attaché au rêve d'atteindre les «enceintes mentales» universelles de l'esprit humain comme à en dégager la «logique des qualités sensibles», il se déroba au strict cantonnement opératoire des méthodes⁴⁴.

Quoi qu'il en soit, avec cette invocation unanime d'un *paradigme méthodique* gage de scientificité, nous nous heurtons manifestement à l'un des plus solides piliers de l'image morale de la pensée à l'encontre de laquelle Deleuze déclare avoir dressé tous ses portraits de philosophes et d'écrivains. Et n'est-ce pas précisément ce cliché méthodique et scientiste du structuralisme que Deleuze dénoncera, en 1977, comme le nouveau *répresseur à trois têtes* mariant Marx, Freud et Saussure, la logique, la linguistique, la psychanalyse et l'épistémologie? Évoquant la fameuse formule de Nietzsche dans *Schopenhauer éducateur*, Deleuze déclare à son tour:

Certainement, d'autres disciplines que la philosophie et son histoire peuvent jouer ce rôle de répresseur de la pensée. On peut même dire aujourd'hui que l'histoire de la philosophie a fait faillite, et que «l'État n'a plus besoin de la sanction par la philosophie». Mais d'après concurrents ont déjà pris la place. L'épistémologie a pris le relais de l'histoire de la philosophie. Le marxisme brandit un jugement de l'histoire ou même un tribunal du peuple qui sont plutôt plus inquiétants que les autres. La psychanalyse s'occupe de plus en plus de la fonction «pensée», et ne se marie pas sans raison avec la linguistique?⁴⁵

43 Voir notamment SPERBER, Dan, *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris, Seuil, 1968, p. 170; et p. 207 sa réponse négative à l'égard de la méthode exposée par Lévi-Strauss dans *Le cru et le cuit* (p. 313).

44 Dans son *Histoire du structuralisme*, François Dosse insiste sur cette ambivalence scientifique et artistique sans laquelle, selon lui, Lévi-Strauss ne serait jamais devenu le «père» du structuralisme français.

45 *Dialogues*, p. 21. Comme on voit, ce tableau ne vise pas ceux que Deleuze considérerait comme les structuralistes en 1967 – et qui avaient été activement structuralistes entre 1950 et 1966: Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser ou Barthes et le groupe *Tel Quel*. Il s'agit plutôt des auteurs représentatifs du tournant de 1967. On pense notamment aux lacano-althusseriens du Cercle d'Épistémologie de la rue d'Ulm

Tout se passe donc comme si le cours de l'histoire avait, dix ans plus tard, confirmé le tournant auquel résistait, en 1967, le portrait deleuzien d'un structuralisme qui n'était pas caractérisé par ses trois têtes ou maîtres à penser, mais par la diversité transdisciplinaire de ses «têtes chercheuses»: tel un corps acéphale, sans discipline pilote jouant le rôle de tête de file. Et n'est-ce pas toujours la résistance à ce même cliché méthodique qui donnera lieu à la démystification, avec Félix Guattari, de la fausse alternative à l'image morale portée par ce nouveau paradigme dogmatique et pseudo-scientifique du structuralisme chez les lacano-althussériens de la rue d'Ulm – dont on sentait déjà en 1968 l'influence sur la réponse donnée par les commentateurs à la question «qu'est-ce que le structuralisme ?»⁴⁶ Loin de rompre scientifiquement avec les illusions de la métaphysique ainsi qu'il s'en targuait, ce nouveau répresseur structuraliste à trois têtes prenait en fait, aux yeux de Deleuze, le relais de ce que l'histoire de la philosophie avait transmis de pire, à la Libération, chez les phénoménologues existentialistes: l'image morale étouffant les forces créatrices de la pensée⁴⁷.

La question *qui ?* et la fonction créatrice du portrait

On aura en tout cas deviné que *l'actualité* dont fait état Deleuze pour justifier la transformation de la question posée au structuralisme doit être comprise *cum grano salis*, et dans son acception nietzschéo-foucauldienne ?⁴⁸ Être *actuel* en 1967, pour le portraitiste, revenait à *résister* au *présent historique* qui multipliait les commentaires statuant sur ce qu'était le structuralisme en rabattant celui-ci sur l'image morale de la pensée – le cliché méthodique interrogeant le structuralisme comme le nouveau paradigme des sciences humaines. Aussi, l'intervention de la question «*qui ?*» devient-elle le *moyen différent* mobilisé par Deleuze pour «diagnostiquer les devenirs dans chaque présent qui passe» en affirmant le sens univoque des formes

dont Barthes avait tôt subi le dogmatisme tyrannique à son Séminaire. Quant aux autres auteurs, à l'exception de Lévi-Strauss qui avait déjà publié trois des quatre tomes de ses *Mythologiques* en 1968, chacun aura marqué à sa manière son tournant et son écart à l'égard de la première et grande époque du structuralisme synchronique après Mai 68.

46 C'est particulièrement sensible chez François Wahl qui ne reconnaît qu'aux lacano-althussériens de la rue d'Ulm, tels Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner et Alain Badiou, d'avoir expérimenté le structuralisme dans la seule direction épistémologique où aurait dû s'engager la philosophie.

47 *Dialogues*, p. 15-25.

48 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 106 à 108.

diverses du structuralisme considéré sous l'angle de la force créatrice. Et là où la question «*quid ?*» conduisait le commentateur à poser d'abord un critère sélectif qui justifiait ensuite le choix de tels auteurs et disciplines, la question «*qui ?*» permet à Deleuze de laisser d'abord venir à lui, sans les faire passer par les fourches caudines d'un critère préjudiciel, tous ceux que la «coutume récente» nommait structuralistes en 1967: Jakobson et Lévi-Strauss, mais aussi Foucault et Althusser, et même les écrivains du groupe *Tel Quel* avec Roland Barthes, le critique littéraire⁴⁹. On ne sera évidemment pas dupe de la manœuvre: les noms invoqués ici comme au hasard sont triés sur le volet par Deleuze, ventriloque de la coutume récente⁵⁰. Mais l'on goûtera l'ironie de cette invocation d'un échantillonnage de la coutume qui fait ressortir par contraste l'empressement avec lequel les autres commentateurs n'avaient de cesse, à la même époque, de se démarquer «scientifiquement» de la «mode intellectuelle» ou de la *doxa*⁵¹. Et surtout, on verra le renversement de perspective suscité par la transformation de la question posée au structuralisme. Avec la question «*qui ?*», la distribution se fait *nomade* et les structuralistes se répartissent, toutes disciplines confondues, dans un «espace ouvert et non partagé» où chacun va jusqu'au bout de ce qu'il peut⁵².

Sans doute, à l'instar de l'être selon Aristote, le structuralisme se dit-il «en différents sens» puisqu'il concerne aussi bien les mathématiques ou la biologie, que l'anthropologie ou la psychanalyse, la philosophie et la critique littéraire. Il n'y a pas de «genre sujet» du structuralisme susceptible

49 DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme ?» *op. cit.*, p. 293.

50 Deleuze utilise encore la formule «coutume récente» pour affirmer l'univocité du sens d'être du structuralisme pour la diversité de ses modes dans *Logique du sens*, p. 88.

51 C'est encore le cas de Jean-Claude Milner, repoussant la *doxa* – dont l'article de Deleuze serait représentatif «avec profondeur et sérieux» [*sic!*] – pour se réclamer de la science, dans l'«Avant-propos» du *Périple structural*. Du côté de la science, la linguistique, la psychanalyse lacanienne et l'œuvre de Claude Lévi-Strauss. Du côté de la *doxa*, les philosophes, nommément Foucault dont Milner nous dit: «Bien que la rumeur l'ait inscrit dans la constellation dite structuraliste, bien qu'il ait lui-même rendu publiquement hommage au paradigme de recherches et qu'il ait parfois laissé entendre qu'il s'en réclamait, il devrait être clair qu'il n'en relevait nullement. Inscriptible dans la constellation de la *doxa*, soit, mais non dans le paradigme scientifique, ni de près ni de loin, ni directement ni indirectement» (MILNER, Jean-Claude, *Le périple structural*, Paris, Seuil, 2002, p. 8-9).

52 On se souviendra ici de la façon dont Deleuze caractérise le type de distribution nomade propre à l'affirmation de l'univocité de l'être, voir *Différence et répétition*, p. 54-55.

d'en fonder la scientificité suivant les critères aristotéliens. Il n'y a pas lieu pour autant de douter avec François Wahl de l'existence du structuralisme. Ni, avec Raymond Boudon, de soupçonner un concept homonymique recouvrant des réalités incommensurables⁵³. Il s'agit, en réponse à la question «*qui ?*», d'atteindre et d'affirmer le sens univoque du structuralisme dans toutes ses manifestations, qu'elles soient ou non scientifiques, philosophiques ou artistiques. Non pas pour tomber dans l'indifférencié et le relativisme sceptique du «*tout se vaut*». Mais pour faire advenir une hiérarchie nomade et anarchique qui mesure les structuralistes à la puissance de leur création quel qu'en soit le domaine. «*Penseurs très différents, et de générations différentes, certains ont exercé sur d'autres une influence réelle. Mais le plus important est l'extrême diversité des domaines qu'ils explorent. Chacun retrouve des problèmes, des méthodes, des solutions qui ont des rapports d'analogie, comme participant d'un air libre du temps, d'un esprit du temps, mais qui se mesure aux découvertes et créations singulières dans chacun de ces domaines. Les mots en -isme, en ce sens, sont parfaitement fondés.*»⁵⁴ Cette invocation de la participation d'un seul et même air libre du temps inspirant les modalités les plus disparates d'expérimentation n'évoque-t-elle pas sensiblement l'affirmation de l'univocité de l'être comme «*anarchie couronnée*», dans *Différence et répétition* ?

Il y a une hiérarchie qui mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe. Mais il y a aussi une hiérarchie qui considère les choses et les êtres du point de vue de la puissance; il ne s'agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être «*saute*» éventuellement, c'est-à-dire dépasse ses limites, en allant jusqu'au bout de ce qu'il peut, quel qu'en soit le degré. On dira que «*jusqu'au bout*» définit encore une limite. Mais la limite, *peras*, ne désigne plus ici ce qui maintient la chose sous une loi, ni ce qui

53 Boudon se réfère au livre de Piaget et se calque donc plutôt sur le paradigme axiomatique que sémiologique. Il considère Barthes comme le représentant d'un structuralisme «*magique*», et les philosophes (moins Foucault que Merleau-Ponty!) comme les tenants d'un structuralisme intentionnel. Son livre sera pris en référence par Nattiez pour dénoncer l'analyse structurale des mythes comme une herméneutique qui ne dit pas son nom, et contester la scientificité du parallèle établi entre modèle musical et sémiologique par Lévi-Strauss. Voir NATTIEZ, Jean-Jacques, *Lévi-Strauss musicien. Essais sur la tentation homologique*, Paris, Actes Sud, 2008.

54 DELEUZE, «*À quoi reconnaît-on le structuralisme ?*», *op. cit.*, p. 293.

la termine ou la sépare, mais au contraire ce à partir de quoi elle se déploie et déploie toute sa puissance. Cette mesure enveloppante est la même pour toutes choses, car elle forme un seul maximum où la diversité développée de tous les degrés touche à l'égalité qui l'enveloppe. Alors les mots «Tout est égal» peuvent retentir, mais comme des mots joyeux, à condition de se dire *de* ce qui n'est pas égal...⁵⁵

Peu importent donc les différences de disciplines et de générations et l'influence historique que les uns ont pu avoir sur les autres. La multiplicité n'est plus ici ce qui réclame un critère de mise en ordre méthodique ou historiographique. Au contraire, elle est affirmée comme immanente au processus créateur qui «justifie» seul l'usage de mots en *-isme*.

On voit dès lors comment, avec la substitution de la question «*qui est ?*» à la question «*quid est ?*», se décide la jonction des fonctions polémique et créatrice du portrait. Dans sa lettre à Villani, Deleuze déclare que la fonction créatrice d'un livre consiste en sa création de concepts. En l'occurrence, mieux qu'à un concept, la question «*qui ?*» préside à la gestation d'un *personnage conceptuel* du structuralisme: Lévi-Strauss devenu *philosophiquement* moustachu du seul fait de se retrouver au «creux néant musicien» d'un système d'échos répercutés entre des penseurs qui, dans leurs irréductibles différences, participent tous univoquement d'un même *air libre du temps*... Historiquement glabre, le père du structuralisme français, dont les intentions déclarées étaient largement conformes au cliché scientifique et à la ligne de partage antiphilosophique des commentateurs. Mais *philosophiquement* moustachu, lorsque Deleuze le débarrasse d'un tel cliché en le mariant aux philosophes et écrivains – tant une telle communauté était éminemment indésirable pour celui qui n'acceptait pas de reconnaître les moindres liens de parenté avec Lacan, Barthes ou Foucault, et alla même jusqu'à applaudir à cet égard le reflux de la mode structuraliste⁵⁶. Il s'agissait donc pour le portraitiste de réussir à jouer les textes mêmes de Lévi-Strauss et leur impact sur les penseurs d'une époque contre les déclarations expresses de leur auteur.

Ainsi, à la différence du commentateur historien, le portraitiste ne vise-t-il pas, derrière la multiplicité factuelle des structuralismes, une vérité historique ou une essence éternelle, ni un sens premier déterminant la

55 *Différence et répétition*, p. 54-55.

56 Voir les entretiens de Claude Lévi-Strauss avec Didier Eribon dans LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, op. cit., p. 104-105. Voir aussi, p. 107-108.

hiérarchie analogique suivant le degré d'excellence de la conformité au prototype de la méthode scientifique. Il diagnostique, en médecin de la civilisation... *qui*? Un personnage conceptuel campé en six caractères et auquel les «derniers critères de l'avenir» donnent l'existence virtuelle d'un héros révolutionnaire – en lequel on ne peut s'empêcher de voir la préfiguration de ce que Deleuze appellera plus tard le «peuple qui manque», pôle de résistance *inactuel* au présent, à l'horizon de toute création philosophique ou artistique. En ce peuple toujours à venir, Deleuze cristallise le rapport constitutif de la philosophie avec la non-philosophie sur le mode d'un double devenir asymétrique⁵⁷. Autant dire que le héros et le personnage conceptuel structuralistes n'ont pas d'existence historique, ni d'essence intemporelle, mais sont seulement produits par la création deleuzienne, sa répétition intempestive du problème et sa redistribution des singularités du concept ou de l'Idée «structuralisme». Avec, pour toute réalité, celle de la virtualité du «peuple qui manque» à Deleuze, en 1967, et en lequel advient ce double passage imperceptible par lequel la non-philosophie devient «la terre et le peuple de la philosophie» lorsque le philosophe est lui-même devenu non-philosophe, *dessaisi de son pouvoir de dire Je*, et dès lors apte à parler «pour», c'est-à-dire moins «à la place de» que «à l'intention du» héros structuraliste. Quelque chose qui (se) passe dans l'écriture deleuzienne, comme une «santé» et un «style de vie» capable de démentir les contempteurs du structuralisme quant à l'aptitude de ce dernier à penser la genèse, l'événement, le sujet pluriel voire même la *praxis* révolutionnaire⁵⁸.

Seconde métamorphose de la question et fonction inventive: les critères formels de reconnaissance du structuralisme

Pour devenir le «moyen différent» de la fonction créatrice, la question «*qui*?» doit cependant encore subir la modification qui permettra d'y répondre non plus au sens vague d'une désignation empirique déléguée à la coutume, mais au sens proprement deleuzien – avec la création du personnage conceptuel structuraliste dont le sens ontologique soit univoque pour toutes ses formes et modes les plus divers – et par conséquent en contrepoint des données historiographiques mobilisées par les autres commentaires contemporains. On se souvient de la formule

57 *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 104-105. Voir aussi p. 95 sq, et p. 166-167.

58 *Critique et clinique*, p. 14-15.

deleuzienne du portrait comme «immaculée conception»: il s'agit de «faire un enfant dans le dos» de l'auteur⁵⁹. Ce qui suppose l'effet de ressemblance: ne rien dire que l'auteur n'ait effectivement dit. Mais en lui faisant dire pourtant tout autre chose que ce qui est «couramment admis» à son sujet. Répétition sélective qui brouille et gomme le cliché historiographique pour redistribuer les singularités du problème en un coup de dés vainqueur. En d'autres termes, la fonction créatrice dépend de la fonction inventive qui mobilise à son tour ce dont l'*oubli* nourrit la *grande erreur* c'est-à-dire le *cliché* déclencheur de la fonction polémique du portrait⁶⁰. En l'occurrence, à la source du cliché méthodique et du clivage hiérarchique entre l'usage scientifique et le traitement philosophique ou littéraire du structuralisme, il en va du statut paradigmatique conféré à l'origine linguistique de celui-ci. Aussi, est-ce sans surprise que la seconde métamorphose de la question a lieu en référence tacite à l'invocation par Lévi-Strauss de «l'étroite analogie de méthode» susceptible de permettre la transposition au domaine anthropologique des gages de scientificité d'ores et déjà conquis par la linguistique et la phonologie. Rappelons-nous, à cet égard, le propos d'*Anthropologie structurale*:

- 59 DELEUZE, Gilles, «Lettre à M. Cressole», in CRESSOLE, Michel, *Deleuze*, Paris, Éditions Universitaires, 1973. Voir à ce sujet mon commentaire du «procédé (ir)ressemblant du portrait noétique», dans GINOUX, «De l'histoire de la philosophie considérée comme un des Beaux-Arts: le portrait conceptuel selon Deleuze», *op. cit.*, p. 38-42.
- 60 La fonction inventive, disait Deleuze à Villani, porte sur ce «qui a été oublié». Mais on veillera ici encore à ne pas se méprendre sur pareille invocation. Il ne s'agit évidemment pas d'une vérité historique qui pourrait être remémorée au prix d'une philologie plus rigoureuse. Pas davantage d'un dévoilement historial à la façon de Heidegger jouxtant mémoire et oubli, *Andeken* et *aletheia*. Ni enfin d'une déconstruction manière derridienne jouant Nietzsche, par-delà et contre Lévi-Strauss, comme l'affirmation de la différance dans l'écriture par-delà l'héritage métaphysique du structuralisme. Ce qui a été *oublié*, par les contempteurs du structuralisme, ce sont les sept critères formels de reconnaissance qui donnent aux pensées plurielles des acteurs structuralistes entre 1950 et 1966 l'unité collective – singulière *et* universelle – et le sens univoque d'un seul et même personnage conceptuel. Oubliés, ces caractères qui, en abolissant les paradigmes sémiologique et axiomatique, démentent les traits critiques décochés contre la soi-disant impuissance structuraliste à penser la genèse et l'événement, le sujet et la causalité. C'est dire qu'un tel «oubli» n'appelle pas la mémoire – sinon dans un usage transcendant ou une «forme supérieure» –, mais une répétition sélective à charge du penseur – ou du héros structuraliste de l'avenir qui se lève à la fin de l'article en résonance avec Foucault et Althusser mais qui trouvera sa formule deleuzienne exemplaire dans *Logique du sens* et *Différence et répétition*.

Dans l'ensemble des sciences sociales auquel elle appartient indiscutablement, la linguistique occupe cependant une place exceptionnelle: elle n'est pas une science sociale comme les autres, mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès; la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse. Cette situation privilégiée entraîne quelques servitudes: le linguiste verra souvent des chercheurs relevant de disciplines voisines, mais différentes, s'inspirer de son exemple et tenter de suivre sa voie [...]. L'étroite analogie de méthode qui existe entre les deux disciplines [*la linguistique et la sociologie*] leur impose un devoir spécial de collaboration.⁶¹

En 1965, ce texte avait été mis en exergue par Derrida qui y pointait, avec le phonologocentrisme, l'héritage métaphysique impensé de Lévi-Strauss⁶². L'on ne pouvait en effet, selon Derrida, se réclamer ainsi de la phonologie comme d'un modèle méthodique garant de scientificité sans hériter aussi de l'exclusion phono-logocentrique de l'écriture au profit de la présence pleine de la *phonè* – et par conséquent aussi de cette métaphysique de la présence que Derrida déconstruisait également chez deux grandes sources lévi-straussiennes: Rousseau et Saussure⁶³. Par ailleurs, ce texte de Lévi-Strauss et sa déconstruction derridienne n'avaient pu qu'encourager les commentateurs à délimiter un structuralisme méthodique à vocation scientifique, auquel appartiendrait Lévi-Strauss non moins que la linguistique. Et à situer, de l'autre côté de la ligne, les acteurs philosophiques ou littéraires qui étaient apparentés au structuralisme sans pour autant

61 LÉVI-STRAUSS, «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 37. Et plus loin: «La naissance de la phonologie... n'a pas seulement renouvelé les perspectives linguistiques: une transformation de cette ampleur n'est pas limitée à une discipline particulière. La phonologie ne peut manquer de jouer, vis-à-vis des sciences sociales, le même rôle rénovateur que la physique nucléaire, par exemple, a joué pour l'ensemble des sciences exactes» (*ibid.*, p. 37).

62 DERRIDA, Jacques, «Nature, Culture, Écriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau», in *Cahiers pour l'analyse*, n° 4. Cet article reprend le texte de deux séances d'un cours professé à l'École Normale Supérieure durant l'année 1965-1966, sous le titre: *Écriture et civilisation*. On pourra trouver dans *De la grammatologie* les principaux éléments de l'introduction qui annonçait l'intention systématique de ce cours. Enfin le texte a été repris quasiment tel quel dans *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 149-202.

63 DERRIDA, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 154 (le texte est identique dans les *Cahiers pour l'analyse*).

pouvoir se réclamer de pareille « analogie scientifique » avec la linguistique érigée en nouveau paradigme des sciences humaines.

On mesure donc l'importance de l'enjeu lorsque Deleuze évoque ce texte de Lévi-Strauss sans avoir l'air d'y toucher mais en en indexant la formule d'une restriction: *pas simplement*:

On a raison d'assigner la linguistique comme origine du structuralisme: non seulement Saussure, mais l'École de Moscou, l'école de Prague. Et si le structuralisme s'étend ensuite à d'autres domaines, il ne s'agit plus cette fois d'analogie: ce n'est pas simplement pour instaurer des méthodes « équivalentes » à celles qui ont d'abord réussi dans l'analyse du langage. En vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal. Les choses mêmes n'ont de structure que pour autant qu'elles tiennent un discours silencieux, qui est le langage des signes. Alors la question « Qu'est-ce que le structuralisme ? » se transforme encore – il vaut mieux demander: à quoi reconnaît-on ceux qu'on appelle structuralistes ? Et qu'est-ce qu'ils reconnaissent eux-mêmes ? Tant il est vrai que l'on ne reconnaît les gens, d'une manière visible, qu'aux choses invisibles et insensibles qu'ils reconnaissent à leur manière.⁶⁴

L'origine linguistique du structuralisme n'est donc pas contestée par Deleuze qui affirme au contraire qu'il n'y a de structure que du langage. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Cela ne peut signifier *simplement* la transposition analogique, à d'autres disciplines, d'une méthode ayant d'abord fait ses preuves et démontré son efficacité scientifique en linguistique. Autrement dit, l'origine linguistique ne peut fonctionner simplement de la façon prescrite par Lévi-Strauss lui-même: comme un modèle, un paradigme méthodique sur lequel l'anthropologie gagne à se mouler pour obtenir ses titres de scientificité. Et c'est pour cette raison qu'il faut une seconde fois transformer le mode d'interrogation et demander enfin: à quoi reconnaît-on le structuralisme ? Aussi, en réponse à la suite d'interrogations *inessentielles* (comment ?, à quoi ?, etc.) dont se solde l'assimilation abrupte de la structure au langage à la fin du premier paragraphe introductif, Deleuze va-t-il construire, dans l'énoncé et l'illustration des six critères formels de reconnaissance, son « système d'échos entre penseurs différents » autour d'autres textes de Lévi-Strauss⁶⁵. Notamment l'*Introduction*

64 DELEUZE, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », *op. cit.*, p. 293-294.

65 À la fin de son article, Deleuze déclare qu'il a cherché à dessiner, en guise d'identité

à l'œuvre de Marcel Mauss dont l'influence séminale sur l'ensemble des acteurs du structuralisme français est historiquement incontestable – il faut «faire ressemblant»⁶⁶. Mais ce texte devient aussi pour Deleuze le «moyen différent» d'une telle ressemblance, dans la mesure où il ne corrobore l'importance de la linguistique que pour en abolir le rôle normatif de paradigme méthodique conférant au structuralisme tantôt – pour les phénoménologues existentialistes – sa dimension scientiste, tantôt – pour Derrida – son phono-logocentrisme, tantôt – pour François Wahl – leur scientificité aux disciplines qui s'en réclament. De fait, dans cette *Introduction*, Lévi-Strauss commet à l'endroit de l'algorithme saussurien du signe le décentrement qui fut ensuite attribué surtout à Lacan et au «néo-structuralisme» philosophique : l'autonomisation du signifiant et son primat à l'égard du signifié⁶⁷. Et cette indépendance à l'égard de la stricte obéissance aux «méthodes scientifiques» de la linguistique va de pair, chez Lévi-Strauss, avec l'association originale des trois penseurs dont la triade restera emblématique du structuralisme : Saussure, Marx (Mauss) et Freud⁶⁸.

collective ou «sens commun» du structuralisme, un système d'échos entre penseurs très différents. Et tel est bien l'effet évident de l'exposé des sept critères formels de reconnaissance dont chacun est illustré d'exemples empruntés autant à la linguistique qu'à la littérature, à la psychanalyse ou à l'archéologie qu'à l'ethnologie – attestant par là qu'il n'y a pas lieu de hiérarchiser ni de tracer d'exclusive entre un usage scientifique et un usage littéraire ou philosophique de l'élément symbolique en quoi se résout, selon Deleuze, l'objet structural.

- 66 LÉVI-STRAUSS, Claude, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1950. Voir aussi les deux articles d'*Anthropologie structurale*, «Le sorcier et sa magie» et «L'efficacité symbolique». Ces trois textes développent la conception lévi-straussienne du symbolique qui sera décisive pour Lacan et sa conception de la triade Réel-Symbolique-Imaginaire. Sur l'impact de l'*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* sur Lacan, voir DOSSE, *Histoire du structuralisme*, t. I, *op. cit.*, p. 144-156, et sur son influence sur le structuralisme français dans son ensemble, p. 46-52.
- 67 Sur l'impact de ce texte de Lévi-Strauss sur Lacan, sa conception du Nom-du-Père et de l'ordre symbolique distinct de l'imaginaire et du réel, voir ΖΑΦΙΡΟΠΟΥΛΟΣ, Markos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris, PUF, 2003. Sur son impact sur Barthes via Greimas, voir DOSSE, *Histoire du structuralisme*, t. I, *op. cit.*, p. 46-47. Et sur l'influence de cette conception du symbolique et du signifiant flottant sur l'archéologie du silence dans *Histoire de la folie*, voir BARTHES, *Essais critiques*, *op. cit.*, p. 170-171.
- 68 L'association de Saussure avec Marx et Freud est affirmée dans *Tristes tropiques* comme une sorte d'antidote salutaire à l'égard des différentes traditions philosophiques, européennes ou américaines, repoussées par Lévi-Strauss. Quant à son rapport à la linguistique, il faut lire les entretiens avec Didier Eribon pour mesurer à quel point Lévi-Strauss n'y chercha pas un «paradigme scientifique» sur lequel s'aligner mais plutôt une libre source d'inspiration liée à certaines personnalités

Encore fallait-il susciter la ressemblance historique par le moyen différent de la fonction inventive – de sorte que celle-ci soit la charnière entre les fonctions polémique et créatrice du portrait. Et en effet, chacun des six caractères du personnage conceptuel démantèle, en passant, un trait contempteur participant du cliché. Ainsi, le premier critère qui pose l'irréductibilité de l'élément symbolique au *modus operandi* dualiste idéaliste de la rationalité occidentale conjure-t-il le point de vue déconstructeur de Derrida qui soulignait au contraire l'héritage métaphysique du structuralisme. Et Deleuze y affirme, à l'encontre d'un Piaget, l'irréductibilité de la structure à une *Gestalt* non moins qu'à une essence⁶⁹. Le deuxième critère établit à son tour positivement, à l'encontre de Ricoeur, la conception structurale du sens comme «local et topologique» – sens à produire comme un effet de non-sens plutôt qu'à retrouver comme origine pleine du Sens. Et ce non-sens créateur toujours en excès n'a rien à voir avec l'*absurde* des philosophes humanistes : il porte un antihumanisme matérialiste promoteur d'une nouvelle conception du théâtre et du jeu⁷⁰. Le troisième critère s'enclenche sur la dissolution du paradigme axiomatique-ensembliste privilégié par Piaget, au profit du schème de la détermination réciproque et complète des singularités et des rapports différentiels⁷¹. Le quatrième critère, à son tour, dément l'impuissance supposée des structuralistes à penser le temps et la genèse. C'est qu'il ne s'agit plus de penser le passage d'un présent actuel à un autre, mais l'actualisation par différenciation de la structure virtuelle d'abord différenciée en elle-même comme multiplicité inconsciente dont la seule réalité est problématique et intersubjective⁷². Les cinquième et sixième critères mettent la structure en mouvement et en exposent le fonctionnement multisériel suivant le déplacement d'une instance paradoxale – *signifiant flottant* de Lévi-Strauss, *phonème zéro* de Jakobson ou *objet «a»* de Lacan, mais aussi *tache aveugle* ou *point aléatoire* des écrivains de *Tel Quel*. Et le sixième critère fait boucle avec le premier

(celle de Jakobson ou de Benveniste). Pour l'essentiel, précise Lévi-Strauss, l'apport de la linguistique était déjà présent chez Franz Boas l'ethnologue. Et Lévi-Strauss avoue son manque d'intérêt pour la linguistique spécialisée, de plus en plus technique, notamment celle de Chomsky. Voir LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, op. cit.

69 DELEUZE, Gilles, «À quoi reconnaît-on le structuralisme ?», op. cit., p. 297-298.

70 *Ibid.*, p. 88-90.

71 *Ibid.*, p. 302-303. Cette dissolution du paradigme axiomatique doit beaucoup à la lecture du structuralisme mathématique par Jules Vuillemin, Albert Lautman et Georges Verriest.

72 Ce quatrième caractère sera davantage développé par Deleuze au chapitre «Synthèse idéelle de la différence» dans *Différence et répétition*.

auquel il donne enfin tout son retentissement en faisant du *Tiers symbolique* le point de convergence mobile des séries divergentes, c'est-à-dire la conception proprement structurale de *l'origine* et de la *causalité* sur le mode de la répétition et de la différence, d'un «passé qui ne fut jamais présent» ou de «l'efficace d'une cause absente» mais présente dans ses effets⁷³. *Quasi-cause* irréductible à l'origine présente et au fondement substantiel de la métaphysique puisqu'il s'agit d'une instance paradoxale ou d'un «objet=x» dont la seule identité consiste à toujours «manquer à sa propre place», et à se déplacer perpétuellement en faisant proliférer les séries du sens⁷⁴. Suivant la formule althussérienne reprise au lacanien Jacques-Alain Miller: causalité métonymique *absente* à ses effets mais *présente dans ses effets*⁷⁵. Ou Deleuze: effet producteur en même temps que produit⁷⁶. Avec cette invocation finale du Tiers symbolique comme case vide dont la mobilité fuyante permet au jeu de fonctionner, il n'est évidemment plus question de diviser et de répartir les structuralismes suivant quelque «idéal de scientificité» ou *paradigme méthodique*:

Il va de soi que l'organisation des séries constitutives d'une structure suppose une véritable mise en scène, et exige dans chaque cas des évaluations et interprétations précises. Il n'y a pas du tout de règle générale; nous touchons ici au point où le structuralisme implique tantôt une véritable création, tantôt une initiative et une découverte qui ne vont pas sans risques.⁷⁷

Dès lors que leur détermination ne requiert pas une méthode, ni l'application de règles générales, mais une *mise en scène* ou une *dramatisation* risquée, Deleuze peut illustrer le fonctionnement paradoxal des structures et de la production symbolique du sens par des œuvres littéraires⁷⁸.

73 Deleuze définit surtout cette instance paradoxale d'un passé qui ne fut jamais présent dans *Différence et répétition*, et l'effet producteur immanent de la quasi-cause dans *Logique du sens*.

74 DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», *op. cit.*, p. 316. Ces deux caractères du structuralisme sont surtout traités dans *Logique du sens* sous le signe d'un «paradoxe» commun à Lévi-Strauss et Lacan.

75 ALTHUSSER, Louis, *Lire le Capital*, Paris, François Maspero, 1965, p. 394; et surtout p. 405 sq.

76 Deleuze définit dans *Logique du sens* le «pouvoir génétique» de cette quasi-cause, idéale ou «fictive» (p. 116).

77 DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», *op. cit.*, p. 314.

78 Les romans de Sollers et de Faye pour *Tel Quel*, mais aussi le *Raymond Roussel* de Foucault, le Séminaire de Lacan sur la *Lettre volée* de Poe sont traités sur le même

Le sixième caractère formel se déborde donc presque spontanément en de derniers critères, plus obscurs, de l'avenir, où se lève le *héros* à l'existence vacillante, capable d'accompagner, « sans occuper ni désertier », le déplacement perpétuel de la case vide dont dépendent toute *mutation structurale* et par conséquent aussi toute *praxis* révolutionnaire⁷⁹.

Ainsi, le portrait deleuzien abolit-il la ligne carcérale que Derrida avait tracée comme « clôture de la métaphysique » autour du structuralisme, pour en faire une « ligne abstraite » reliant les penseurs les plus différents en un système d'échos qu'incarne, à la fin de l'article, le « héros » de l'avenir – personnage conceptuel du structuraliste que *Différence et répétition* et *Logique du sens* joindront à celui du généalogiste nietzschéen pour accomplir, en une seule ligne de fuite, le renversement du platonisme⁸⁰.

plan que les analyses structurales en linguistique ou en anthropologie. Et Deleuze développe déjà pour son propre compte cette esthétique sérielle chez d'autres écrivains, notamment Lewis Carroll ou James Joyce. Dans *Logique du sens* et *Différence et répétition*, Deleuze jouera plus librement encore ce renvoi ludique du structuralisme « scientifique » à son traitement littéraire chez Raymond Roussel commenté par Foucault; Edgar Allan Poe par Lacan; mais aussi James Joyce commenté par Umberto Eco; et Lewis Carroll qu'il revient à Lévi-Strauss d'avoir fait intervenir initialement dans son analyse structurale de la « représentation dédoublée » chez les Caduveos, dans ses *Tristes tropiques*.

79 On notera dans *Logique du sens*, l'addendum deleuzien au *paradoxe de Lévi-Strauss*: « Revenons au paradoxe de Lévi-Strauss: deux séries étant données, signifiante et signifiée, il y a un excès naturel de la série signifiante, un défaut naturel de la série signifiée. Il y a nécessairement "un *signifiant flottant*, qui est la servitude de toute pensée finie, mais aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique" – ajoutons: toute révolution » (*Logique du sens*, p. 64).

80 Ligne de fuite hors de la clôture de la métaphysique puisque l'assignation d'un « phonème zéro », d'un « signifiant flottant » à « l'origine » et au « fondement » de toute structure et de toute production de sens supprime la frontière derridienne entre le phonocentrisme structuraliste et l'affirmation de la différence dans l'écriture ou le jeu nietzschéen. Le personnage conceptuel du structuralisme est nietzschéen, il affirme la différence et le jeu et trouve dans la littérature l'occasion de son exercice. Voir notamment *Logique du sens*, p. 89-90.

Gilles Deleuze: du vitalisme contre le structuralisme

François Dosse

Dans les années 1966-69, Gilles Deleuze est très proche des travaux structuralistes, et en même temps très conscient de leurs impasses, récusant toute clôture du sens, tout rabattement sur une pensée binaire et fermée à la fois aux processus de temporalisation et à la dimension pragmatique du langage. La rencontre avec son ami Félix Guattari en 1969 va constituer en elle-même une véritable machine de guerre contre le structuralisme. Félix Guattari, par son lacanisme, en tant que membre de l'école freudienne, participe pleinement au rayonnement du structuralisme dans sa version psychanalytique. Quant à Deleuze, sa volonté de sortir des limites de l'histoire de la philosophie le rend très réceptif à l'effervescence en cours dans les sciences humaines. La figure du schizophrène ne cesse de l'interroger sous sa forme clinique comme sous sa forme littéraire. Mais ni l'un ni l'autre ne peuvent se satisfaire d'une simple adhésion aux thèses dominantes de l'époque. Juste avant leur rencontre en 1969, on peut considérer que la position qu'ils expriment est déjà une vive critique du structuralisme.

La machine contre la structure

Lorsque Guattari prend la parole devant le parterre de l'École freudienne de Paris en 1969, il a déjà rompu avec l'évolution formaliste et logiciste de Lacan. Il n'est plus le successeur présumé du Maître qui lui a préféré son gendre Jacques-Alain Miller et son cercle ulmien qui vient de lancer les *Cahiers pour l'analyse*. Guattari prononce cette conférence dont le titre

à lui seul est évocateur de la cible visée: «Machine et structure»¹ qui aurait pu tout aussi bien s'intituler «machine contre structure». Dans cette intervention, Guattari repère les angles morts de la grille d'analyse structurale, et la notion de machine qu'il avance comme opératoire est destinée à penser le refoulé du structuralisme, à l'articulation des processus de subjectivation et de l'événement historique. C'est le premier texte de Guattari qui se réfère à Deleuze qu'il ne connaît pas encore, mais dont il a lu et apprécié la thèse, *Différence et répétition* et *Logique du sens*, qu'il cite d'emblée en se réclamant de la définition deleuzienne de la structure. Contre la structure, qui se définit par sa capacité d'échange d'éléments particuliers, la machine relèverait de la répétition, mais au sens où l'entend Deleuze, c'est-à-dire la répétition comme différence, «comme conduite et comme point de vue concernant une singularité inéchangeable, insubstituable»². Partant des thèses de Deleuze, Guattari ressent la nécessité de cette notion de machine pour introduire cet élément différenciant qui réintroduit de l'événement et du mouvement: «La temporalisation pénètre la machine de toutes parts et on ne peut se situer par rapport à elle qu'à la manière d'un événement. Le surgissement de la machine marque une date, une coupure, non homogène à une représentation structurale.»³ On est saisi ici par la proximité de position et de discours, déjà là, avant leur rencontre. Guattari se fait le porte-parole d'une philosophie de l'événement qui est la signification majeure de *Logique du sens* de Deleuze.

Dans cette intervention matricielle, on retrouve une notion dérivée de celle de machine et qui va devenir elle aussi centrale dans le dispositif deleuzo-guattarien, celle de «machine de guerre». Guattari reprend à son compte l'orientation deleuzienne d'une philosophie en rupture avec l'idée de représentation, et situe son concept de machine dans cette perspective:

L'essence de la machine, c'est précisément cette opération de *détachement d'un signifiant* comme représentant, comme «différenciant», comme coupure causale, hétérogène à l'ordre des choses structurellement établi.⁴

1 GUATTARI, Félix, «Machine et structure» [1969], in *Change*, n°12, Seuil, 1972; repris dans *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972, rééd. La Découverte, 2010, p. 240-248.

2 *Différence et répétition*, p. 7.

3 GUATTARI, «Machine et structure», *op. cit.*, p. 241.

4 *Ibid.*, p. 243.

Pour sortir des impasses du panlinguisme de la sémiologie structurale, Guattari suggère de réhabiliter l'acte de parole comme signifiant: «La voix, comme machine de parole, coupe et fonde l'ordre structural de la langue et non l'inverse.»⁵ Il renverse donc complètement la perspective structurale qui avait fait prévaloir le système de la langue comme seul niveau scientifique à l'exclusion de la parole, renvoyée au pur contingent. C'est le sujet qui intéresse Guattari et il le conçoit comme clivé, déchiré, à l'intersection, dans l'entre-deux, en tension entre structure et machine: «L'être humain est pris dans l'entrecroisement de la machine et de la structure.»⁶ Restant à l'intérieur des catégories lacaniennes, tout en se proposant de les dynamiser, Guattari reprend à Lacan son analyse des objets partiels, l'objet-*a*, et l'utilise comme machine de guerre contre l'équilibre structural. Il fait en effet irruption là où on ne l'attend pas, à la manière d'une véritable «machine infernale»⁷. Il devient l'irréductible, l'inassimilable dans la structure et se trouve rebaptisé par Guattari d'«objet-machine "a"»⁸. Il est l'élément empêcheur de penser en rond, déconstructeur des équilibres structuraux qui met en échec les tentatives de représentation de soi, décentrant l'individu «au bord de lui-même, à la limite de l'autre»⁹.

Cette recherche d'une connexion qui soit celle de groupes, d'entités collectives, rejoint non seulement les premières préoccupations de Deleuze sur la question de l'institution et de ses rapports ambivalents avec le désir¹⁰, mais aura également un fécond devenir dans le deleuzo-guattarisme, avec la notion de groupe-sujet et d'agencement collectif d'énonciation. Cette mise en perspective critique du structuralisme revêt pour Guattari une signification non seulement spéculative, mais aussi éminemment politique. Il s'agit de tirer les enseignements de Mai 68, de redynamiser les structures bousculées par l'irruption de l'événement. Comment relancer la machine révolutionnaire qui a fait preuve, alors, de ses capacités d'ouverture? Telle est la question, proprement politique, de Guattari:

Le projet révolutionnaire, comme machination d'une subversion institutionnelle, aurait à révéler de telles potentialités subjectives et, à chaque étape des luttes, à les prémunir contre leur «structuralisation».¹¹

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 244.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Instincts et institutions.*

11 GUATTARI, «Machine et structure», *op. cit.*, p. 248.

Si Mai 68 a permis le triomphe institutionnel du structuralisme à l'université¹², l'événement-68 a aussi donné lieu à une pensée-68 qui n'a rien de structurale et qui vient au contraire mettre en crise de manière décisive un paradigme un peu vite jeté aux orties par ceux-là mêmes qui y avaient vu l'expression d'un nouveau regard dans la modernité et qui proclament désormais n'avoir jamais pointé au banquet structuraliste.

Si Guattari a trouvé matière à arguments dans les deux ouvrages publiés par Deleuze en 1968 et 1969, c'est que l'orientation philosophique de Deleuze se distingue du paradigme qui domine sans partage à cette époque. Dans sa thèse, *Différence et répétition*, Deleuze se montre vigilant vis-à-vis de toute réduction à l'insignifiance de l'événement que risque de pratiquer le structuralisme. Il plaide au contraire pour le refus de l'alternative entre structure et événement, mais pour leur articulation: «Pas plus qu'il n'y a d'opposition structure-genèse, il n'y a pas d'opposition entre structure et événement, structure et sens.»¹³ Deleuze reconnaît néanmoins au structuralisme son efficacité à rendre compte des multiplicités. Son théâtre n'a rien à voir avec celui de la représentation, il est un «théâtre des multiplicités»¹⁴ qui, loin de chercher une synthèse idéale de recognition, de représentation adéquate de l'identitaire, traque les problèmes au sein même des mouvements d'expérimentation.

Cependant, le structuralisme reste prisonnier, selon Deleuze, des catégories d'identité et d'opposition, et échoue à poser les bons problèmes. Ainsi, la linguistique, qui est la science pilote du paradigme structuraliste dans sa composante Saussure-Jakobson et qui a transformé en modèle heuristique les aspects structuraux des règles de la phonologie, s'enferme dans ses logiques binaires et privilégie les termes négatifs en «assimilant les rapports différentiels entre phonèmes à des rapports d'opposition»¹⁵. Le structuralisme saussurien mutile, selon Deleuze, la positivité potentielle de la différence. Il lui oppose l'enseignement d'un autre linguiste, marginal dans le milieu des linguistes, mais dont il ne cessera de souligner l'importance, Gustave Guillaume: «La substitution d'un principe de position différentielle à celui d'opposition distinctive est l'apport fondamental de l'œuvre de Guillaume.»¹⁶ Avec lui, on dispose d'une véritable

12 Voir DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*, t. II, Paris, La Découverte, 1993, chap.: «L'institutionnalisation: la conquête de l'université», p. 173-182.

13 *Différence et répétition*, p. 247.

14 *Ibid.*, p. 248.

15 *Ibid.*, p. 263.

16 *Ibid.*, p. 265.

exploration transcendante de l'Idée de l'inconscient linguistique qui cette fois ne manque pas son objet. Dans son cours sur la sémiologie du cinéma du 19 mars 1985, Deleuze affirme son enthousiasme pour les thèses de Guillaume: «Qu'est-ce que le signifié de puissance chez Guillaume? C'est le mouvement: quelle confirmation! C'est un jour de fête. Quelle rencontre!»¹⁷ Deleuze le présente comme le dernier des grands linguistes philosophes dont la thèse, refusée par la plupart des linguistes, est de soutenir qu'un mot en tant qu'unité significative minimale n'a qu'un seul sens qu'il nomme le «signifié de puissance»¹⁸. Cette dimension renvoie à une matière idéale qui préexiste au discours, mais dont on ne peut se dispenser: «C'est la résurrection de la philosophie qui arrive dans le dos de la linguistique et détestée par les linguistes.»¹⁹ Le psychomécanicien du langage qu'est Guillaume n'est en effet pas très éloigné par ses hypothèses sur le langage des visées deleuziennes. Il n'a cessé de reprocher aux autres linguistes d'en rester aux faits visibles.

L'affirmation de son ontologie de la différence conduit Deleuze à faire grand cas, dans sa thèse, des théories avancées par ceux qui se présentent comme les maîtres du structuralisme sous toutes ses facettes dans les années 1960. Il reconnaît ainsi le mérite de Freud d'avoir insisté sur une sexualité prégénitale consistant en pulsions partielles et à Lacan d'avoir prolongé cette découverte avec son objet-*a*. Pour lui, Lacan a eu par ailleurs le mérite de dissocier le rapport au temps de l'objet réel et de l'objet virtuel, ce dernier ayant pour propriété d'être et de n'être pas là où il est. Malgré ces avancées, la psychanalyse reste prisonnière, selon Deleuze, d'une philosophie de la représentation du sujet, soumettant sa théorie de la répétition à un principe d'identité dans le passé ou d'analogie, de ressemblance dans l'actuel.

À quoi reconnaît-on le structuralisme ?

De la même manière qu'il salue l'apport de Lacan, Deleuze salue aussi la lecture d'Althusser et des althussériens de l'œuvre de Marx: «Althusser

17 DELEUZE, Gilles, Cours à l'Université Paris-VIII, 19 mars 1985, Archives sonores de la BNF.

18 Le «signifié de puissance» est, selon Gustave Guillaume, la dynamique inconsciente qui organise la polysémie d'un lexème donné. La signification d'un mot en discours est donc toujours un agencement ou un arrangement entre le mot de langue (signifié de puissance) et le contexte.

19 DELEUZE, Gilles, Cours à l'Université Paris-VIII, 19 mars 1985, Archives sonores de la BNF.

et ses collaborateurs ont donc profondément raison de montrer dans *Le Capital* la présence d'une véritable structure, et de récuser les interprétations historicistes du marxisme.»²⁰ Les relations entre Althusser et Deleuze sont plutôt bonnes: dès 1964, Althusser invite Deleuze à donner un enseignement à l'ENS à Ulm. Ce dernier décline l'offre car il s'installe alors à Lyon:

Merci de ta lettre et de ta proposition. Hélas, hélas. Je ne suis pas nommé à Grenoble, qui m'accueillait mal, je fais volte-face et vais à Lyon exercer l'étrange fonction de professeur de morale. Je m'y installerai. Si bien que malgré toute mon envie, je ne pourrai pas faire cours à l'École. Je suis touché que toi et des élèves de l'École aient souhaité m'avoir, dis-le leur. Crois à toute mon amitié.²¹

Althusser envoie à Deleuze ses ouvrages et ceux de son groupe en 1965. La réaction de Deleuze est très positive:

Je suis touché que tu m'aies envoyé tes trois livres. Tu ne pouvais pas me faire plus grand plaisir. Je n'ai pas encore fini, mais déjà, non seulement les articles que j'avais lus et que j'admirais, mais tout ce que je ne connaissais pas (ton élucidation du concept de «problème», souci qui m'est commun avec toi), et puis le fétiche et l'analyse du rôle exact de l'aliénation, tout cela me paraît tellement important que j'en sens l'influence. De tes collaborateurs, je connaissais un peu Macherey pour qui j'ai quelque estime. L'ensemble de ces trois livres et ton style m'impressionnent... (Oui, je crois que ces livres sont d'une grande profondeur et beauté. J'aimerais bien t'en parler).²²

Le très beau texte de Deleuze sur «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», que son ami François Châtelet publiera dans son *Histoire de la philosophie*, est en réalité écrit dès 1968 et soumis à Althusser:

Je t'envoie ci-joint le texte dont je t'avais parlé sur le structuralisme. Je t'avais dit que mon ambition y était d'une vulgarisation plus rigoureuse que ce qu'on fait d'ordinaire. Mais je n'ai plus la même tranquillité, même modeste. Car j'ai

20 *Différence et répétition*, p. 241.

21 DELEUZE, Gilles, Lettre à Louis Althusser, 29 octobre 1964, Fonds Althusser, Archives IMEC.

22 DELEUZE, Gilles, Lettre à Louis Althusser, 28 février 1966, Fonds Althusser, Archives IMEC.

l'impression tantôt de rester dans une grande obscurité, tantôt de déconner complètement (partiellement dans le paragraphe final sur les « derniers critères »). Mais je te l'envoie parce que d'une part il est question de toi, d'autre part parce que dis-moi si c'est publiable. Fais-moi l'amitié de le lire, de manière toute personnelle. Écrire quelque chose de mauvais, ça peut toujours être formateur, mais publier, non. Peut-être faut-il ôter la dernière partie.²³

Paru en 1972, mais écrit avant 1968 comme nous l'avons vu, et donc avant sa rencontre avec Guattari, ce texte est tout à fait fondamental: Deleuze y présente le paradigme structural et tente, par-delà la diversité des domaines explorés, de repérer un certain nombre de critères communs aux études structurales, qu'elles occupent le champ linguistique, littéraire, anthropologique, psychanalytique ou sociologique²⁴. La première caractéristique est la centralité de la dimension symbolique qui fait le lien entre le réel et l'imaginaire, cette découverte de ce troisième terme est attribuée au structuralisme et dans ce domaine comme dans les autres, c'est la linguistique qui fait figure de science-pilote. Le second critère est de localisation ou de position. Le sens des éléments de la structure tient uniquement à leur position, et Deleuze salue la manière « rigoureuse » dont Lévi-Strauss l'a démontré. On trouve là les bases mêmes de l'ambition structuraliste qui est de devenir une topologie, une logique du relationnel. Sur ce plan, Deleuze se sent donc très proche de cette manière de valoriser ce qu'il appelle le plan d'immanence. Les troisième et quatrième critères avancés par Deleuze le rapprochent encore davantage du paradigme structural car il s'agit de la valorisation du différentiel et du singulier: « Toute structure est une multiplicité »²⁵, affirme Deleuze qui donne sur ce plan une lecture du paradigme structural qui le tire du côté de sa propre ontologie de la différence, ce qui est évident lorsqu'il affirme que « de la structure on dira: *réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite* »²⁶. Il approuve Lévi-Strauss de concevoir que l'inconscient est toujours vide et tributaire de ses seules lois structurales. On est encore loin de l'appréciation très négative qui sera faite plus tard, après la rencontre avec Guattari lorsqu'ils stigmatiseront ensemble cette conception en la qualifiant de conception anorexique de

23 DELEUZE, Gilles, Lettre à Louis Althusser, 24 février 1968, Fonds Althusser, Archives IMEC.

24 DELEUZE, Gilles, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 238-269.

25 *Ibid.*, p. 247.

26 *Ibid.*, p. 250.

l'inconscient. On est encore en un moment où le structuralisme est présenté dans sa positivité. Le cinquième critère est la sérialité qui permet de donner un bougé à la structure. Deleuze se sent si proche de ce dernier point qu'il organise son ouvrage *Logique du sens* en 34 séries différentes. Le sixième critère, tout à fait majeur pour le structuralisme, est le principe de la case vide, le fameux degré zéro de la langue, de l'inconscient. Or Deleuze fait remarquer qu'il manque toujours à sa place et c'est ce manque qui suscite le mouvement: «Pas de structuralisme sans ce degré zéro.»²⁷

On retrouve dans *Logique du sens* l'ambivalence vis-à-vis du structuralisme déjà présente dans sa thèse, ce mélange de fascination pour une méthode qui permet, autour d'un point zéro, d'une case vide, de faire circuler le sens sur un plan de surface. Deleuze voit encore la structure comme l'équivalent d'une machine. Le texte de Guattari, «Machine et structure», le passionnera d'autant plus que ce dernier est même en avance sur le plan de la critique du structuralisme. Deleuze affirme en effet encore en 1969: «La structure est vraiment une machine à produire le sens incorporel.»²⁸ Ces études linguistiques, anthropologiques, psychanalytiques qui tournent autour d'une case vide qui peut aussi bien être la place du mort, la valeur zéro, le signifiant flottant, remettent en question le schème de causalité puisque la cause est absente à sa place. Deleuze proclame donc que «l'importance du structuralisme en philosophie, et pour la pensée tout entière, se mesure à ceci: qu'il déplace les frontières»²⁹:

Il est donc agréable que résonne aujourd'hui la bonne nouvelle: le sens n'est jamais principe ou origine, il est produit. Il n'est pas à découvrir, à restaurer ni à ré-employer, il est à produire par de nouvelles machineries. Il n'appartient à aucune hauteur, il n'est dans aucune profondeur, mais effet de surface.³⁰

Deleuze voit dans cette orientation une libération de la transcendance, une valorisation du plan d'immanence et y repère la possible machinerie productive de sens qu'il souhaite voir se déployer dans une prolifération libre pour faire émerger les singularités pré-individuelles.

Dans *Logique du sens*, Deleuze suit au plus près les travaux structuralistes auxquels il consacre de nombreux chapitres qualifiés de séries, mais tout en poursuivant sa propre élaboration métaphysique. Il s'appuie notamment sur

27 *Ibid.*, p. 261.

28 *Logique du sens*, p. 88.

29 *Ibid.*, p. 89.

30 *Ibid.*, p. 89-90.

les travaux de Benveniste pour distinguer les trois formes que peut prendre une proposition: le rapport de désignation d'une chose individuée qui est le déictique, en second lieu la manifestation et en troisième lieu seulement la signification. À ces trois niveaux explorés par les linguistes, Deleuze ajoute une quatrième dimension qui est celle du sens et que les Stoïciens ont découverte avec la question de l'événement: «Le sens, c'est *l'exprimé de la proposition*, cet incorporel à la surface des choses, entité complexe irréductible, événement pur qui insiste ou subsiste dans la proposition.»³¹

Dans l'approche suggérée par Deleuze, qui s'inspire en partie des travaux des linguistes, en les connectant à sa propre orientation philosophique, le signe et le sens ne sont plus deux strates différentes ou deux horizons alternatifs. Tout au contraire, ils sont indissolublement liés: «Comme dit Bergson, on ne va pas du sens aux images, et des images au sens: on s'installe "d'emblée" dans le sens.»³² On se trouve plongé dans un déjà-là du sens vers lequel on régresse dans une prolifération sans limites qu'ont mise en évidence aussi bien Frege au plan de la logique que Carroll au plan de l'écriture littéraire. Ce sur quoi Deleuze réagit de manière critique, c'est l'alternative devant laquelle on présente d'un côté la voie d'une régression indéfinie et de l'autre celle d'un dédoublement stérile, d'une fixation définitive du sens: le «l'un *ou* l'autre»³³ qui prévaut encore avec la phénoménologie husserlienne. Le propre de l'événement pur est justement de dépasser tous les dualismes et de s'ouvrir sur l'horizon des objets impossibles, des paradoxes qui vont jusqu'à l'absurde et jusqu'aux oxymores du type: carré rond, matière inétendue, montagne sans vallée, «qui sont des objets "sans patrie", à l'extérieur de l'être [...]. Ils sont de "l'extra-être", purs événements idéaux ineffectuables dans des états de choses.»³⁴ Affirmant le caractère paradoxal de la régression, Deleuze indique que la force ne peut être que sérielle. S'il reprend la distinction structurale entre signifiant et signifié, il en donne une autre acception en appelant signifiant tout signe en tant qu'il comporte un élément de sens, et signifié, ce qui sert de corrélatif à cet aspect de sens: «Ce qui est signifié, ce n'est donc jamais le sens lui-même»³⁵, mais le concept.

Ce sur quoi insiste Deleuze, toujours avec le souci d'affirmer une philosophie du paradoxe, du double, de la tension maintenue dans l'oxymore,

31 *Ibid.*, p. 30.

32 *Ibid.*, p. 41.

33 *Ibid.*, p. 45.

34 *Ibid.*, p. 49.

35 *Ibid.*, p. 51.

est la coprésence du sens et du non-sens qui ne sont pas dans un rapport d'exclusion du faux par le vrai. Deleuze opère un renversement par rapport au «panlinguisme» de son époque. Au moment où tout le monde proclame que tout est structuré comme un langage, que tout part du langage, Deleuze accorde une importance moindre au langage par rapport à ce qui prévaut selon lui, l'événement: «Ce sont les événements qui rendent le langage possible.»³⁶ Le commencement n'est pas de l'ordre du système langagier, mais de l'acte de parole, et par là Deleuze s'éloigne du saussurisme dominant par cette réhabilitation de la parole comme signifiante: «On commence toujours dans l'ordre de la parole.»³⁷ L'événement devient avec Deleuze l'horizon transcendantal du langage, ses conditions de possibilité.

L'agencement Deleuze & Guattari

L'«agencement Deleuze-Guattari» qui se met en place au cours de l'année 1969 va radicaliser la posture critique de l'un et de l'autre, mais elle va prendre une tournure nettement polémique en se déployant l'un avec l'autre dans le début des années 1970. Les premiers mots de *L'Anti-Œdipe* sont significatifs d'un refus de toute clôture structurale, même si ces propos font signe vis-à-vis de l'absence de pertinence du sujet, du «Je», au profit de logiques machiniques polymorphes. Ils affirment le primat absolu des multiplicités par rapport au binarisme structural. *L'Anti-Œdipe* est conçu comme une véritable machine de guerre contre le structuralisme et va contribuer fortement à l'accélération de la déconstruction en cours du paradigme depuis 1967-1968. Il va fonctionner comme machine infernale faisant exploser de l'intérieur le paradigme structuraliste.

Au formalisme des études structurales, Deleuze et Guattari opposent, par leur écriture commune elle-même, le contrepoint de l'expérimentation. Leur projet en ce début des années 1970 est d'opposer les sciences sociales au paradigme structural. Ils s'appuient notamment sur une relecture des avancées réalisées par l'anthropologie, la sémiotique, la psychanalyse, l'histoire lorsque ces disciplines empruntent des chemins de traverse par rapport au schéma structural pour défaire ce dernier. Il est alors question de pratiquer à deux la méthode de «perversion» mise au point par Deleuze pour sortir de la clôture structurale.

36 *Ibid.*, p. 212.

37 *Ibid.*, p. 212.

Selon Deleuze et Guattari, les machines sont de tous ordres : techniques, cybernétiques, de guerre, économiques, signifiantes, désirantes institutionnelles, mais elles peuvent aussi être littéraires. C'est un véritable mot de passe qui se propose de détrôner l'autre mot de passe de l'époque qu'est la notion de structure. Elle devient tellement centrale que lorsque Deleuze publie une nouvelle édition de son *Proust et les signes* en 1970, il ajoute une seconde partie intitulée « La machine littéraire ». Elle inclut une description des « trois machines » de *La recherche*.

L'Anti-Œdipe commence par un chapitre consacré aux machines désirantes, notion qui sera abandonnée par ses auteurs dans *Mille Plateaux* quelques années plus tard, très certainement parce que ce concept aura fait son office d'ébranler la notion de structure qui n'a plus besoin d'être mise en cause en 1980 lorsque le paradigme structuraliste ne sera plus qu'un souvenir. La notion de Guattari de transversalité est par contre plus largement utilisée pour mieux saisir les coupures de flux par lesquelles se définit la machine désirante. La traversée des sciences humaines pratiquée dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* par Deleuze et Guattari aura été une manière de faire exploser le paradigme structuraliste pour libérer les multiplicités, les singularités de leur clôture.

L'adversaire désigné de *L'Anti-Œdipe* – la psychanalyse « structuralisée » par Lacan – s'appuie sur la conception saussurienne de la langue. Deleuze et Guattari entreprennent donc une critique violente de la théorie saussurienne du signe. Ils y dénoncent même « l'ombre du despotisme oriental. Non seulement Saussure insiste sur ceci : que l'arbitraire de la langue fonde sa souveraineté comme une servitude ou un esclavage généralisé que subirait la "masse". »³⁸ Par ailleurs, le rapport signifiant/signifié chez Saussure est dissymétrique, au profit d'une prévalence absolue du signifiant. Ce qui était auparavant présenté comme positif, la case vide opérant par pliages successifs de tous ordres, est cette fois considéré comme tributaire d'une conception du champ linguistique défini par Saussure comme une transcendance tournant autour d'un signifiant-maître.

À cette linguistique du signifiant, Deleuze et Guattari opposent une tout autre linguistique, celle des flux. Sur ce point, l'apport de Guattari est manifeste, comme l'attestent ses notes préparatoires à l'écriture de *L'Anti-Œdipe*³⁹. En fait, Hjelmslev, inventeur de ce qu'il appelle la

38 *L'Anti-Œdipe*, p. 245.

39 GUATTARI, Félix, *Écrits pour L'Anti-Œdipe*, textes agencés par Stéphane Nadaud, Paris, Lignes-Manifestes, 2004.

«glossématique», a initié une linguistique encore plus formelle que celle de Saussure. L'usage qu'en font Deleuze et Guattari n'a que peu de rapport avec la glossématique et le sens des notions de Hjelmslev est allègrement détourné. Leur véritable objectif est de se servir de cette lecture comme d'une machine de guerre antisaussurienne pour laisser place à une linguistique vraiment pragmatique. Pour ce faire, ils croient voir chez Hjelmslev l'avènement d'un véritable plan d'immanence qui correspond à leurs vœux d'un linguiste qui entend «constituer une algèbre immanente des langues»⁴⁰.

Ce que Deleuze et Guattari reprendront surtout à ce linguiste, en l'interprétant à leur manière, c'est sa distinction entre le *plan de l'expression* et celui *du contenu* qui fonctionnent de manière absolument réversible: «De par leur définition fonctionnelle il est impossible de soutenir qu'il soit légitime d'appeler une de ces grandeurs expression et l'autre contenu.»⁴¹ Cette distinction relève de strates, de plans de consistance qui cassent le binarisme saussurien. Il y aurait, en effet, un seul plan de consistance se déployant en de multiples strates. Hjelmslev aurait donc eu le mérite de libérer l'étude de la langue de ses carcans, de l'ouvrir au maximum sur une théorie du signe qui a vocation de tout embrasser. Guattari voit aussi dans les *Essais* de Hjelmslev les prolégomènes de leur théorie de l'agent collectif d'énonciation, et par là le dépassement possible de la dichotomie saussurienne entre la langue et la parole. Hjelmslev se trouve donc enrôlé dans la construction de la machine sémiotique construite par Deleuze et Guattari contre la sémiologie structurale, ce qui est manifeste dans le texte même de *L'Anti-Œdipe*:

La linguistique de Hjelmslev s'oppose profondément à l'entreprise saussurienne et post-saussurienne. Parce qu'elle abandonne toute référence privilégiée. Parce qu'elle décrit un champ pur d'immanence algébrique qui ne se laisse plus survoler par aucune instance transcendante, même en retrait.⁴²

Cette théorie immanente du langage permet de faire couler forme et substance, contenu et expression «suivant des flux de désir, et coupe ces flux suivant des points-signes ou des figures-schizes»⁴³.

40 Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968, p. 11.

41 *Ibid.*, p. 85.

42 *L'Anti-Œdipe*, p. 288.

43 *Ibid.*, p. 288.

Entre 1972 et 1980, date de la publication de *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari découvrent un autre théoricien de la langue à opposer à Saussure, le sémioticien Charles-Sanders Peirce, fondateur du pragmatisme, et qui a défini la pensée comme signe⁴⁴. Selon Peirce, la pensée se déploie à partir d'un triangle sémiotique (signe-objet-interprétant) qui renvoie à une dialogique indéfinie des interprétations. Peirce réalise par là un décentrement de la linguistique qui ne figure plus que comme sous-ensemble partiel d'une sémiologie générale et soumet les règles du langage à leur usage. Le sens se révèle alors sous sa fonction pratique. Son autre grand renversement consiste à ne plus penser le monde comme physique, mais comme fondamentalement sémiotique. De leur côté, Deleuze et Guattari récusent l'alternative entre physique et sémiotique.

Dans *Mille Plateaux*, l'orientation pragmatique est particulièrement affirmée comme alternative au saussurisme. Cette fois, la parole prévaut bien comme expression d'un faire et l'énoncé, en tant qu'unité élémentaire du langage, est conçu comme un « mot d'ordre »⁴⁵. Le langage se présente comme essentiellement informatif alors qu'il est d'abord et avant tout performatif. Deleuze et Guattari s'appuient très fortement sur les thèses de John Austin⁴⁶ à propos des rapports intrinsèques entre action et parole dans les performatifs, et sur les travaux d'Oswald Ducrot.

Si Deleuze et Guattari établissent une corrélation avec un *socius* particulier, ces sémiotiques ne s'identifient pourtant pas à un moment historique particulier et il n'est pas question d'opposer à un structuralisme statique, purement synchronique, un continuum évolutionniste, mais au contraire de faire valoir le primat des mélanges, des hybridités. Ce sont les agencements qui sont les conditions mêmes d'intelligibilité de ces régimes de signes. Ce qui fait passer d'un régime de signes à un autre c'est toujours l'événement fondateur qui coupe les flux, remet en marche sur des chemins non tracés. Ainsi, en exergue de ce « Cinquième Plateau », on trouve placées deux dates : 587 avant J.-C. et 70 après J.-C., les deux dates de destruction du Temple qui obligent le peuple juif à partir. Le prophète juif incarne alors le passage obligé par la destruction du Temple de la pensée à l'action, incitant à la marche le peuple israélite. Il devient le personnage éponyme d'un cas concret d'analyse de sémiotique transformationnelle capable de passer d'une sémiotique

44 PEIRCE, Charles-Sanders, *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978.

45 *Mille Plateaux*, p. 95.

46 AUSTIN, John, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

signifiante à une sémiotique de subjectivation. La pragmatique n'est pas considérée par Deleuze et Guattari comme un simple supplément d'âme de la linguistique, mais au contraire comme l'élément de base dont tout le reste dépend.

La machine désirante contre le signifiant-maître

La machine désirante doit se frayer un chemin dans les structures pour faire exploser le signifiant-maître défendu par les lacaniens. L'interprétation psychanalytique se déploie à partir de la notion de manque premier, d'absence, alors que les coupures subjectives, véritables coupures de flux, partent au contraire selon nos auteurs d'un trop-plein. Épistémologiquement à côté de son objet, la psychanalyse est de plus stigmatisée comme entreprise de normalisation, de répression, poursuivant l'œuvre de renfermement et de repli sur soi qu'avait auguré la psychiatrie au 19^e siècle: «Au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale.»⁴⁷

La psychanalyse ne serait en réalité qu'un familialisme qui se serait doté d'un discours pseudo-scientifique. La machine désirante doit à cet égard faire sauter le carcan œdipien pour mieux libérer les forces productives de l'inconscient et les schizophréniser. À côté de développements argumentatifs opposés aux thèses psychanalytiques, on trouve sous la plume des deux auteurs des mots d'ordre issus tout droit du mouvement de Mai 68 du type: «Nous sommes tous des schizos! Nous sommes tous des pervers! Nous sommes tous des Libido trop visqueuses ou trop fluides.»⁴⁸ La conversion constante par les analystes de toute manifestation inconsciente en Œdipe montre que la psychanalyse porte en elle une métaphysique qui doit subir une critique matérialiste. Promoteurs d'une méthode de disjonction conjonctive, nos auteurs dénoncent dans la pratique psychanalytique l'usage systématique de disjonctions exclusives, du «soit..., soit...» qu'ignore totalement le schizophrène, ce qui le rend étranger au discours freudien.

La schizo-analyse entend reconnecter l'inconscient au social et à la politique. La grille de lecture œdipienne relèverait à la fois d'une forme de réductionnisme mécaniste et d'une démarche de simple application. L'appareillage structural du lacanisme se donnerait en fait pour fonction

⁴⁷ *L'Anti-Œdipe*, p. 59.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 80.

de refouler le désir, de faire en sorte d'y renoncer et de parfaire ainsi au plan thérapeutique l'œuvre de l'appareil de répression :

En lui tendant le miroir déformant de l'inceste (hein, c'est ça que tu voulais ?), on fait honte au désir, on le stupéfie, on le met dans une situation sans issue, on le persuade aisément de renoncer à « soi-même ». ⁴⁹

Remettre le désir en mouvement, le rendre productif devient la fonction première de la machine désirante qui doit se substituer à la structure œdipienne enfermante. Encore faut-il défaire l'unité structurale postulée de la machine. La différence se situe au niveau des machines molaires et des machines moléculaires, l'essentiel étant que le désir soit de l'ordre de la production, que celle-ci s'effectue à l'échelle micro ou macro. Or l'unité structurale autour de la théorie du manque impose un ensemble molaire : « C'est cela, l'opération structurale : elle aménage le manque dans l'ensemble molaire. » ⁵⁰

Cette polarité entre le molaire et le moléculaire est introduite par Guattari et vient essentiellement de sa pratique dans le domaine de la psychothérapie institutionnelle à La Borde. C'est au départ un moyen de déjouer les logiques molaires de stratification, de bureaucratisation et de routinisation des organisations en libérant à chaque moment les flux moléculaires et leurs intensités capables d'affaiblir les codes du pôle molaire : « La distinction du macro et du micro est très importante, mais elle appartient peut-être plus à Guattari qu'à moi. Moi, c'est plutôt la distinction des deux multiplicités. C'est cela l'essentiel pour moi. » ⁵¹ Guattari suggère à Deleuze d'opposer l'altérité moléculaire et l'altérité molaire à l'altérité imaginaire de Lacan qui a réalisé « une linguistisation des ensembles molaires, refus du génétisme habituel. Tout est ramené à un structuralisme sur le modèle linguistique. On a une altérité absolue, structurale, linguistique et sans garantie. » ⁵²

Même si Lacan a eu l'immense mérite de découvrir avec l'objet-*a* quelque chose de l'ordre du moléculaire qui en tant qu'objet partiel échappe toujours, excède la structure, il est resté prisonnier de cette dernière. Se définissant comme une démarche matérialiste, la schizo-analyse entend au contraire opposer aux jeux endogènes de la structure l'intervention

49 *Ibid.*, p. 142.

50 *Ibid.*, p. 366.

51 DELEUZE, Gilles, « Réponse à une série de questions » [novembre 1981], in VILLANI, Arnaud, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 131.

52 GUATTARI, *Écrits pour L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 185.

signifiante d'un dehors. Le schizo-analyste se présente avant tout comme le tenant d'un mode d'expérimentation, non pas pour interpréter à partir d'une grille de lecture ni pour mettre en scène. Comme un «mécanicien, un micro-mécanicien»⁵³, ce qu'il faut saisir chez chacun n'est pas un secret profondément enfoui, mais des machines désirantes qui fonctionnent de manière singulière avec leurs ratés, leurs accélérations, leurs coupures de flux, leurs devenirs: «Ce ne sont pas les lignes de pression de l'inconscient qui comptent, ce sont au contraire ses lignes de fuite.»⁵⁴

Définissant l'inconscient comme une multiplicité d'intensités et d'excès, Deleuze et Guattari remettent en circulation ce qui avait été le refoulé du structuralisme. On peut, sur ce plan, considérer avec Joël Birman que la clinique défendue par Deleuze et Guattari vise à réintroduire la problématique économique de la métapsychologie freudienne, sa part pulsionnelle évacuée par le lacanisme. Opposés frontalement à la conception formaliste, purement symbolique d'un inconscient fonctionnant comme une structure selon le modèle linguistique, Deleuze et Guattari «ont avancé dans *L'Anti-Œdipe* que l'inconscient est traversé d'un bout à l'autre par la pulsion, ou, dit autrement, qu'il ne saurait exister d'inconscient sans intensités»⁵⁵. La machine désirante remet dans le circuit la pulsion avec ses excès, sa mobilité et ses ruptures, ses capacités disjonctives. La schizophrénie, dans ce cadre, offre le double intérêt de démontrer l'incapacité du discours psychanalytique même structuralisé, avec son Œdipe au carré, d'en rendre compte et d'en soigner la pathologie. Mais le schizophrène revêt aussi l'intérêt d'incarner cette figure de l'impersonnalité singulière que recherchent Deleuze et Guattari pour l'opposer à la fois à la structure désingularisée et au personnalisme.

La critique de Claude Levi-Strauss

Le rapport à Lévi-Strauss est nettement moins polémique qu'avec Lacan dans *L'Anti-Œdipe*, dont la cible essentielle est la pratique psychanalytique. Néanmoins, des distances évidentes sont prises avec l'anthropologie structurale. Deleuze et Guattari s'appuient sur Edmund Leach pour lequel l'absence de structure caractérise tout un ensemble de données

53 *L'Anti-Œdipe*, p. 404.

54 *Ibid.*, p. 405.

55 BIRMAN, Joël, «Les signes et leurs excès. La clinique chez Deleuze», in ALLIEZ, Eric (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, p. 485.

empiriques directement observées – ce qui ne signifie pas, chez Leach, qu'il n'y ait pas de structure, mais seulement que la structure est principe de son propre déséquilibre.

Deleuze et Guattari récusent ainsi l'idée de sociétés froides, de sociétés primitives sans histoire, fondées sur la simple reproduction du même: «L'idée que les sociétés primitives sont sans histoire, dominées par des archétypes et leur répétition, est particulièrement faible et inadéquate.»⁵⁶ Même si Lévi-Strauss n'est pas tenu comme responsable de cette conception, c'est bien lui qui a découplé les civilisations en sociétés chaudes fonctionnant sur le modèle de la thermodynamique et des sociétés froides au fonctionnement horloger, mécanique, s'abritant par la répétition de tout élément aléatoire pouvant susciter du changement. Deleuze et Guattari entendent aussi renverser la démonstration classique de Lévi-Strauss selon laquelle l'universalité de l'échange des femmes tiendrait à la volonté d'éviter la clôture de la société sur elle-même:

Loin d'être l'extension d'un système d'abord clos, l'ouverture est première, fondée sur l'hétérogénéité des éléments qui composent les prestations, et compensent le déséquilibre en le déplaçant.⁵⁷

Deleuze et Guattari en viennent à contester la loi universelle découverte par Lévi-Strauss de la prohibition de l'inceste que l'on trouverait comme loi intangible de toute société sous toute latitude. Ils affirment que l'idée même de cette prohibition ne peut être pertinente puisque «l'inceste n'existe pas» dans nombre de sociétés primitives⁵⁸. Ils s'appuient sur les recherches de Meyer Fortès sur les logiques territoriales qui se trouvent premières par rapport aux échanges de femmes:

Le problème n'est pas celui de la circulation des femmes [...]. Une femme circule par elle-même. On ne dispose pas d'elle, mais les droits juridiques sur la progéniture sont fixés au profit d'une personne déterminée.⁵⁹

La terre est donc première avec ses segmentarités territoriales par rapport aux échanges matrimoniaux et aux structures de la parenté. Les systèmes

56 *Ibid.*, p. 177.

57 *L'Anti-Œdipe*, p. 176.

58 ADLER, Alfred et CARTRY, Michel, «La Transgression et sa dérision», *L'homme*, juillet 1971.

59 FORTÈS, Meyer, in *Recherches voltaïques*, 1967, p. 135-137.

d'alliances et les règles de parenté se trouvent relégués au second plan par rapport aux codages territoriaux du *socius*. Contrairement à la thèse lévi-straussienne, Deleuze et Guattari affirment : « Un système de parenté n'est pas une structure, mais une pratique, une praxis, un procédé et même une stratégie. »⁶⁰ L'idée même de clôture potentielle d'un système de parenté résulte de l'erreur de perspective consistant à couper les pratiques matrimoniales de leur substrat économique et politique. Pierre Clastres a montré à propos des Indiens Guayakis qu'il n'y a pas de purs nomades, car il y a toujours du campement pour stocker, même en petites quantités, pour se nourrir, pour se marier, etc.⁶¹ La critique d'ordre épistémologique que Deleuze et Guattari adressent aux tenants de l'anthropologie structurale comme à toute la sémiologie structurale est de privilégier la sphère de l'échange, de la circulation au détriment de la production et de la reproduction sociale. Or, pour eux, là encore, la machine s'oppose à la structure car elle en est le maillon dur : « Jamais une structure molle ne fonctionnerait, et ne ferait circuler, sans le dur élément machinique qui préside aux inscriptions. »⁶²

Toutes les activités parcourent le vécu pour le segmentariser spatialement ou socialement, combinant des types de segmentarités linéaires, binaires, circulaires. Or, ce sont les africanistes non structuralistes comme Meyer Fortès, Evans-Pritchard et quelques autres qui ont réussi à montrer comment le système politique des sociétés primitives sans État a réussi à incorporer les systèmes et segmentarités territoriales, prenant appui sur et s'appropriant les rapports de parenté selon un système hybride et souple. Deleuze et Guattari repèrent bien une binarité à l'œuvre, mais opposent les sociétés primitives à segmentarité souple aux sociétés modernes à segmentarité dure. Ils évoquent, pour étayer leur thèse, la réforme de Clisthène l'Athénien dans la Grèce antique qui a construit un espace politique de la citoyenneté en surcodant les segments lignagers afin de parvenir à un espace homogène. Mais ces deux types de segmentarités sont enchevêtrés et l'on peut ainsi repérer des souplesses au cœur même des systèmes les plus bureaucratiques – comme l'a montré Kafka. Par contre, on observera aussi des noyaux d'arbrification, de durcissement au sein des sociétés primitives. Ces traversées de segmentarité sont le propre de toute société ou de tout individu, et fondent le caractère dominant du

60 *L'Anti-Œdipe*, p. 173.

61 CLASTRES, Pierre, *Chronique des Indiens Guayakis*, Paris, Plon, 1972.

62 *L'Anti-Œdipe*, p. 222.

politique: «Tout est politique, mais toute politique est à la fois *macropolitique* et *micropolitique*.»⁶³ La micropolitique qui résulte de ces observations et de ce primat accordé à la dimension du politique, s'impose comme notion majeure avec la publication de *Mille Plateaux* où elle se substitue au concept de schizo-analyse, fonctionnant comme son équivalent.

À l'anthropologie structurale, Deleuze et Guattari opposent dans *L'Anti-Œdipe* toute une anthropologie historique et politique qui se déploie selon la bipolarité entre la logique des flux de décodage et celle des processus de recodification. Si le structuralisme n'est pas la bonne démarche pour étudier les sociétés primitives, le fonctionnalisme n'y réussit pas mieux lorsqu'il se demande à quoi sert telle ou telle institution, et croit trouver le sens dans la fonction. Les ethnologues sont cependant crédités d'une longueur d'avance par rapport aux psychanalystes qui en sont restés à la question de savoir ce que cela veut dire. À ces fausses questions, la schizo-analyse substitue une attention aux usages: «Comment ça marche est la seule question.»⁶⁴

C'est celle que posent Deleuze et Guattari et qui les conduit à différencier trois types de sociétés: Sauvages, Barbares et Civilisés selon les degrés de déterritorialisation des flux. Ils construisent donc une véritable anthropologie politique dans laquelle un rôle moteur est attribué à ce processus à la fois progressif et discontinu de décodage, de faillite des codes et de libération des flux. À chaque étape, les structures étatiques centrales, qu'elles soient despotiques ou féodales, se montrent incapables de résister aux forces de décodage qui subordonnent les formes institutionnelles étatiques pour se les asservir. Peu à peu, les flux de tous ordres imposent leurs lois: «Flux de propriétés qui se vendent, flux d'argent qui coule, flux de production et des moyens de production.»⁶⁵ La caractéristique de la machine capitaliste sera d'avoir été capable de connecter tous ces flux décodés, de les faire jouer ensemble sur une même partition pour faire système. Cette restitution de l'histoire de l'humanité ne se présente nullement comme une nouvelle téléologie dans la mesure où elle est animée par la contingence des événements qui fait bifurquer dans un sens ou un autre les devenirs sociaux.

«Assurément, ni le capitalisme, ni la révolution, ni la schizophrénie ne passent par les voies du signifiant.»⁶⁶ Ce qui définit les civilisations, c'est leur degré de codification ou de décodification des flux. Ce qui différencie

63 *Ibid.*, p. 260.

64 *Ibid.*, p. 213.

65 *Ibid.*, p. 265.

66 *Ibid.*, p. 291.

les flux capitalistiques des flux schizophréniques, c'est que ces derniers restent bloqués car le capitalisme re-codifie et impose des limites à ne pas franchir. La modernité capitaliste ne s'y est pas trompée avec sa politique du «grand renfermement» analysée par Foucault. Si le capitalisme voit dans la schizophrénie des traits caractéristiques de sa propre tendance à décoder, à déterritorialiser, il y voit aussi sa limite extérieure, et il ne peut fonctionner «qu'à condition d'inhiber cette tendance»⁶⁷. Comme toute société qui comporte cette part de tension entre ces deux pôles majeurs que sont la tendance à la déterritorialisation et à la reterritorialisation, le capitalisme reste donc fondamentalement ambivalent.

Selon Deleuze et Guattari, se seraient donc succédées trois machines sociales qui auraient eu chacune leur dominante. La première, celle des sauvages est la machine territoriale sous-jacente qui s'efforce de coder des flux sur le corps plein de la terre. Puis, la machine impériale des barbares surcode les flux sur le corps même du despote et de son appareil bureaucratique de pouvoir. Enfin, la machine moderne, civilisée, capitaliste décode les flux et réalise l'immanence. Ainsi, s'exemplifie au plan concret de la réalisation historique de l'humanité le déploiement d'une théorie généralisée des flux, des multiplicités et du primat des machines productives ayant retrouvé une dynamique, une axiomatique, et ayant donc rompu les amarres avec les lectures purement synchroniques, structurales qui valorisent les invariants, les permanences et renvoient les événements à l'insignifiance.

Critique de la sémiologie du cinéma

Plus tard, dans le début des années 1980, lorsque Gilles Deleuze se donne pour objet d'étude le cinéma, il se trouve de nouveau confronté au paradigme structuraliste car ce qui apparaît comme le regard critique le plus profond est celui d'une sémiologie du cinéma héritière du paradigme structuraliste. Elle a son théoricien en la personne de Christian Metz qui participe activement au développement des lectures sémio-linguistiques. En 1968, il publie un ouvrage qui va faire éclore tout un nouveau courant dans la sémiologie, les *Essais sur la signification au cinéma*⁶⁸.

Selon Metz, le cinéma est un langage sans langue dont les caractéristiques sont la narration, l'image-cinéma étant approximativement

67 *Ibid.*, p. 292.

68 METZ, Christian, *Essais sur la signification au cinéma*, Paris, Klincksieck, 1968.

assimilable à un énoncé: «Le plan filmique ressemble à un énoncé, plutôt qu'à un mot»⁶⁹. Enfin, si l'on se demande à quelles conditions cette image devient un énoncé, on est conduit à définir des règles d'usage et c'est le projet de la sémiologie du cinéma, conformément aux orientations de la linguistique saussurienne.

Metz passe de la cinéphilie à une nouvelle approche du cinéma, auquel il applique la grille conceptuelle qu'il met au point avec sa «grande syntagmatique»: «L'objet de ma passion intellectuelle était la machine linguistique elle-même.»⁷⁰ En 1964, son premier écrit sémiologique part d'une réaction contre la critique cinématographique qui ignore les renouvellements linguistiques, et qui reste à l'écart des avancées sémiologiques, tout en multipliant les invocations à un langage cinématographique particulier: «Je suis parti en cela de la notion saussurienne de langue. [...] Il me semblait que le cinéma pouvait être comparé au langage et non à la langue.»⁷¹

Cette formalisation extrême du langage cinématographique trouve sa source linguistique essentiellement à l'intérieur de l'œuvre de Hjelmslev, dont la définition de la notion d'expression définit très bien, d'après Metz, l'unité de base du «langage» filmique, alors que la codification relève d'une approche purement formelle, logique et relationnelle:

Au sens où l'entendait Hjelmslev (= forme de contenu + forme de l'expression), un code est un champ de commutabilité, de différentialités signifiantes. Il peut donc y avoir plusieurs codes dans un seul langage.⁷²

Deleuze s'inscrit en rupture radicale par rapport à cette orientation alors totalement dominante sur le campus de l'Université Paris-III qui rayonne comme le plus haut lieu des études théoriques sur le cinéma en France. Pour lui, on ne peut définir l'image cinématographique comme une langue car cela revient à passer à côté de ce qui spécifie l'image comme mouvement et comme temps. Deleuze qualifie Metz de «kantien», qualificatif plutôt laudatif, mais il ajoute que Metz ne semble pas s'en rendre compte. Kant est celui qui renvoie au passé précritique la question métaphysique

69 *Ibid.*, p. 118.

70 METZ, Christian, «Entretien avec Marc Vernet et Daniel Percheron», *Ça, Cinéma*, mai 1975, p. 26.

71 METZ, Christian, «Entretien avec Raymond Bellour», *Semiotica*, vol. IV, n° 1, 1971, p. 242.

72 *Ibid.*, p. 266.

platonicienne du «Qu'est-ce que?», pour lui substituer une autre interrogation, celle des conditions de possibilité. Au couple ancien entre l'essence à dévoiler et l'apparence, succède le couple entre les faits attestés et les conditions de leur possible émergence. Or Metz est kantien dans la mesure où il écarte comme un faux problème la question de savoir si le cinéma relève, comme le clament les pionniers, d'une langue universelle. Il déplace de manière kantienne cette question en se demandant: «À quelle condition le cinéma peut-il être considéré comme un langage?»⁷³

Deleuze salue la prudence de Metz lorsqu'il étaye sa démonstration à partir d'un fait historique attesté, celui de la domination du cinéma d'Hollywood comme matrice du cinéma narratif. Là où Deleuze ne suit plus Metz, c'est sur le prix à payer:

Dès qu'on a substitué un énoncé à l'image, on a donné à l'image une fausse apparence, on lui a retiré son caractère apparent le plus authentique, le mouvement.⁷⁴

Tout est rabattu sur le langage avec ses règles, et c'est la narration qui fait la différence entre la photographie et l'image-cinéma selon Metz: «[p]asser d'une image à deux images, c'est passer de l'image au langage.»⁷⁵ Les disciples de Metz se trouvent engagés dans la même voie qui conduit à suspendre le mouvement dans ce qui est défini comme une «sémio-critique». Metz se donne donc pour ambition de construire une «Grande Syntagmatique», qui fait sourire Deleuze: «Cela me provoque une hilarité car j'entends "La Grande Demoiselle est morte!", c'est du Bossuet!»⁷⁶ Toujours de manière amusée, Deleuze dit attendre, après la grande syntagmatique, la grande paradigmatique, mais Metz convient que pour le cinéma celle-ci revêt peu d'importance car elle reste infinie dans ses possibilités.

À la sémiologie saussurienne, Deleuze oppose une autre source d'inspiration qui lui permet de cheminer dans sa volonté de construire des harmoniques de signes dans la continuité de ce qu'il avait entrepris avec Proust. Lorsqu'il parle cinéma, il a en tête une classification des signes.

73 DELEUZE, Gilles, Cours à Paris-VIII, 26 février 1985, Archives audiovisuelles de la BNF.

74 *L'image-temps*, p. 41.

75 METZ, *Essais sur la signification au cinéma*, op. cit., p. 53.

76 DELEUZE, Gilles, Cours à Paris-VIII, 5 mars 1985, Archives audiovisuelles de la BNF.

Annonçant à ses étudiants le 2 novembre 1982 qu'il va reprendre et ruminer, «à la manière d'une vache» ajoute-t-il, son cours de l'année précédente sur le cinéma, il part de cette intuition qu'il tient quelque chose d'important. Il a bien l'intention de poursuivre dans une exploration systématique des signes: «Je ne dis pas si j'arrive à cette classification que cela va changer le monde, mais cela va me changer, et cela me fera tellement plaisir.»⁷⁷ Deleuze ne se donne pas pour ambition d'établir l'équivalent pour le cinéma du tableau de Mendeléiev. Plutôt que Saussure, c'est l'inventeur de la sémiotique Charles-Sanders Peirce qui va jouer le rôle de boîte à outils et donner une tout autre direction de recherche, pragmatique, qui privilégie l'action et les usages⁷⁸. Peirce insiste sur le fait que chacun des paliers contient les paliers précédents. Mais surtout son intérêt majeur aux yeux de Deleuze tient à sa conception des signes comme relevant d'une autre logique que celle de la langue. Sa trilogie relève en effet fondamentalement de l'image-mouvement, et permet donc de penser l'image cinématographique selon sa logique endogène. Deleuze ne se laisse pourtant pas enfermer par la «pulsion» classificatoire de Peirce. En premier lieu, il donne une autre acception à la notion de signe, mais surtout il récuse l'idée de clôturer le système avec la tiercéité. Le modèle saussurien ne pouvait convenir à Deleuze car il est à la fois synchronique, négateur de tout mouvement au nom de la loi qui régit le système, et de plus il exclut principalement la parole comme objet de la science linguistique au seul profit de la langue.

L'essentiel des spécialistes de la théorie du cinéma réserve un accueil très critique, sinon caustique, à l'ouvrage de Deleuze. Si, dans son séminaire, Christian Metz accepte le principe de la critique de ses thèses, il précise que Deleuze et lui ne parlent pas de la même chose, ce qui lui permet d'éviter une confrontation directe. Lorsque paraît *L'image-mouvement*, Metz n'est plus le leader d'une sémiologie généralisée en pleine croissance, et son isolement est de plus en plus grand. Sa réaction de repli consolide son premier cercle, celui des Michel Marie, Roger Odin, Marc Vernet, François Jost et tous les habitués de son séminaire dans un rejet violent des thèses de Deleuze. Cette réaction académique se maintiendra pendant longtemps. À quelques exceptions près, il faut attendre les années 1990 pour que les étudiants imposent à leurs enseignants les

77 DELEUZE, Gilles, Cours à Paris-VIII, 2 novembre 1982, Archives audiovisuelles de la BNF.

78 PEIRCE, *Écrits sur le signe*, op. cit.

ouvrages de Deleuze sur le cinéma. C'est l'expérience que fait Jacques Aumont qui revient aujourd'hui sur ses premières impressions négatives à partir du travail de recherche de ses étudiants et notamment de son thésard Dork Zabunyan⁷⁹. Dominique Château reste encore très critique et très polémique dans les années 1990, voyant en Deleuze un gardien du temple philosophique : soucieux surtout de conserver un monopole sur le concept, il aurait une conception «cannibale la philosophie»⁸⁰. Il ajoute que les deux ouvrages que consacre Deleuze au cinéma ne sont qu'une sorte d'habillage philosophique d'une conception purement bazinienne faisant l'impasse sur les apports de la théorie filmo-linguistique de Metz : «Deleuze écarte l'hypothèque linguistique pour revenir au simplisme des postulats baziniens (et bergsoniens).»⁸¹

Le vitalisme contre la structure

Le point d'aboutissement de l'élaboration commune entre Deleuze et Guattari voit le jour sous la forme d'une question métaphysique on ne peut plus classique, que les deux compères semblaient avoir récusée jusque-là en lui affirmant plutôt le primat du «et» sur le «est». Or, à la surprise générale, paraît en 1991 *Qu'est-ce que la philosophie ?* La philosophie partage avec l'art le domaine de la créativité, mais là encore, les objets diffèrent. L'art est le domaine des affects et des percepts qui se distinguent des affections et des perceptions par leur capacité à être conservées, à déborder les moments où on les éprouve. C'est la fonction de l'art que de rendre possible cette conservation et transmission par-delà la finitude de l'existence et son vécu. Si le philosophe crée des concepts, l'artiste crée des percepts et des affects par tous les moyens.

L'objectif est de libérer les forces vitales partout où elles sont prisonnières, de retrouver leur virtualité à partir d'une opération de déstratification. Dans la mesure où il n'y a pas de déterminisme à découvrir sur le plan d'immanence, tous les moments, tous les lieux peuvent être sources fécondes d'expérimentation. D'où le constructivisme généralisé suggéré d'un bricolage créateur qui puisse replonger toutes les formes d'expression de la vie pour les agencer autrement et mesurer si les résultats sont intéressants. Le geste fondamental défendu avec constance par Deleuze et

79 ZABUNYAN, Dork, *Gilles Deleuze. Voir, parler, penser au risque du cinéma*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2006.

80 CHÂTEAU, Dominique, *Cinéma et philosophie*, Paris, Nathan, 1996, p. 107.

81 *Ibid.*, p. 142.

Guattari est celui de la mise en mouvement du monde naturel, animal et humain. Au travers d'une fine observation de la manière dont les choses adviennent, ils tentent de ressaisir l'Être dans son devenir. Cela implique un style philosophique toujours en quête de nouveaux agencements, de nouveaux concepts.

3. Du concept, la théorie pratique

Le sens d'une logique du sens

Deleuze, Frege et le rendez-vous manqué

Juan Luis Gastaldi

Non pas qu'un livre soit nécessairement dépassé; mais, même s'il reste présent, c'est un présent «déplacé». Un lecteur bienveillant est nécessaire pour lui rendre son actualité et lui donner un prolongement.

Gilles Deleuze, «Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*»

L'énonciation du projet d'une logique du sens est étonnamment précoce dans l'œuvre de Gilles Deleuze. En 1954, alors qu'il n'a pas encore trente ans, Deleuze publie dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* un compte rendu du livre de Jean Hyppolite, *Logique et existence*, portant essentiellement sur la *Science de la Logique* de Hegel. Dans ces quelques pages du jeune Deleuze, dont le laconisme est seul comparable à la densité, on peut lire:

L'Être, selon M. Hyppolite, n'est pas l'essence, mais le sens. Dire que ce monde-ci suffit n'est pas seulement dire qu'il nous suffit, mais qu'il se suffit à soi, et qu'il renvoie à l'être non pas comme à l'essence au-delà de l'apparence, non pas comme à un second monde qui serait l'Intelligible, mais comme au sens de ce monde-ci. [...] Qu'il n'y ait pas de second monde est ainsi, selon M. Hyppolite, la grande proposition de la Logique hégélienne, parce qu'elle est en même temps la raison de transformer la métaphysique en logique, et en logique du sens.¹

1 DELEUZE, Gilles, «Jean Hyppolite, Logique et existence», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 20.

On n'insistera jamais assez sur l'importance de ce court texte pour la compréhension de la philosophie deleuzienne. Le passage évoqué concentre l'essentiel de la reconstitution que Deleuze réalise de la thèse d'Hyppolite à propos de la Logique hégélienne. Interpelée par le problème des déterminations d'un savoir absolu, capable à la fois de comprendre le savoir empirique et de s'en démarquer, la philosophie doit être ontologie et non pas anthropologie. Mais une ontologie de l'essence creuserait l'écart entre l'être et la pensée que le savoir absolu avait pour tâche d'abolir. Aussi la philosophie devra-t-elle envisager l'être, non pas en tant qu'essence, mais en tant que sens. Ce qui voudra dire avant tout que l'être aura à se concevoir, non pas comme identité, mais comme différence, et que l'ontologie de cette différence fera de la philosophie une logique. Les conditions du savoir philosophique, caractérisé comme logique du sens², se trouvent dès lors déterminées: «Mon discours est logiquement ou proprement philosophique [...] *quand je dis le sens de ce que je dis*, et quand ainsi l'Être se dit.»³

Si Deleuze reconnaît l'intérêt et la puissance de la thèse d'Hyppolite, au point d'y adhérer de façon plus ou moins explicite⁴, il s'autorise pourtant à signaler une difficulté face à laquelle «la conclusion de M. Hyppolite reste ouverte»⁵. Énoncé sur le même ton laconique qui ponctue l'ensemble du texte, le sens de l'objection deleuzienne demeure extrêmement sibyllin: étant donné la distinction sévère entre Phénoménologie et Logique⁶ impliquée par la thèse d'Hyppolite, si le rapport entre ontologie et homme empirique semble par là parfaitement résolu, le rapport entre ontologie et homme historique devient pourtant problématique. Le rapport entre la logique et l'histoire reste donc indéterminé, dans la mesure où il y a dans l'historique *quelque chose qui ne se réduit pas à la factualité*⁷. De ce quelque

2 L'expression «logique du sens» retenue par Deleuze apparaît à trois reprises dans le texte d'Hyppolite (voir HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1991, p. 75, 221 et 228), identifiée à chaque fois à l'expression hégélienne «logique du concept», qu'Hyppolite semble pourtant préférer.

3 DELEUZE, «Jean Hyppolite, Logique et existence», *op. cit.*, p. 21 (nous soulignons).

4 *Ibid.*, p. 22: «Que la philosophie, si elle a une signification, ne puisse être qu'une ontologie et une ontologie du sens, on le reconnaîtra à la suite de M. Hyppolite.»

5 *Ibid.*

6 Avec majuscules, sous-entendu: la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la Logique* de Hegel.

7 DELEUZE, «Jean Hyppolite, Logique et existence», *op. cit.*, p. 22: «l'Absolu comme sens est devenir; et sans doute n'est-ce pas un devenir historique, mais quel est le rapport du devenir de la Logique avec l'histoire, historique désignant ici tout autre chose que le simple caractère d'un fait?»

chose, Deleuze n'en dit pas plus. Cependant, il parvient à signaler ce qui pour lui pourrait être à la base d'une telle difficulté. Dans l'exigence devant laquelle se trouve la philosophie de concevoir l'être comme différence, la philosophie hégélienne entend qu'une identification de l'être et de la différence ne peut avoir lieu qu'à condition de concevoir la différence sous sa forme la plus absolue, c'est-à-dire, *sous la forme de la contradiction*. Induisant la mise en question d'une telle thèse, le compte rendu de Deleuze se clôt sur une poignée de lignes qui pourraient être vues comme prémonitoires, si elles n'étaient pas tout simplement programmatiques :

Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une *ontologie de la différence* qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? [...] la même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? S'il est vrai que la deuxième et la troisième partie du livre de M. Hyppolite fondent une théorie de la contradiction dans l'Être, où la contradiction même est l'absolu de la différence, en revanche dans la première partie (théorie du langage) et dans tout le livre (allusions à l'oubli, à la réminiscence, au sens perdu), M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une *théorie de l'expression* où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ?⁸

La triple tâche de la philosophie deleuzienne est désormais définie : il s'agira de développer une *ontologie de la pure différence*, capable de fonder une *théorie de l'expression*, sur laquelle construire une *logique du sens* qui viendrait remplir le projet que la modernité philosophique a substitué à celui de la métaphysique. On ne s'étonnera pas si une quinzaine d'années plus tard Deleuze publie successivement *Différence et répétition*, *Spinoza et le problème de l'expression* et *Logique du sens*, réalisant de manière respective cette triple tâche. Arrivés au bout d'un long parcours ne se réduisant pas à l'histoire de la philosophie, où Deleuze a laborieusement recueilli des déterminations pour les formules ouvertes qui capturaient ses intuitions initiales, ces trois ouvrages constituent une sorte de trilogie philosophique, comme un prisme où le même faisceau de questions est à chaque fois recapturé depuis l'une de ses multiples faces réfléchissant le tout. Si bien

8 *Ibid.*, p. 23 (nous soulignons).

qu'une grande partie des thèmes touchant de manière essentielle au projet d'une logique du sens se trouve déjà annoncée dans les textes qui précèdent la parution de la trilogie, et directement traitée et élaborée dans *Différence et répétition* et *Spinoza et le problème de l'expression*. Pourtant, ce n'est que dans *Logique du sens* que ces thèmes se trouvent articulés autour du problème qui les investit d'un sens proprement logique.

Si dans les pages autour de *Logique et existence* le contexte d'émergence du problème d'une logique du sens était celui des grands projets philosophiques de l'idéalisme allemand⁹, les noms de Kant et de Hegel n'apparaîtront que très tardivement dans le développement du problème dont l'ouvrage de 1969 est le nom. Cette apparition tardive n'est pas insignifiante pour autant; elle semble vouloir rappeler que les nouvelles déterminations à partir desquelles se laisse poser la question d'une logique du sens répondent au même problème qui avait présidé à son émergence¹⁰. Mais quelles sont ces nouvelles déterminations et à quel contexte correspondent-elles ?

Deleuze semble proposer un assemblage audacieux: Lewis Carroll et les Stoïciens. Les apports respectifs sont annoncés dès l'avant-propos, et spécifiés aussitôt dans la première et la deuxième série. Lewis Carroll est convoqué par son exploration des paradoxes du sens suivant «un formalisme logique et linguistique exemplaire»¹¹; les Stoïciens, par leur capacité d'établir, à partir de cet aspect paradoxal du sens, une distribution nouvelle du territoire de la métaphysique capable de mettre en question l'organisation classique (platonicienne et aristotélicienne). Mais si Lewis Carroll et les Stoïciens sont bien les personnages du roman philosophique que *Logique du sens* pourrait être, ils ne sont pas pour autant les protagonistes du traité logique et ontologique qu'il est. Et cela parce que ce que ces personnages

9 Bien que le texte porte plus ou moins directement sur Hegel, Deleuze s'y efforce à plusieurs reprises de présenter Kant comme «le grand agent de la substitution» du sens à l'essence (*ibid.*, p. 20).

10 Par exemple, dans la vingt-quatrième série, Deleuze reprend la formule de l'un des indices énoncés vers la fin de l'article de 1954: «Ce n'est pas la différence qui doit "aller jusqu'à" la contradiction, comme le pense Hegel dans son vœu d'exaucer le négatif, c'est la contradiction qui doit révéler la nature de sa différence en suivant la distance qui lui correspond» (*Logique du sens*, p. 202). Et dans l'une de ses annexes on peut lire: «La double récusation des essences et des apparences remonte à Hegel, et, mieux encore, à Kant» (*ibid.*, p. 292).

11 *Ibid.*, p. 7.

éventuellement apportent, c'est plus des outils pour faire face à un problème, que la délimitation méticuleuse et effective du problème devant lequel ces instruments pourraient servir comme tels. C'est pourquoi *Logique du sens* ne commence véritablement qu'à partir de la troisième série, intitulée « de la proposition », qui dispose le territoire où le problème d'une logique du sens sera reposé. Ce territoire est celui des différentes dimensions susceptibles d'être distinguées à l'intérieur de la proposition: la *désignation*, comme dimension de référentialité pure, renvoyant aux choses et états des choses; la *manifestation*, comme dimension éminemment subjective, renvoyant aux désirs et croyances; la *signification*, comme dimension d'articulation et d'implication conceptuelles, renvoyant à des concepts universels ou généraux. Ainsi, de toute proposition, on dira qu'elle désigne des choses ou des états de choses par référence, qu'elle manifeste des désirs et des croyances subjectives, qu'elle signifie des concepts au moyen d'articulations et d'implications. Disons-le tout de suite: le problème d'une logique du sens – c'est-à-dire, du sens dans la logique – sera alors posé comme celui de la nécessité et de la possibilité de dégager une quatrième dimension de la proposition, irréductible aux trois autres, mais exigée par elles. La logique du sens reconnaîtra donc sa tâche première dans l'établissement des ressorts fondamentaux selon lesquels, en plus de désigner des choses, de manifester des désirs et de signifier des concepts, une proposition *exprime des sens* d'une façon à la fois originale, déterminée et ouverte¹².

Ainsi défini, le sens d'une logique du sens est entièrement tributaire de la triple distinction de dimensions de la proposition, puisque la nature de son objet (le sens) sera déterminée en fonction de ces dimensions et de leurs opérations respectives et réciproques¹³. L'œuvre de Lewis Carroll

12 *Ibid.*, p. 27: « La question de savoir si nous devons nous contenter de ces trois dimensions, ou s'il faut en adjoindre une quatrième qui serait le sens, est une question économique ou stratégique. » Et en peu plus bas: « La question est la suivante: y a-t-il quelque chose, *aliquid*, qui ne se confond ni avec la proposition ou les termes de la proposition, ni avec l'objet ou l'état de choses qu'elle désigne, ni avec le vécu, la représentation ou l'activité mentale de celui qui s'exprime dans la proposition, ni avec les concepts ou même les essences significées? Le sens, l'exprimé de la proposition, serait donc irréductible, et aux états de choses individuels, et aux images particulières, et aux croyances personnelles, et aux concepts universels et généraux. [...] Mais faut-il reconnaître une telle instance en supplément – ou bien devons-nous nous débrouiller avec ce que nous avons déjà, la désignation, la manifestation et la signification? » (*ibid.*, p. 31).

13 *Ibid.*, p. 31: « [...] *en fait* on ne peut l'inférer [*le sens*] qu'indirectement, à partir du cercle où nous entraînent les dimensions ordinaires de la proposition. »

n'est, dans ce cadre, qu'un mode de présentation du paradoxe comme instrument privilégié d'analyse formelle, tout comme la philosophie stoïcienne devient l'occasion pour réfléchir à la métaphysique ou l'ontologie¹⁴ des propriétés qu'une telle analyse pourrait mettre en lumière¹⁵. Mais quel est donc ce cadre dont la logique du sens, loin du contexte de l'idéalisme allemand où elle est née comme problème, tire maintenant son sens ? Au début de la troisième série, Deleuze, fidèle à son austérité habituelle concernant les sources, se limite à dire que « beaucoup d'auteurs s'accordent pour reconnaître trois rapports distincts dans la proposition »¹⁶. Bien qu'aucune autre référence ne soit donnée à cet égard, il semble certain, comme il a été souvent signalé, que Deleuze emprunte cette triple distinction à Husserl, et notamment à la première de ses *Recherches logiques*. Dans ce texte capital, Husserl établit une distinction entre différentes fonctions du signe, à savoir la fonction indicative (*Funktion des Anzeigens*), dont la désignation (*das Bezeichnen*) n'est qu'une forme particulière, la fonction de signification (*Bedeutungsfunktion*), et la fonction de manifestation (*kundgebende Funktion*)¹⁷. Les références ultérieures à Husserl dans la troisième série de *Logique du sens* semblent confirmer cette filiation¹⁸. L'appel à Husserl semble si éloquent que Deleuze arrive même à se demander si la phénoménologie ne serait pas elle-même « cette science rigoureuse des effets de surface », cherchée sous le nom de logique du sens¹⁹.

Toutefois, il est douteux que Deleuze veuille placer le problème d'une logique du sens sous le signe de la phénoménologie husserlienne. Et de fait, la question concernant la capacité de la phénoménologie à se constituer en logique du sens trouvera une réponse négative dans la suite de

14 Nous sommes tentés de dire « la sémantique », si ce n'était pas précisément le sens même de la sémantique qui était ici en jeu.

15 Il n'est pas juste donc d'attribuer à Deleuze, comme on l'a fait parfois avec mépris, la volonté de renouveler la logique contemporaine à l'aide des formulations des Stoïciens et de Lewis Carroll.

16 *Logique du sens*, p. 22.

17 Voir HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques*, II, trad. de Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1991, première recherche (« expression et signification »), spécialement le premier chapitre (« Les distinctions essentielles »).

18 Par exemple, lorsque Deleuze évoque le « noème perceptif » ou « sens de perception » comme corrélat d'une dimension supplémentaire de la proposition, que Husserl nommerait « expression » (*Logique du sens*, p. 32).

19 *Ibid.*, p. 32-33.

l'ouvrage²⁰. Nous devons alors comprendre que, tout comme les œuvres de Lewis Carroll et des Stoïciens n'étaient que des façons de présenter des outils logiques et ontologiques, les formulations de Husserl ne sont qu'une manière de présenter un problème dont elles n'arrivent pas tout à fait à être une solution. Toute la question est alors de savoir pourquoi une telle distinction de fonctions ou de dimensions du signe devient nécessaire au moment où Husserl écrit, et en quoi cela constitue un moyen renouvelé d'approcher une logique dont le sens était initialement déterminé dans le contexte de la philosophie idéaliste allemande. C'est d'ailleurs dans la réponse à cette question que se joue le sens *logique* d'une logique du sens. Car elle pointe précisément vers le moment où la logique, guidée par le problème des fondements des mathématiques, acquiert définitivement ses titres de contemporanéité.

De ce moment, Gottlob Frege est le nom propre par excellence. En effet, il semble aujourd'hui généralement accepté que, par l'invention de la fonction propositionnelle, le renouvellement de la théorie de la quantification, la présentation du premier véritable système formel pour la logique (l'Idéographie), et la définition de la notion de nombre naturel en termes strictement logiques, l'œuvre de Frege sanctionne le commencement d'une période du savoir logique dont nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis. Or c'est précisément dans le cadre de ces développements techniques de la pensée logique que se fera sentir pour la première fois le besoin d'effectuer des distinctions internes au signe. La célèbre distinction frégréenne entre sens (*Sinn*) et référence (*Bedeutung*)²¹ en est le résultat le plus remarquable. Si bien que, si l'on considère en même temps la représentation (*Vorstellung*), en tant qu'image subjective associée également au signe, que Frege distingue à la fois du sens et de la référence pour la maintenir à l'écart du territoire propre de la logique, on aura ainsi les trois dimensions qui, sous l'apparence des recherches husserliennes²², ouvrent enfin le champ problématique de *Logique du sens*.

20 *Ibid.*, séries 14, 15 et 16, où la phénoménologie husserlienne est accusée de rater les exigences génétiques d'une logique du sens à cause de son attachement au «bon sens» et au «sens commun», ainsi qu'à un *Ego* transcendantal.

21 Le concept frégréen de *Bedeutung* a été traduit en français alternativement par «dénotation», «référence» ou «signification», la traduction canonique étant celle de «dénotation», due à Claude Imbert. Aux seules fins de cohérence interne de ces pages, nous préférons celle de «référence».

22 Cela ne veut pas dire que Husserl reprend directement les termes de Frege, qu'il refuse explicitement, bien que ce refus semble porter plus sur le choix des mots que sur leurs contenus. Voir HUSSERL, *Recherches logiques*, *op. cit.*, p. 63.

Plusieurs indices semblent confirmer l'origine frégréenne du cadre dans lequel Deleuze choisit de déployer les enjeux d'une logique du sens. Le premier concerne le caractère propositionnel des dimensions en question. Pour Husserl, indication, manifestation et signification étaient des fonctions du signe en général. Pour Frege, en revanche, l'articulation propositionnelle l'emporte dans la réflexion logique, même s'il décide de présenter le sens et la référence comme associés à tout signe, conçu d'abord sous la forme du nom propre. La décision de Deleuze de présenter l'expression du sens, ainsi que le reste des dimensions, comme relevant directement de la proposition le rapproche donc de la spécificité des formulations frégréennes, malgré l'acception nettement plus large de la proposition que le philosophe français met en jeu²³. Plus ouvertement, ensuite, lorsque Deleuze associe la notion de sens à celle husserlienne de noème, il n'hésite pas cependant à l'illustrer au moyen de l'exemple exhibant les deux sens de la planète Venus: étoile du soir, étoile du matin²⁴, exemple aussi marqué du nom de Frege que la distinction même entre sens et référence. On pourrait en même temps compter parmi ces indices le fait que, malgré le caractère ternaire des rapports dans la proposition, l'essentiel du caractère problématique de la logique du sens se joue dans la dualité signification-désignation, c'est-à-dire dans les termes correspondant à la distinction fondamentale sens-référence. Enfin, plus profondément et plus explicitement encore, ce qui pour Deleuze empêchera la clôture des trois dimensions de la proposition, ouvrant ainsi sur la nécessité d'une logique du sens, tout comme ce qui donnera à cette nouvelle logique l'essentiel de ses déterminations, sera un ensemble de paradoxes dérivés d'un certain fonctionnement antinomique que Deleuze appelle «paradoxe de la régression indéfinie» ou encore «paradoxe de Frege»²⁵.

En se laissant poser de façon subtile dans le cadre des formulations frégréennes, le projet deleuzien d'une logique du sens communique de manière immédiate avec les grands projets de formalisation logique qui se sont constitués au seuil de notre contemporanéité. Moins pour se substituer à eux que pour les interroger au niveau de leurs implications philosophiques. En effet, comme la reprise postérieure des thèmes kantien et hégélien le rappelle, l'intérêt d'une logique du sens pour Deleuze

23 Témoignée, par exemple, par le fait que Deleuze considère la démonstration non seulement dans son sens syllogistique, mais aussi physique ou moral. Voir *Logique du sens*, p. 24-25.

24 *Ibid.*, p. 32.

25 *Ibid.*, p. 41-44 et 50-51.

depuis sa première formulation, n'a jamais cessé d'être philosophique. Mais cette interpellation philosophique des projets formels contemporains n'a rien de forcé ou d'arbitraire. Non seulement parce que ces projets sont devenus l'occasion et le fondement du développement de l'une des traditions philosophiques contemporaines majeures, à savoir la philosophie dite analytique ou anglo-saxonne. Mais, plus profondément, parce que ces projets de formalisation de la logique, et celui de Frege tout particulièrement, sont héritiers, d'une manière médiate mais précise, des mêmes enjeux philosophiques au moyen desquels les préoccupations du jeune Deleuze se sont laissées formuler.

Il ne saurait être question ici de rendre compte des multiples filiations que la tradition logiciste maintient avec la philosophie idéaliste allemande²⁶. Qu'il suffise de dire que, si la philosophie hégélienne et même kantienne opèrent le déplacement d'une ontologie de l'essence vers une logique du sens (comme le soutient Deleuze à l'occasion de sa lecture d'Hyppolite), ce serait moins par la mise en avant philosophique de la notion de sens (*Sinn*) que de celle de contenu (*Inhalt*). Si bien que les logiques appelées à se substituer à la métaphysique (logique «transcendantale» ou «spéculative», selon le cas) seront définies de manière essentielle par leur capacité à rendre compte du contenu (en opposition à la logique ordinaire, «générale» ou «d'entendement», purement formelle). Cette opposition entre une *logique formelle* et une *logique du contenu* articulera le débat logique post-hégélien dans lequel l'œuvre de Frege prendra naissance²⁷. Influencé par la pensée d'Adolf Trendelenburg²⁸, Frege en héritera une certaine conception du contenu, qu'il opposera aux logiques «abstraites», et qu'il ne manquera pas de renouveler par un traitement

26 On pourra consulter, par exemple, l'introduction de REDDING, Paul, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

27 Sur cette opposition et le débat logique post-hégélien connu sous le nom de «la question logique», voir par exemple PECKHAUS, Volker, «Language and Logic in German Post-Hegelian Philosophy», *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, n° 4, août 2009, p. 1-17, et «19th Century Logic between Philosophy and Mathematics», *The Bulletin of Symbolic Logic*, décembre 1999, p. 433-450, ainsi que VILKKO, Risto, «The Logic Question During the First Half of the Nineteenth Century», in HAAPARANTA, Leila, (éd.), *The Development of Modern Logic*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 203-221.

28 Sur la relation de Frege avec l'œuvre de Trendelenburg, voir SLUGA, Hans D., *Gottlob Frege, The arguments of the philosophers*, Londres, Routledge, 1980, spécialement p. 48-52.

formel qui déplacera radicalement l'axe du débat. De ce traitement formel naîtra pour Frege la nécessité de transformer la notion de *contenu en sens*, non moins qu'en *référence*²⁹, selon une distinction des dimensions de la proposition qui constitue tout ce dont Deleuze a besoin pour déclencher la construction du problème du sens dans la logique.

Il convient donc de s'arrêter un moment sur les raisons de cette transformation. Voici la définition donnée par Frege du contenu conceptuel dans la *Begriffsschrift*:

[...] les contenus de deux jugements peuvent différer de deux manières: selon la première, les conclusions qui peuvent être tirées à partir de l'un d'eux en relation avec d'autres déterminés découlent toujours du second en relation avec ces mêmes autres jugements; selon la deuxième, ceci n'est pas le cas. Les deux propositions: «les Grecs ont vaincu les Perses à Platée» et «les Perses ont été vaincus par les Grecs à Platée» diffèrent suivant la première manière. Or, bien que l'on puisse reconnaître une petite différence de sens, la similarité l'emporte. J'appelle alors *contenu conceptuel*, cette partie du contenu qui est *la même* dans les deux.³⁰

Le contenu conceptuel est donc, tel que Frege le définit, ce qu'ont en commun des expressions ou signes lorsqu'elles ne diffèrent pas quant aux conclusions que l'on peut tirer d'elles. Dans ce cas, on pourra dire que ces expressions renvoient à (désignent, signifient, expriment... le problème ne se pose justement pas encore) un même contenu. De la même manière, on pourra dire que les expressions «1 + 3», «2 + 2» et encore «4» renvoient à un même contenu, en l'occurrence le nombre quatre, puisque partout où l'une de ces expressions apparaît, elle peut être remplacée par l'autre, sans conséquence pour les conclusions en jeu. Or, dans un système formel construit sur la base de ces notions, une difficulté apparaît au niveau du signe d'identité. En effet, qu'est-ce qu'une identité du type «1 + 3 = 2 + 2» énonce? Étant donné que les expressions renvoient à leurs contenus,

29 Sur cette division de la notion de contenu en sens et référence dans l'œuvre de Frege, voir par exemple KREMER, Michael, «Sense and Reference: the Origins and Developpement of the Distinction», in POTTER, Michael et RICKETTS, Tom (éds), *The Cambridge Companion to Frege*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 220-292, et BEANEY, Michael, *Frege. Making Sense*, London, Duckworth, 1996, p. 151-155.

30 FREGE, Gottlob, *Idéographie*, trad. de Corine Besson, Paris, Vrin, 1999, p. 16-17.

une telle identité établirait que les contenus des deux expressions sont identiques. Dans ce sens, une identité du type $a=b$ ne différerait en rien de celle du type $a=a$. Pourtant, on sent bien qu'il ne s'agit pas de la même chose : la première de ces identités apporte une connaissance qui est totalement absente dans la seconde. La solution donnée par Frege à l'époque de la *Begriffsschrift* consiste à dire que, bien que les signes renvoient à leurs contenus, en certaines occasions (notamment lorsqu'ils sont liés par le signe d'identité), ils renvoient soudainement à eux-mêmes. Ainsi, le signe d'identité ne porte pas sur les contenus des expressions, mais sur les expressions ou signes mêmes, pour dire que ces expressions ne sont que deux noms pour un même contenu. Or, comme Frege le remarquera plus tard, les noms par lesquels on désigne des contenus étant arbitraires, l'identité ne peut porter directement sur les signes sans perdre toute sa véritable valeur cognitive quant au contenu³¹. Pour que l'expression d'une identité garde sa prise sur le contenu, sans sacrifier la différence entre les propositions du type $a=a$ et $a=b$, il faut que la différence des signes corresponde à «une différence dans la manière dont l'objet désigné [*das Bezeichnete*] est donné»³². C'est alors que la notion de contenu laisse la place à celles de sens et de référence. La distinction est suggérée dans l'article de 1891 «Fonction et concept», où Frege affirme³³:

En disant «l'étoile du soir est une planète dont le temps de révolution est inférieur à celui de la terre», on exprime une autre pensée que celle exprimée dans la proposition «l'étoile du matin est une planète dont le temps de révolution est inférieur à celui de la terre». [...] La référence des deux propositions doit cependant être la même, car seuls ont changé les mots «étoile du soir» et «étoile du matin», mots qui ont la même référence, qui sont noms propres du même corps céleste. Il faut distinguer le sens de la référence. «2⁴» et «4·4» ont bien la même référence mais n'ont pas le même sens, ils sont des noms propres du même nombre mais n'ont pas le même sens.³⁴

31 Un autre problème, mentionné par Michael Kremer («Sense and Reference: the Origins and Development of the Distinction», *op. cit.*, p. 239), semble plus délicat dans le contexte d'un système formel: l'ambiguïté des signes a et b dans le contexte d'une expression comme « $(a=b) \rightarrow (Fa \rightarrow Fb)$ », a et b renvoyant, dans le même contexte, tantôt à eux-mêmes, tantôt à leurs contenus.

32 FREGE, Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. de Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 103.

33 Pour garder la lisibilité, nous avons remplacé toutes les occurrences du mot «dénotation» par le mot «référence».

34 FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*, p. 89.

Mais le traitement approfondi de cette distinction a lieu, comme on le sait, dans le fameux article «Sens et référence», de la même époque, dont il convient de citer certains passages pour en rappeler la proximité par rapport aux problématiques deleuziennes :

[...] il est naturel d'associer à un signe (nom, groupe de mots, caractères), outre ce qu'il désigne et qu'on pourrait appeler sa référence, ce que je voudrais appeler le sens du signe, où est contenu le mode de donation de l'objet. [...] La référence d'«étoile du soir» et d'«étoile du matin» serait la même, mais leur sens serait différent.³⁵

Le lien régulier entre le signe, son sens, et sa référence, est tel qu'au signe correspond un sens déterminé et au sens une référence déterminée tandis qu'une seule référence (un seul objet) est susceptible de plus d'un signe.³⁶

La référence d'un nom propre est l'objet même que nous désignons par ce nom; la représentation que nous y joignons est entièrement subjective; entre les deux gît le sens, qui n'est pas subjectif comme l'est la représentation, mais qui n'est pas non plus l'objet lui-même.³⁷

Un nom propre (mot, signe, combinaison de signes, expression), exprime son sens, dénote [*bedeutet*] ou désigne sa référence. Avec le signe, on exprime le sens du nom propre et on en désigne la référence.³⁸

De manière que, un ensemble de signes étant donné, on verra se disposer, d'une part, un ensemble de sens déterminés correspondant à ces signes, et d'autre part, un ensemble de références déterminées, correspondant à ces sens. Les signes correspondant à une même référence pouvant être multiples, et ne renvoyant à leur référence que par l'intermédiaire de leurs sens respectifs, la dimension du sens devient le lieu où cette multiplicité se structure et se résout. En effet, c'est sur les éléments de cette dimension que porte le rapport d'identité selon lequel la pluralité sémiotique se résout en unité référentielle. Les exigences scientifiques, telles que Frege les conçoit, veulent que cette résolution s'accomplisse de telle sorte que deux références distinctes ne soient jamais désignées par le même signe,

35 *Ibid.*, p. 103.

36 *Ibid.*, p. 104.

37 *Ibid.*, p. 106.

38 *Ibid.*, p. 107.

et qu'aucun signe sans référence n'ait droit de cité dans le discours de la science. La relation d'identité est dès lors censée «quotienter» l'ensemble de sens afin d'assurer une sorte de bijection entre signes et références.

C'est à partir de cette distribution conceptuelle établie par Frege pour l'organisation du territoire où asseoir les instruments formels de sa logique que les aspects logiques du projet deleuzien d'une logique du sens prennent toute leur intelligibilité et signification. De fait, ce que Deleuze avait appelé «logique du sens» dans *Spinoza et le problème de l'expression*, c'était précisément ce redoublement des expressions en sens exprimés et objets désignés, ainsi que les conséquences qui en découlent³⁹. Mais c'est aussi cette distribution qu'une logique du sens aura pour tâche de problématiser, dans son fonctionnement et ses effets, dans leurs implications philosophiques non moins que dans leurs choix techniques.

De cette distribution, nous devons nous contenter ici d'avoir tracé les lignes principales, en laissant de côté toute technicité. Cela suffit pourtant pour présenter les traits fondamentaux de la critique deleuzienne. Car il se trouve que cette répartition de signes, sens et références peut être subvertie de deux manières au moins. D'une part, il peut arriver que dans certains contextes un signe ne tienne pas lieu de sa référence, mais de son sens. Il s'agit typiquement pour Frege des expressions en style indirect, du type «Copernic croyait que les orbites des planètes étaient des cercles». En effet, l'expression subordonnée «les orbites des planètes étaient des cercles» ne renvoie pas, dans cette phrase, à sa référence (la circularité des orbites), mais à son sens, comme à ce que Copernic croyait. Mais dès lors, le sens d'une expression ou d'un signe peut être lui-même pris comme référence, et une identité dangereuse risque ainsi de s'établir entre les deux dimensions du signe. Frege résout cette situation au moyen d'une distinction entre référence habituelle et référence indirecte:

Pour parler bref, nous dirons qu'au style *indirect*, les mots sont employés *indirectement* ou encore que leur référence est *indirecte*. Nous distinguons dès lors la référence *habituelle* d'un mot de sa référence *indirecte*, et son sens *habituel* de son sens *indirect*. La référence indirecte d'un mot est son sens habituel.⁴⁰

39 *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 92. L'expression «logique du sens» apparaît dans la table de matières renvoyant à ces pages.

40 FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, op. cit., p. 105.

Si bien que le sens d'une expression seul peut apparaître comme référence dans un contexte indirect, c'est-à-dire à condition qu'il soit la référence d'une autre expression, qui dit alors le sens de la première. Par ce moyen, Frege réussit à éviter les conséquences fâcheuses qui pourraient dériver pour la logique du fait qu'une expression prenne son propre sens comme référence. Il n'y réussit pourtant qu'en ouvrant la possibilité d'une régression indéfinie qui n'est pas moins fâcheuse, car, comme le montre Carnap, la nouvelle expression, qui renvoie au sens de la première comme à sa propre référence, a bien elle aussi un sens, qui pourra à son tour être pris comme la référence d'une autre, à l'infini⁴¹.

Mais d'autre part, un problème plus grave surgit concernant la situation inverse. Car par la façon dont cette distribution fonctionne au niveau de ses instruments formels, Frege ne peut pas empêcher qu'une expression prenne, non plus son sens comme référence, mais sa référence pour la détermination de son sens. Cette situation d'autoréférence, connue comme imprédictivité, ouvre la possibilité de l'existence de sens parfaitement déterminés pour lesquels aucune référence n'est formellement assignable avec cohérence. Le paradoxe de Russell en est sans doute l'exemple le plus célèbre. On présente un signe « w », dont on définit le sens comme la non-autoappartenance (w est l'ensemble des ensembles qui ne s'appartiennent pas à eux-mêmes). Dès lors, lorsque l'on applique ce sens que w exprime à la référence que w désigne (c'est-à-dire, lorsque l'on demande si w s'appartient à lui-même), on obtient que si w s'appartient à lui-même, il ne s'appartient pas à lui-même et inversement, ce qui est évidemment contradictoire⁴². Le signe « w » est ainsi le signe d'un sens dont la référence, lorsqu'elle est prise comme référence de son propre sens, fait défaut. Non pas que w ait un sens pour lequel il se trouve qu'il n'y a pas de référence, comme dans les cas des concepts scientifiques erronés (telle la suite qui converge le moins rapidement), ou des fictions artistiques (tel le personnage d'Ulysse)⁴³. Le caractère problématique de cette référence n'est pas empirique ou contingent, il n'est pas *de fait* mais *de droit*. Il tient au fonctionnement général du système formel ainsi organisé.

La suite de l'histoire est connue: la théorie de types conçue par Russell établit une hiérarchie sémiotique qui interdit la possibilité pour un sens de se définir en fonction de sa propre référence. On verra dès lors s'étaler

41 Voir CARNAP, Rudolf, *Meaning and Necessity*, Chicago, University of Chicago, 1948, p. 129-132.

42 Formellement: $w := \{x \mid \neg(x \in x)\}$, alors $y \in w \Leftrightarrow \neg(y \in y)$, d'où $w \in w \Leftrightarrow \neg(w \in w)$.

43 Pour ces exemples, voir FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, op. cit., p. 104 et 108.

toute une série de niveaux, d'ordre de plus en plus élevé, dans lesquels les sens seront distribués, chaque sens ne pouvant être défini qu'en prenant comme référence des sens ou des objets d'ordre ou type strictement inférieur. Enfin, Gödel arrivera pourtant à contourner ces contrôles au moyen de nouvelles techniques d'autoréférence, établissant une correspondance entre des expressions logiques et des expressions arithmétiques qui sanctionnera l'existence d'expressions paradoxales dans tout système formel suffisamment expressif.

Si Deleuze s'intéresse à ces instances ou fonctionnements paradoxaux des systèmes logiques contemporains au moment de leur constitution, ce n'est pas (ou pas seulement) par simple perversité. On aura remarqué que ces expressions comportent toutes un aspect autoréférentiel, en fonction duquel la différence entre ce dont elles parlent (leur référence) et ce qu'elles en disent (leur sens) s'efface subitement⁴⁴. De cela résulte une mise en suspens du bon ordre bijectif que le domaine du sens avait pour tâche d'assurer, puisqu'il y aura toujours un sens bien déterminé auquel aucune référence ne peut correspondre. Or cet effacement de la frontière qui sépare sens et référence et cette autoréférentialité qui fait qu'une expression dise le sens de ce qu'elle dit sont précisément, comme nous l'avons vu, *les conditions du discours ontologique tel qu'il était défini dans le contexte de la philosophie idéaliste allemande au moment de la naissance du projet deleuzien d'une logique du sens*. Puisqu'une logique du sens est appelée à se substituer à une métaphysique de l'essence, le sens tel qu'il se donne dans un discours ontologique constitue l'une de ses préoccupations majeures. Dès lors, la délimitation d'un tel sens dans le cadre d'un système formel suppose un pas décisif dans le développement d'une logique du sens. Il s'ensuit que les conséquences contradictoires qui en découlent pour le système formel en question ne sauraient être une raison pour le proscrire du domaine logique⁴⁵. Bien au contraire, si une philosophie

44 Ces paradoxes partagent, en effet, une même structure formelle, consistant à former une fonction $h(x) = g(f(x, x))$ à partir des fonctions $g(z)$ et $f(x, y)$. Dès lors, il s'agit d'arriver à mettre h sous la forme $h(x) = f(x, a)$ pour obtenir $h(a) = f(a, a) = g(f(a, a))$, (voir GIRARD, Jean-Yves, *Le point aveugle*, vol. I, Paris, Hermann, 2006, p. 18-19). On remarque alors que l'instance d'autoréférentialité est double : une fois lorsque x est rapporté à x par f dans la définition de h ; une autre lorsque h est mis sous forme $f(x, a)$, et que l'on évalue x en a . Le résultat final, de la forme $g(b) = b$, exprime la confusion entre ce qui est ici appelé sens et référence.

45 *Logique du sens*, p. 92 : « On ne se débarrasse pas des paradoxes en disant qu'ils

est à fonder à partir d'une pensée logique, c'est à la capacité de rendre compte de ces phénomènes limites du sens qu'une telle logique devrait être mesurée. Quitte à diviser à nouveau le domaine du sens pour isoler ce qui y relève de la simple signification conceptuelle, pour en détacher une dimension d'expression pure du sens. Quitte à être forcés de construire, pour la détermination de cette dimension, des formalités nouvelles.

C'est ainsi que Deleuze intervient en philosophe dans l'histoire de la logique, pour signaler ce qui dans la logique exige d'être philosophiquement pensé. Et pour assumer le défi, par l'ouverture de pistes à partir de ses subtiles intuitions. Car loin de se contenter de la construction du problème d'une logique du sens, Deleuze semble proposer une série de principes qui devraient guider son développement.

Le premier de ces principes est la *sérialité*, qui ressort du premier des fonctionnements mentionnés concernant le risque d'identification entre sens et référence. Car le fait que le sens d'un terme puisse être pris comme référence d'un autre, qui aura lui-même un sens, qui pourra être pris à son tour comme référence d'un troisième, à l'infini, entraîne les termes logiques à s'organiser sous la forme de séries⁴⁶. Or une telle sérialité semble abandonner la distinction fondamentale entre sens et référence, au nom d'une organisation hiérarchique de référentialité⁴⁷. Deleuze cherche donc à restituer cette différence entre la dimension du sens et celle de la référence ou désignation, en considérant «non plus la simple succession des noms, mais ce qui alterne dans cette succession»⁴⁸, autrement dit, le fait qu'un nom ou terme est pris alternativement comme sens et comme référence.

sont dignes de Lewis Carroll plus que des *Principia Mathematica*. [...] On ne s'en débarrasse pas en disant que le barbier du régiment n'existe pas, pas plus que l'ensemble anormal. Car en revanche ils insistent dans le langage, et tout le problème est de savoir si le langage lui-même pourrait fonctionner sans faire insister de telles entités. On ne dira pas non plus que les paradoxes donnent une fausse image de la pensée, invraisemblable et inutilement compliquée. Il faudrait être trop "simple" pour croire que la pensée est un acte simple, clair à lui-même, qui ne met pas en jeu toutes les puissances de l'inconscient, et du non-sens dans l'inconscient. [...] On n'invoquera pas enfin le caractère contradictoire des entités insufflées, on ne dira pas que le barbier ne peut pas appartenir au régiment, etc. La force des paradoxes réside en ceci, qu'ils ne sont pas contradictoires, mais nous font assister à la genèse de la contradiction.»

46 Voir *ibid.*, sixième série, «sur la mise en séries».

47 De fait, Russell rejette la distinction frégréenne entre sens et référence, au même moment où il prépare sa théorie des types. Voir RUSSELL, Bertrand, «On Denoting», *Mind*, vol. 14, n° 56, octobre 1905, p. 479-493.

48 *Logique du sens*, p. 50.

La série de termes se voit dès lors prendre la forme d'une double série, à savoir la série de sens et la série de références, dont il s'agirait d'assurer la correspondance (puisqu'à chaque sens déterminé doit correspondre une référence déterminée). Dire que les sens, tout comme les références, s'organisent en série veut dire avant tout que leurs ensembles respectifs ne sont pas des simples réunions d'éléments, mais des ensembles *structurés*. Autrement dit, qu'il y a une loi qui rapporte chaque terme de la série à tous les autres, et que son être en tant que sens (ou que référence) se trouve entièrement déterminé par ce rapport. Un sens (non moins qu'une référence) ne peut pas dès lors se concevoir de manière isolée, puisque ce qu'il *est* dépend de façon essentielle de l'ensemble de rapports qu'il maintient avec tous les autres sens (ou références respectivement). Il en découle que le renvoi entre sens et références ne saurait se comprendre en fonction des renvois particuliers, terme à terme, mais doit être envisagé comme la correspondance entre les lois structurant les séries respectives⁴⁹.

Le deuxième principe dérive d'une appropriation du second cas de confusion entre les dimensions du sens et de la référence, sous la forme d'un *élément paradoxal*⁵⁰. Car si le fait pour un terme de prendre sa propre référence pour la détermination de son sens rend l'attribution d'une référence pour ce terme essentiellement problématique, cela n'empêche pas ce terme d'avoir un sens bien déterminé. Incarnant ce qui du sens semble le plus irréductible à la référence, une logique du sens ne saurait écarter un tel terme, dont l'existence est d'ailleurs nécessaire dans tout système formel suffisamment expressif. Au contraire, c'est en donnant à ce terme une place privilégiée qu'une logique du sens peut espérer localiser, décrire

49 Les termes de chaque série ainsi engendrée diffèrent par le type. Mais Deleuze affirme que dans une série les termes appartiennent au même type. Le texte est, d'ailleurs, assez confus : « Toute série unique, dont les termes homogènes se distinguent seulement par le type ou le degré, subsume nécessairement deux séries hétérogènes, chaque série constituée par des termes de même type ou degré, mais qui diffèrent en nature de ceux de l'autre série (bien sûr, ils peuvent aussi en différer par degré). La forme sérielle est donc essentiellement multisérielle » (*Logique du sens*, p. 50). Deleuze semble suggérer ainsi l'existence de séries, « perpendiculaires » en quelque sorte à la double série de base, au niveau de chaque type, tant du côté du sens que de la référence. Mais on ne voit pas ici comment elles seraient *logiquement* engendrées. Pour des aspects liés à la sérialité ou détermination sérielle à l'intérieur d'un même type, sans avoir nécessairement un rapport direct avec ces questions logiques, voir MANIGLIER, Patrice, *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris, Léo Scheer, 2006, II^e partie, chap. 2 : « Linguistique sérielle ».

50 Voir *Logique du sens*, sixième et onzième séries.

et expliquer des fonctionnements inhérents à la dimension expressive, d'autant plus que, comme il vient d'être dit, ce terme maintient des rapports structuraux avec tous les autres. De tels termes ont un fonctionnement paradoxal pour la conceptualité (ou la «signification» dans les termes de Deleuze), qui est double. D'un côté, ils brouillent les limites qui devaient être gardées entre sens et référence, car ils définissent leur sens à partir de leurs propres références. C'est pourquoi Deleuze dit que c'est dans de tels termes que les séries «convergent»⁵¹: le sens exprimé étant défini par la référence désignée par ce même sens, le terme en question n'arrive pas à assurer la distinction sens-référence, et les séries respectives se voient confluer en ce point, comme lorsqu'un chariot passe par la bouche. L'existence de ces termes devient alors l'occasion d'analyser des phénomènes sémiotiques souvent négligés ou ouvertement méprisés par les différentes théories du sens, comme les mots ésotériques ou les mots-valises, ce qui donne une intelligibilité nouvelle tant à ces morceaux de langue qu'aux mécanismes de la langue en général⁵².

Mais d'autre part, ces termes autoréférentiels peuvent être paradoxaux, car, comme on l'a vu, dans certains cas leur référence peut faire irrémédiablement défaut. Ils introduisent ainsi un décalage essentiel entre les deux séries, en sanctionnant l'excès de la série des sens sur la série des références, puisque celle-là aura toujours un élément auquel aucun élément de celle-ci ne pourra correspondre. Cet excès définitif d'une série sur l'autre, que Deleuze appelle *divergence* ou *hétérogénéité*, constitue un nouveau principe pour la constitution d'une logique du sens⁵³. Il en constitue un principe fondamental, car il prescrit l'impossibilité d'une clôture bijective entre les signes et les références. C'est précisément par cette disparité que la dualité des séries est assurée et devient constatable, puisque sans un point d'excès formellement déterminable, une série pourrait toujours être rabattue terme à terme sur une autre perdant ainsi sa distinction. C'est aussi par ce décalage que le domaine du sens prend son indépendance à l'égard de la fonction de simple médiateur chargé d'assurer les renvois entre signes et références, et se constitue en dimension autonome. L'existence de ce terme paradoxal ne destitue pas pour autant la nécessité d'une application bijective entre les références et

51 Les analogies possibles avec la notion mathématique de convergence (ou de divergence) de séries doivent être ici évitées, ce que Deleuze ne fait d'ailleurs pas toujours.

52 Voir *Logique du sens*, septième série, «des mots ésotériques».

53 Voir *ibid.*, quatrième et sixième séries.

les signes, *modulo* l'identité portant sur les sens, puisqu'aucun système sémiotique ne pourrait fonctionner comme tel sans une loi de correspondance. C'est d'ailleurs ce qui donne à ce terme son caractère paradoxal, car toute correspondance entre un signe et sa référence doit présupposer la correspondance complète des deux séries, et donc, l'appartenance effective de la référence problématique, voire impossible, de ce terme à la série des références. Toujours présupposée, cette référence ne sera pourtant jamais actualisable; elle demeurera une «case vide». La correspondance des termes entre séries étant donc toujours exigée, ce que cet élément paradoxal prescrit, en revanche, c'est l'impossibilité de sa juridiction *globale*. Étant donné la non-correspondance globale des séries, les correspondances terme à terme ne pourront être établies que *localement*. Dès lors, deux tâches délicates se définissent pour une logique du sens: celle, d'abord, de saisir les protocoles formels de correspondance locale en jeu dans chaque domaine sémiotique donné; celle, ensuite, de découvrir les règles formelles de raccordement entre les différentes configurations sémiotiques locales, à partir desquelles une globalité devient capable de se constituer.

Enfin, Deleuze semble suggérer un nouveau principe, dont les mécanismes sont moins clairs, mais qu'à la lumière du contexte frégeén que nous avons mis en avant, nous pourrions essayer de comprendre de la manière suivante. À supposer que l'ensemble de références soit infini⁵⁴, et dénombrable dans le cas le plus simple (c'est-à-dire, que ses éléments soient numériquement distincts), l'excès dans lequel se trouve par rapport à lui l'ensemble de sens implique, en raison de la forme par laquelle cet excès est établi, la puissance ou cardinalité strictement supérieure de l'ensemble de sens sur celui de références. On sait que le caractère extensionnel par lequel Frege détermine les propriétés de la fonction propositionnelle fait que l'ensemble de sens que celle-ci articule soit équivalent à l'ensemble de parties de l'ensemble de références. On sait aussi que le paradoxe de Russell profite de ce fait pour mobiliser l'argument diagonal qui est à la base du théorème de Cantor⁵⁵. Si bien que l'ensemble des sens déterminables au moyen des instruments formels du système

54 L'infinité d'individus est établie par un axiome dans le deuxième volume des *Principia Mathematica*. Voir WHITEHEAD, Alfred North et RUSSELL, Bertrand, *Principia Mathematica*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1927, § 125.

55 Sur tout ceci, voir RUSSELL, Bertrand, *Principles of Mathematics*, Abingdon, Routledge, 2010, p. 368-374, et DE ROUILHAN, Philippe, *Russell et le cercle des paradoxes*, Paris, PUF, 1996, p. 24 sq.

frégéen se voit attribuer la puissance du continu. Dès lors, le domaine du sens étant structuré sous la forme de la continuité, un problème se pose au niveau de l'individuation de ses éléments ou de la délimitation de ses unités, cette délimitation ne pouvant plus prendre la forme simple correspondant aux éléments numériquement distincts, capable d'être déterminée toujours au moyen de la différence contradictoire (A et non-A). Une telle individuation est pourtant nécessaire pour pouvoir établir des correspondances entre les deux ensembles. L'intuition deleuzienne serait alors que le modèle de cette individuation, en tant qu'établissement de différences formelles non numériques n'ayant pas à aller jusqu'à la contradiction, est à prendre de quelques méthodes formelles de l'Analyse mathématique classique, comme ceux, par exemple, qui permettent de définir l'identité d'un nombre réel. Ainsi, ce que Deleuze semble viser derrière le concept de *singularité*, qui vient nommer le nouveau statut des éléments fonctionnant à la base de l'individuation des unités de sens, ce serait quelque chose d'analogue à la notion de *limite* de l'analyse mathématique classique⁵⁶. D'où l'intérêt constant de Deleuze à cette époque pour le fonctionnement sémiotique du calcul différentiel, non moins que pour les aspects topologiques qui s'y rattachent, pour penser un double procès de détermination d'éléments ou unités (*différentiation/différenciation*)⁵⁷. Il en découlerait pour une logique du sens l'impossibilité de se limiter aux instruments formels strictement arithmétiques ou combinatoires pour l'établissement de ses éléments et propriétés essentiels.

Détermination sérielle des termes logiques, identification des instances paradoxales, dualité ou hétérogénéité irréductible des lois régissant tout système sémiotique, prescrivant le caractère local de toute configuration de sens, méthode différentielle ou topologique d'identification ou établissement des singularités en tant qu'unités de sens... Voilà les déterminations que trouve, une fois développé, le projet d'une logique du sens que Deleuze avait si tôt su fixer comme tâche pour la philosophie. Voilà les

56 En effet, Deleuze semble confondre parfois les propriétés des concepts mathématiques de limite et de singularité (les singularités étant en réalité associées aux cas où la limite ne peut pas être déterminée). Toujours est-il que l'identification de singularités est un aspect de la détermination de limites. Pour la notion de singularité dans *Logique du sens*, voir les huitième et neuvième séries.

57 Voir, par exemple, *ibid.*, p. 65, 69, 102, 127.

catadioptrés que la philosophie deleuzienne aurait à disposer⁵⁸, de façon ouverte mais consistante, dans le territoire d'une logique aspirant à supporter le poids de la philosophie.

On ne s'étonnera pas si parmi ces éléments nous n'avons pas fait figurer ceux que, vers la fin de son ouvrage, Deleuze emprunte aux théories psychanalytiques pour essayer de rendre compte des profondeurs où auraient leur demeure les principes de la genèse de la surface logique. De ces théories et de ces profondeurs, Deleuze s'est occupé lui-même de faire la critique⁵⁹. On ne s'étonnera pas non plus si ces éléments rassemblés par Deleuze reprennent des formulations évoquées et même développées dans d'autres contextes en apparence hétérogènes. Comme il a été dit, les diverses tâches de la philosophie deleuzienne sont comme les multiples faces d'un même prisme, et leur spécificité réside dans le mode particulier d'arranger l'ensemble ouvert d'idées en fonction de problèmes singuliers à chaque fois. Après tout ce cheminement, on pourrait alors se demander en quoi consiste la singularité du problème fondamental qui, dans l'œuvre de Deleuze, dispose les idées d'une manière qui voudrait s'appeler *logique*.

La réponse saute aux yeux lorsque l'on découvre ce même arrangement d'idées attribué par Deleuze de manière surprenante, non pas à son propre projet logique, *mais au structuralisme*. En effet, non seulement dans la huitième série, «de la structure», Deleuze se sert de ces principes généraux de la logique du sens pour «déterminer certaines conditions minima d'une *structure* en général»⁶⁰, mais plus incontestablement, ces principes répètent terme à terme les «critères formels» qu'il a dressés pour la reconnaissance du structuralisme dans le beau texte «À quoi

58 GIRARD, *Le point aveugle*, *op. cit.*, p. 2: En logique, «[...] le rôle de la philosophie est d'éclairer le chemin. Ainsi trouve-t-on chez Kant, Hegel, Wittgenstein des intuitions extraordinaires et irremplaçables. Mais qui ne prennent guère sens qu'*a posteriori*: plutôt qu'un phare, la philosophie est un *catadioptré*. Faute de tranchant technique, elle se révèle, en effet, incapable de *tracer* la voie.»

59 Interrogé en 1972 au sujet de *Logique du sens*, Deleuze répond: «J'ai changé. L'opposition surface-profondeur ne me soucie plus du tout» («Pensée nomade», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 364). Et en 1976: «Qu'est-ce qui n'allait pas dans cette *Logique du sens*? Évidemment, elle témoignait encore d'une complaisance ingénue et coupable envers la psychanalyse» («Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*», in *Deux régimes de fous*, *op. cit.*, p. 60). Du reste, les pages en question rappellent souvent la fin de la remarque précédente de Jean-Yves Girard concernant la philosophie: «...sa posture spéculative conduit aux affligeantes "logiques" philosophiques, dont on ne sait jamais s'il leur manque une roue ou si elles en ont une de trop» (GIRARD, *Le point aveugle*, *op. cit.*, p. 2).

60 *Logique du sens*, p. 65.

reconnaît-on le structuralisme ?» Paru en 1972, ce texte est déjà écrit au début de 1968⁶¹. C'est dire qu'à la différence de ce que l'on serait tenté de croire, Deleuze n'est pas en train de forcer le structuralisme à ressembler au projet logique de sa propre philosophie, mais à l'inverse, il définit son projet logique au moyen de l'ensemble de traits qui pour lui caractérisent le structuralisme. Dès lors, ce projet s'éclaire d'une lumière nouvelle et prend toute son ampleur. Tout se passe comme si, en replaçant les enjeux structuralistes dans le contexte de l'émergence des grands projets de formalisation de la logique contemporaine, Deleuze cherchait à *réparer, sous le signe de la philosophie, le rendez-vous manqué entre le structuralisme linguistique et le formalisme logique, qui se constituent de façon parallèle vers la fin du 19^e et le début du 20^e siècle*⁶². Forçant cette rencontre qui n'a véritablement pas eu lieu, ces deux pensées pourraient reconnaître le noyau de leur problématique commune comme celui de la *formalisation du sens*, à partir duquel des critiques non moins que des emprunts mutuels engendreraient sans doute des développements inattendus. Les traditions philosophiques qui en sont respectivement issues se mettraient alors à communiquer de manière immédiate, rendant possible un échange qui ne pourrait être que profitable pour une philosophie qui continue à reconnaître dans la construction d'une logique du sens l'une de ses tâches les plus actuelles, les plus urgentes.

Comme la restitution des enjeux fondamentaux de *Logique du sens* l'a montré, la pensée structuraliste, avec ses audaces et malgré ses remords, serait en condition d'adresser à la pensée logique toute une série de questions dont la portée philosophique, loin d'être le prétexte pour le rejet candide de toute formalité, n'est que l'occasion de l'émergence résolue de possibilités formelles nouvelles. Explicitant un aspect essentiel de l'une de ces questions, qui traverse avec insistance tous les développements de l'ouvrage de 1969, l'article de 1967-68 décide de se clore sur cette dimension ontologique qu'une logique du sens deviendrait capable de mettre en relief de façon privilégiée: les *événements idéels* – c'est-à-dire,

61 En effet, Deleuze affirme dans les premières lignes du texte: «*Nous sommes en 1967*» («*À quoi reconnaît-on le structuralisme ?*», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 238), et il en parle dans une lettre à Althusser datée de février 1968 (voir DOSSE, François, *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009, p. 273).

62 Ce qui explique, entre autres, que Deleuze cherche à comprendre la dimension de la signification conceptuelle comme «*langue*», devant une «*parole*» incarnée par la manifestation (*Logique du sens*, p. 25-26), ainsi qu'à déterminer la dualité de séries sous la forme de la dualité signifiant-signifié (*ibid.*, p. 51).

irréductibles à la factualité – qui modifient de l'intérieur les systèmes ou structures de sens :

Dès lors, un ensemble de problèmes complexes se pose au structuralisme, concernant les « mutations » structurales (Foucault) ou les « formes de transition » d'une structure à une autre (Althusser). C'est toujours en fonction de la case vide que les rapports différentiels sont susceptibles de nouvelles valeurs ou de variations, et les singularités, capables de distributions nouvelles, constitutives d'une autre structure. [...] Ce point de mutation définit précisément une praxis, ou plutôt le lieu même où la praxis doit s'installer. Car le structuralisme n'est pas seulement inséparable des œuvres qu'il crée, mais aussi d'une pratique par rapport aux produits qu'il interprète. Que cette pratique soit thérapeutique ou politique, elle désigne un point de révolution permanente, ou de transfert permanent.⁶³

Le rapport problématique entre logique et histoire qui déclenchait énigmatiquement l'odyssée deleuzienne d'une logique du sens semble trouver ainsi les premiers balisages pour se déterminer.

Mais en retour, la pensée logique (et la pensée philosophique qui lui est typiquement associée) aurait les moyens, et même l'obligation, de dresser ses propres questions. Nous pouvons déjà en pressentir l'urgence et la difficulté : quels rapports la logique du sens est-elle capable d'entretenir avec les savoirs formels les plus stricts et techniques ? Sur quels fondements s'assoient ses prétentions et ses instruments formels ? Quelles limites à la formalisation reconnaîtront tôt ou tard ses enjeux ? Quels seront ses aspects calculatoires ? En quoi une logique du sens serait-elle déductive ? Bref, si la pensée structuraliste peut légitimement demander : dans quelle mesure la logique est-elle véritablement capable de devenir logique *du sens* ?, pas moins légitime est la question de la pensée logique qui demande : dans quelle mesure la logique du sens est-elle bien une *logique* ?

Tout un programme se dessine derrière ce rendez-vous qui peine toujours à avoir lieu. Un programme qui nécessite bien plus, peut-être, qu'un lecteur bienveillant.

63 DELEUZE, « À quoi reconnaît-on le structuralisme », *op.cit.*, p. 268-269.

Deleuze et Wittgenstein

Deux stratégies différentes de construction de concepts

Antonia Soulez

Pourquoi, demande José Gil dans un article sur Deleuze¹: «un “alphabet” de la pensée? Pourquoi pas une “grammaire” ou “une langue”»? Il répond lui-même, parce que grammaire, langue renvoient à des états de choses, tandis que l’alphabet renvoie à des virtualités. La réponse reflète un choix entre deux héritages leibniziens.

1. Je développerai cette opposition entre, disons, deux «pensées-signes»: «les signes pour» dans une pensée portée par des structures logiques, et les signes destinés à s’effacer devant l’événement qu’ils portent virtuellement. Une logique de la signification s’entend par rapport à la première, tandis que la seconde fait attendre une logique du sens.
2. Je situerai la musique par rapport aux «signes» au sens second retenu par Deleuze. Selon Wittgenstein, la musique se situe autrement par rapport à l’événement. L’événement est référence à la place de l’Idée chez Deleuze, dans sa pensée de l’Être univoque, tandis que chez Wittgenstein, l’événement remplit l’espace d’une structure d’attente objective, sans renvoi à une quelconque pensée de l’Être.

Il m’est arrivé de prendre le monodrame schoenbergien *Erwartung* comme illustration musicale de cette conception de Wittgenstein²,

- 1 GIL, José, «L’alphabet de la pensée», in ALLIEZ, Eric, (éd.), *Gilles Deleuze, Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998, p. 25.
- 2 Sur «D’aujourd’hui à demain» de Schönberg, voir mon livre: SOULEZ, Antonia, *Au fil du motif, autour de Wittgenstein et la musique*, Paris, Delatour-France, 2012, p. 207.

thématisant la composition. C'est depuis cet événement, que le sens d'un signe s'appréhende dans l'espace dit grammatical d'une rencontre dans le langage entre signe et événement, comme entre deux systèmes hétérogènes qui s'intersectent. À ce contact que je ne peux de ma place anticiper, nous ne pouvons rien dire car ce qui relève du devenir ne connaît aucune logique, et que rien n'est écrit d'avance. Non qu'il n'y ait pas d'«événement» chez Wittgenstein, mais il est en tant que tel, précisément, ce même qui, répondant à mon attente, me déloge comme sujet de cette attente, un peu comme chez Valéry. L'événement répond, non à ce que je cherchais, mais à une attente impersonnelle tributaire d'un espace dont je n'ai pas pu *vouloir* l'orientation. Rien de tel pour une structure de renvoi accordant au signe une fonction de transit selon une logique du sens, dont se réclame une pensée deleuzienne de l'Être.

3. Enfin, partant d'une commune préoccupation de philosophes chez Wittgenstein et Deleuze – ce par quoi ils sont peut-être le plus proches, le «plan d'immanence» chez Deleuze et un certain «chaos» selon Wittgenstein –, à savoir d'une distinction qui leur est commune entre plan de composition *grundlösige Grund* et concepts, j'esquisserai une version wittgensteinienne de ritournelle, non pour m'amuser à les opposer, mais pour indiquer que tous deux ont leur «différence et répétition» en tant que philosophes traversés par la musique.

1. Deux pensées-signes, deux héritages contraires de Leibniz

Puisque Deleuze est un grand historien de la philosophie puisant aux sources, ce que Wittgenstein n'était absolument pas, je commence par faire un peu d'histoire de la philosophie. Partant de deux pensées-signes, comment et par quels traits exprimés dans des idiomes hétérogènes, les écarts de style et de fond qui les séparent se réduisent-ils, au regard de cette préoccupation qui leur est commune, à savoir : travailler à élaborer une pensée-art ? Et puisque c'est de deux Leibniz en un que me vient l'idée de ces rapprochements, reprenons ce fil : ici le philosophe des signes, promoteur de la Caractéristique (que la lecture de Couturat consacre après Russell) dont on fait le prédécesseur de Russell et de Wittgenstein, et là le Leibniz mathématicien, algébriste, des séries infinies.

Qui dit «signe» dit concepts – expressions d'idées (Leibniz : «*Quid sit idea* ?» 1678). La substitution commence à ce point par des «correspon-

dances», pour mettre les caractères à la place des choses³. En réalité, cette substitution n'est pas directe. Les caractères remplacent les pensées tandis que les choses restent ce qu'elles sont. Et même si, par cette substitution, les caractères permettent d'atteindre l'intérieur de ces choses. La musique, «subalterne à l'arithmétique», fait partie de la Caractéristique ou algèbre qui «donne les paroles aux langues, les lettres aux paroles, les chiffres à l'arithmétique, les notes à la musique». Grâce à ce procédé qui oblige à «laisser sur le papier des traces visibles», «on raisonne à peu de frais en mettant des caractères à la place des choses» sans embarrasser inutilement l'imagination, mais aussi on «met sous les yeux un tout organique de concepts», ce que le syllogisme ne sait pas faire, mais que la portée musicale rend possible⁴. Étonnante remarque sur la priorité de la synopsis du mathématicien sur le formalisme déductif.

On pourrait dire, pour la commodité de l'affaire, que Deleuze n'a pas choisi «Leibniz: Hermogène – logothète», expression de Gérard Genette⁵, mais la combinatoire. Soit. Avec cette conception de la combinatoire comme possibilités ouvertes par l'alphabet des pensées, émerge en effet l'autonomie (des signes) notamment de la musique. La substitution opère en portant sur des lettres ou «notes indifférentes» «susceptibles d'être échangées ou substituées sans faire tort au raisonnement». Bien sûr, Leibniz n'est pas deux car le calcul infinitésimal s'apparente à une pensée-calcul d'inspiration hobbsienne sans laquelle la combinatoire, donc l'analyse infinitésimale, seraient impensables. Mais ses héritages l'ont dédoublé.

1.1 *La référence de l'Événement. Source stoïcienne de Deleuze: logique du sens et non de la signification* Il y a chez Deleuze «un lien profond entre les signes, l'événement, la vie»⁶. L'événement est recueilli dans le langage par le verbe à l'infinitif, marque d'un pur dynamisme spatio-temporel. La pensée «m'arrive», dit Wittgenstein après William James; elle est, sous l'aspect du concept, «rencontre», dit Deleuze de son côté, donc hasard survenant entre hétérogènes. Le sens qui subsiste dans la proposition est l'exprimable de la proposition, «*lekton*», ou incorporel qui n'agit ni ne pâtit, indépendant de la proposition, et à la surface des choses (effet de surface). La signification présuppose la désignation, laquelle est remplie

3 Lettre à Tschirnhaus, mai 1678, citée par Louis Couturat.

4 GAUDIN, Claude, *Leibniz et les puissances du langage*, éd. de Dominique Berlioz et Frédéric Nef, Paris, Vrin, 2005, p. 259, note 1.

5 GENETTE, Gérard, *Mimologiques. Voyages en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976.

6 *Pourparlers*, p. 196.

ou non par l'état de choses et a donc le V ou le F comme propriétés de ses éléments (aspect logique). Elle est inséparable d'un rapport d'implication entre les prémisses et la conclusion qui en est tirée. La signification alors condition de la vérité est prise dans le cercle «que fait le fondement avec le fondé»⁷. Deleuze ici se révèle antifondationaliste, ajoutons: comme Wittgenstein⁸. On ne peut pas concevoir la condition à l'image du conditionné⁹. Plus encore, le sens est un «infinitif» de manière d'être, résultat qui n'est pas un être: grandir, être tranché sont des événements, mais non de purs accidents (qui «arrivent»). «Si tu dis chariot, un chariot passe par ta bouche.»¹⁰ Il est, dans ce qui arrive, le pur exprimé distinct de l'expression, qui fait signe et nous attend. On ne peut donc que le «vouloir». À cet égard, tout se passe en effet comme si le mouvement deleuzien de la *Logique du sens* prenait à rebrousse-poil la logique de la signification qu'on attribue à Wittgenstein. Les signes qui, pour Deleuze, ne sont pas transitifs, demandent à quitter le milieu des structures logiques dans lequel on serait tenté de les laisser. La «vie» qui est le nom de l'Être l'exige, de même la pensée de l'Être univoque comme «puissance du sens», à l'opposé de la vie des signes axée sur la signification.

C'est à ce point névralgique que le sens s'impose antérieurement à la logique de la désignation et de la signification. «Névralgique» parce que sans cette «antériorité», non seulement on ne peut parler de «sens» ou d'événement, mais on biffe d'un trait le plan d'immanence lui-même d'où les concepts procèdent en «préhension» – mot que Deleuze emprunte à Whitehead – les uns sur les autres. Préhension dit autre chose que «saisie», *Begriff*. Mais si on le voit ainsi, alors force est de corriger cette fameuse «logique de la signification» trop rapidement attribuée à Wittgenstein, ou ce qu'on entend par là, quand Deleuze la prend pour cible. En effet, Wittgenstein nourrit également une pensée semblable à un plan d'immanence, antérieure (mais le mot n'est pas bon) au jeu des concepts.

1.2. *Immanence et vie chez Deleuze et Wittgenstein* La vie est ce que Deleuze appelle l'actualisation de virtualités sur le «plan d'immanence», ou ce milieu au sein duquel s'élaborent activement des formes qui en émergeront.

7 *Logique du sens*, p. 29.

8 LEBRUN, Gérard, «Le transcendantal et son image», in ALLIEZ, Eric (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, les Empêcheurs de tourner en rond, 1998, p. 207.

9 *Logique du sens*, p. 149.

10 Chrysispe, rappelé dans *Logique du sens*, p. 159.

«Plan d'immanence» = «*spatium*» dans *Différence et répétition*; «surface métaphysique» dans *Logique du sens*; «plan de consistance» ou «corps sans organes» dans *l'Anti-Œdipe*; puis «plan d'immanence» dans *Mille Plateaux*¹¹. C'est un champ transcendantal: il y a toujours une autre voix dans la mienne, «impliquée» comme «le monde est plié différemment dans chaque âme» dont parle Leibniz, d'où son caractère a-subjectif, inconscient. Champ informel, «socle de tous les plans». Y participe le devenir-jeu de la philosophie pour une activité dans laquelle l'usage de signes est primordial. Peu importe ce qu'on appelle «signe» ici, pourvu qu'il s'agisse d'une «pensée-signe»¹² en activité tournée vers l'expérience à construire, plutôt que vers sa justification. «Le signe *implique* son sens, le présente comme "impliqué" ». S'il y a de la fumée, c'est qu'il y a un feu. Rapport de présupposition, refaisant à l'envers le chemin d'une relation de cause à effet. Scandale pour Wittgenstein qui n'admet pas que la relation logique d'implication recoupe le processus causal car elle met du nécessaire dans les phénomènes.

Comme mouvement même de la pensée, la théorie du sens dont la genèse est divergence, distincte des significations, requiert une logique des forces. Penser, c'est laisser émerger, du dehors, le sens comme force. Ici, l'événement, à savoir «quelque chose, doté d'une force d'effectuation, est ce qui *force* à penser». Ce que ne peut le «phénomène» selon Kant. Sous la pression du «dehors», la force insuffle aux concepts une direction, celle de faire être, l'art, des œuvres. Bien sûr, le «dehors» n'est pas un monde séparé, mais le «sans-fond de la vie» qui pousse la pensée à s'effectuer en acte dans des lieux où elle ne s'est pas encore exercée à le faire¹³.

On n'est pas si éloigné du concept de force chez Wittgenstein. Les concepts gardent aussi de l'empirisme de Mach le caractère de forces ou impulsions propres à échafauder un langage suppléant à des états de choses dont l'expression serait incomplète sans eux. Selon cette vision d'une «machine qui met les choses en relief loin d'elles-mêmes» (Diderot), penser ressemble à construire des univers de relations. L'expérience de

11 Ces équivalents et définition sont donnés par GIL, «L'Alphabet de la pensée», *op. cit.*, p. 25.

12 Définie de façon empiriste (comme chez Deleuze) avec ou sans recours au formalisme (dont Deleuze ne voulait pas).

13 Voir l'article de ROQUE, Tatiana et DOMENECH-ONETO, Paulo, «L'objectivité des problèmes et la question du sujet. Considérations sur l'Idée dans la philosophie de Deleuze» in CASSOU-NOGUÈS, Pierre et GILLOT, Paul (éds), *Le concept, le sujet et la science*, Paris, Vrin, 2009, p. 165.

pensée fictive offre alors des outils à configurer des dispositifs: à quoi ressemble le fait d'avoir l'oreille absolue, des gestes à la place d'un langage, le monde du daltonien, qu'entendrait un primitif à l'écoute d'une mazurka de Chopin jouée dans une communauté réceptive à cette musique parlante? Et j'en ai ajouté une autre, un jour: à quoi ressemblerait la situation, logiquement inconcevable, d'un rouge et vert au même endroit en même temps? Paul Klee a répondu par un tableau: *Grun und Rot, Stufung*, le rythme en 1921. Nous avons un «objet-solution» – selon l'expression de Granger – pour une situation pourtant logiquement impossible.

Aussi voit-on ces auxiliaires servant à la saisie de relations – plutôt qu'à une «préhension» – se muer en outils pour l'«imagination symbolique»¹⁴. Ces signes valent pour des concepts, par délégation. Ils les «représentent» (*Vertreten*), au sens où un député représente une personnalité du gouvernement qui ne peut être présente à une assemblée. Ce sont des «signes pour» un concept, et non des signes «de», quoique ce soit relatif à lui. Autrement dit, ils fonctionnent sans renvoi à une référence d'objet. Il en est de ces signes comme dans le cercle peircien des interprétants. Un signifié dans ce triangle est un signifiant *pour* un autre. La position de «réfèrent» est transitoire. Elle vient de ce que, au passage de la circulation entre interprétants, un signifié peut occuper la place d'une structure-objet, non bien sûr celle d'un réfèrent objectif dans la réalité. Il n'y a pas de sortie hors d'un symbolisme si le symbolisme est compris, non comme un système extensionnel de valeurs pour des signes dans un calcul, mais intensivement, de façon immanente au langage qui est à la fois le matériau dans lequel je parle, la pâte, et ce que je dis avec cette pâte.

Telle est l'immanence d'un parler pris dans cette espèce de réserve non encore différenciée à laquelle puise le sens sous l'espèce d'un arrière-plan que les positivistes ont reproché à Wittgenstein de poser déjà dans le *Tractatus* à un plan pré-articulatoire. Les pseudo-propositions ou non-sens importants avec lesquelles Wittgenstein parle des conditions de la signification seraient prises dans cette pâte. Le poids de cette glaise indistincte pèse trop lourd dans un traité de logique. Il tire vers le bas l'édifice dont il faut bien supposer ces points de capiton que sont, non des référents ultimes de désignation, mais des «quasi-objets», simple clef de voûte assurant à ce Traité son allure de livre sublime et borné que

14 Russell parle d'«imagination abstraite» dans la logique moderne. Voir RUSSELL, Bertrand, *La méthode scientifique en philosophie*, trad. de Philippe Devaux, Paris, Payot, p. 92.

Adorno a comparé à l'opéra « Moïse et Aaron » de Schönberg. Alors quelle référence pour un tel système ? Si, à la préséance du sens, Wittgenstein et Deleuze disent oui, ils se séparent sur le processus par lequel la référence advient dans le milieu d'immanence dont se détache le sens.

Le logicien se meut dans la sphère du « représenter *pour* », dont la fonction calculante revient aux signes seuls. Fonctionner comme « signe *pour* » et non « *de* », fait toute la différence entre un signe selon Wittgenstein et un signe selon Deleuze. Chez le premier, l'embrayage d'une pensée-signe opère tandis que se trouve d'emblée mise hors-jeu la référence à un objet. De là, une activité substitutionnelle propre à la logique mettant hors circuit toute référence au contenu. Cela ne nous sort pas d'un langage de traduction dominé par un principe de substituabilité « *salva veritate* » ou « identité de concepts substituables »¹⁵. Au contraire, la « *vie* » des signes selon Deleuze s'achève dans l'événement comme à leur sortie. Être un signe-*pour* vous condamne à vous mouvoir dans l'enceinte du langage symbolique sans en sortir, mais être un signe-*de* vous pousse à sortir du milieu des signes, à les déporter vers le dehors. Par opposition à une activité substitutionnelle dont Leibniz a conçu les prémices, Deleuze, en grand lecteur de l'implication stoïcienne, opte pour la deuxième branche de l'alternative. Sa pensée de l'art l'exigeait.

Faisons rapidement un peu de Leibniz ici : l'implication est de l'ordre du plié ; le prédicat dans le sujet est ce premier pli – pensée magnifique que Deleuze, qui l'associe au « baroque », a exploitée pour sa *Logique du sens*. Sujet et prédicat sont des concepts sous lesquels tombe un objet. Ce que dit la propriété de la vérité chez Leibniz : quand il y a inclusion, c'est que la proposition est vraie ; ainsi toutes les vérités sont analytiques. Cela veut dire que tout ce qui tombe sous le concept de sujet satisfait alors le concept du prédicat (nécessaire ou contingent). Or c'est à cette logique de la subsomption – que Kant conserve – que la logique moderne inspirée par la notion mathématique de « fonction » donne le coup de grâce. À partir de ce moment-là, dire concept ou objet logiquement construit, c'est pareil. Et c'est cette leçon de construction qui ne passe pas pour Deleuze.

Toutefois, le « prédicat » pour Leibniz n'a pas la fonction de l'attribut d'un sujet dans une prédication aristotélicienne. Il s'en détache pour devenir l'objet d'une assertion verbale, ouvrant sur l'événement : « passer le Rubicon », cas verbal de César. L'infinitif du verbe dissout le signe du

15 Voir Leibniz repris par Frege : « *Eadem sunt quorum unum alteri substitui potest salva veritate* ».

prédicat au moment même où le prédicat verbal devient vie, vie de l'événement comme «le verdoyer l'est de l'arbre», où l'on reconnaît aussi, dans son aspect d'effectuation, l'«éternel infinitif» de l'œuvre¹⁶. L'enveloppe du signe tombe laissant à découvert l'événement même. En écho au prédicat inclus selon Leibniz, l'événement revêt l'aspect singulier du pli avant que celui-ci ne disparaisse démultiplié à l'infini dans ses déplis. De l'implication stoïcienne, il garde le signe («*junctura*» de la «*conditionalitas*») qui, pour une «logique du sens», se lit «est» chez Leibniz¹⁷. L'originalité deleuzienne consiste en ce que l'art, la musique par exemple, se tient au lieu actif de l'événement ainsi compris. La musique, pour François Châtelet qui détestait qu'on la prenne pour un fond sonore, est l'«activité même». Ce serait un opéra de Verdi sur Périclès, dit Châtelet¹⁸.

2. Quand il s'agit de «faire exister», et non de «juger»: construire des concepts

Résumons, en accusant d'abord le contraste: Wittgenstein comme les logiciens est un philosophe qui construit par substitution des symboles, mais à même le symbolisme, c'est-à-dire, sans le surplomber. La transitivité que Deleuze reconnaît au langage explique au contraire que l'enveloppe verbale se sclérose d'elle-même au passage d'un événement à l'autre, rompant ainsi l'enlacement du visible à l'énonçable intriqués ensemble dans l'immanence. L'énoncé a tendance à occulter ce qui est à voir, que l'artiste a le privilège d'apercevoir *par un accès au réel «en face-à-face», sans substitution*. C'est une très belle vision de l'événement par l'art.

L'art montre la voie de la vision de l'événement, qui fait de nous «un voyant» et non «un regardant passif»¹⁹. Toujours cette idée venue de notre tradition conceptuelle²⁰ selon laquelle le langage nous cache un certain

16 *Logique du sens*, p. 79-81.

17 Voir FICHANT, Michel, *Science et métaphysique chez Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1999, p. 364.

18 Voir *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*.

19 Propos de Gilles Deleuze recueillis par Robert Maggiori, *Libération*, le 22 septembre 1988, repris dans *Pourparlers*.

20 Jean-Toussaint Desanti, qui avait suivi l'enseignement de Léon Brunschvicg, explique cette résistance au calcul par l'histoire de l'enseignement de la philosophie: la substituabilité, présente chez Leibniz dont les logiciens modernes feront leur bien, n'a pas eu de postérité dans notre tradition française, par excès d'attachement au kantisme (dans une préface à la thèse publiée de Jean Cavaillès: «La logique mathématique n'avait pas eu de chance dans notre pays entre les deux guerres.

réel. Wittgenstein se démarque, mettant le symbolisme, le *à même la pâte des signes*, au plan d'immanence. La démarche s'éclaire ensuite quand l'immanence recolle les signes aux formes de vie, cherchant un peu comme le linguiste prussien Wilhelm von Humboldt à ressaisir ce qu'il y a de vital dans la dynamique des formes de langage. Entre l'étrange univers des signes qui fait une langue (ou matière présumée pour l'articulation d'un langage) et «l'hallucinogénèse» d'un réel hors langage, où se situe l'art ?

L'attachement de Deleuze à une logique de la subsomption est d'abord un trait de la tradition française qui explique que Deleuze ait résisté à une conception substitutionnelle d'un symbolisme, c'est-à-dire à une pensée-calcul nous laissant dans le calcul²¹. Cependant, en déclarant «faire exister au lieu de juger», il marque sa distance vis-à-vis des découpages analytiques du jugement selon Kant. Au contraire, l'Angleterre où naquit l'empirisme, a fait de l'héritage de Leibniz un tremplin vers la construction logique dotant de nouveaux pouvoirs une véritable «raison symbolique», à la fois expressive, c'est-à-dire capable de «rendre sensibles» à l'œil des combinaisons de signes univoques manipulés au moyen de règles invariables, et inventive «en nous sautant aux yeux», pour non pas seulement nous aider à démontrer mais aussi à inventer des vérités²². Un tel calcul devient un «art»²³.

Je laisse de côté le perspectivisme intéressant que Russell tire de Leibniz selon lequel un aspect d'une chose est un élément d'un système d'aspects qui est la chose à ce moment dont le site est une perspective. Construire devient construire un système conceptuel de perspectives en particulier inaperçues. Deleuze a retenu ce perspectivisme, mais de préférence à travers Whitehead qu'il loue d'avoir fourni une méthode pour fabriquer

Louis Couturat (auteur de *La Logique de Leibniz* en 1901) était mort en 1914 sans laisser de postérité. Jacques Herbrand avait disparu accidentellement, au seuil de sa jeunesse, peu après la publication de sa thèse aujourd'hui classique: *Recherches sur la théorie de la démonstration* (1930). Les mathématiciens français n'étaient pas spontanément portés vers ce genre de recherches qu'ils avaient tendance en ce temps à considérer comme marginales, en dépit de la curiosité de beaucoup d'entre eux»).

21 DESANTI, Jean-Toussaint, «Souvenir de Cavailles», in CAVAILLES, Jean, *Méthode axiomatique et formalisme*, [1981], Paris, Hermann, 1994, p. 5. Sous ce titre, le livre est la thèse que Jean Cavailles soutint en 1937, alors qu'il enseignait à Amiens.

22 Cité par Louis Couturat, p. 97-99 (sur la caractéristique universelle), voir note ci-dessus.

23 À l'abbé Galloys (en s'inspirant des mots d'un poète appelé Brébeuf): «Peindre les paroles, parler aux yeux», dit Leibniz dans une lettre de 1670 en citant un poète.

des points avec des données sensibles sans séparer les états de choses du potentiel à travers lequel ils opèrent. Dans le procès de son actualisation dans l'état de choses, l'événement – pour la philosophie des processus de Whitehead – n'a pas encore quitté le plan d'indétermination d'où il procède. Sorte d'«entre-temps» entre ce qui s'est passé et ce qui va se passer²⁴, il s'appréhende dans un concept non encore fonctionnalisé.

Contrairement au logicien qui commence à construire avec la fonctionnalisation du concept, pour Deleuze, la construction d'un concept s'arrête quand la fonctionnalisation commence²⁵. Ainsi, le même Leibniz, dont la pensée-signe conduit Deleuze jusqu'à une logique de l'événement, avait fait en effet prendre à un Russell, dès le début du 20^e siècle, une tout autre route, celle de ce qu'il appelle lui-même «l'imagination symbolique»: solliciter l'œil du logicien, inventer des vérités inconnues, disait Leibniz, imaginer le non familier, dit Russell (non sans avoir douté du familier). Et cela au prix fort que Wittgenstein lui-même a reproché ensuite à Russell: en construisant logiquement, et donc en s'éloignant de la vie. D'où l'appel à restaurer à la proposition ce qu'une conception démotivée du signe lui avait ôté de plus important, à savoir: non la signification mais, écrit Wittgenstein au début du *Cahier Bleu*, le sens, c'est-à-dire la vie de la proposition quand on en fait usage dans une situation.

Pour en venir là cependant, il fallait marquer un écart par rapport au formalisme et à la construction de superstructures logiques. Ce qu'a fait Wittgenstein, persuadé qu'on surconstruit fonctionnellement ce qu'on échoue à voir et, en réaction à la métalogue, instruire une pensée de l'intensif qui a pour nom, dans son idiome propre, «relations internes». Car l'impossibilité de construire la signification à un niveau méta-, due à l'irreprésentabilité de la forme commune entre représentant et représenté au sens logique, conduit à considérer que ce qui ne peut se dire se montre. Or c'est la musique qui offre la meilleure illustration en plein cœur du *Tractatus* de cette manifestation à travers notamment un système notationnel tel que la partition, ou autre forme de projection²⁶.

24 D'où, en son statut muable de non-actualité, son caractère de «signe» pour un stoïcien, voir *Logique du sens*, p. 79.

25 Voir *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 147, la description amusante d'une fonction d'argument, où il est clair que la matrice $f(x)$ bloque l'accès à l'événement. Ainsi, dans l'atomisme logique (ici, c'est Russell surtout qui est visé) auquel même la science en marche ne s'arrête pas, inspirée qu'elle est par le souci de «fouiller les potentiels».

26 Au sens de «projection» (*Abbildung*), en géométrie projective qui fait de la partition une «modélisation» de ce qui est projeté.

Sous cet angle, la distance entre Wittgenstein et Deleuze se réduit encore. Admettant que l'on surconstruit ce que l'on échoue à voir, il reste deux voies maintenant très proches l'une de l'autre: ou bien l'on construit sans échafauder une pensée par niveaux logiques, c'est ce que Wittgenstein appelle «rejeter l'échelle», pour mieux voir «le monde dont nous parlons» – c'est encore Wittgenstein – ou bien l'on construit sans fonctionnaliser les concepts pour faire exister l'événement, c'est Deleuze, en un autre sens de «construire».

2.1. *L'intensif*: «*Qu'est-ce qu'un concept ?*» Venons-en au premier chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* où la question est posée. Par tous les traits que Deleuze et Guattari lui attribuent – point de condensation de composantes distinctes mais inséparables (aspect leibnizien), donné avec celles-ci en «coprésence», acte de pensée sorti du chaos –, le concept dit l'événement, non la chose ou l'essence. Wittgenstein, de son côté, ne revendique aucune «logique de la connaissance» – à l'opposé d'un Carnap par exemple, représentant majeur du Cercle de Vienne²⁷ –, mais, plus tard, une «grammaire» qui soit aussi une synopsis des formes de langage (image goethéenne que l'on trouve aussi chez le compositeur viennois Anton Webern) déployées à nos yeux et à travers lesquelles se montre la vie des signes à laquelle nous contribuons par l'usage que nous faisons de ceux-ci. C'est un aspect que Deleuze n'a pas pu mesurer et qui échappe à une approche extensionnelle des concepts.

La source de l'intensivité selon Deleuze est la suivante: pour illustrer cet usage intensif du concept, Deleuze en appelle à Descartes et à son *cogito* dont les composantes, dit-il, sont intensives. Ainsi *tout ce qui va avec «penser»* dans le texte²⁸, centre de variations, en résonance avec d'autres. Le *Je* coagule des multiplicités. «Je doute», «je sens», «j'imagine», etc., qui sont autant de composantes œuvrant ensemble à condenser ces verbes en un concept, «concept intensif» jusqu'à ce qu'une clôture mette fin à ces phases de moments variationnels. Tel est le plan d'immanence à partir duquel on peut dire que Descartes compose son premier *cogito* sur lequel s'établira la suite (l'objectivité). Priorité donc à l'intensif avant que le *cogito* ne signifie quelque chose à travers ce qu'il va fonder. Pour ressaisir cet intensif, Deleuze n'a pas d'autre choix que de *délogicer*, c'est-à-dire de

27 Renvoyons ici à SOULEZ, Antonia (éd.), *Manifeste du Cercle de Vienne*, Paris, PUF, rééd. Vrin, 2010 (avec une révision et actualisation par Ludovic Soutif).

28 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 29-30: voir un dessin en ogive de ces ordonnées.

constituer une logique qui ne peut réussir le coup d'une sortie vers la vie que débarrassée d'une pensée-calcul inféodée à une fonctionnalisation des concepts. Mais, là encore, un rapprochement plus serré se présente auquel je m'attache maintenant.

Au-delà des différences entre Deleuze et Wittgenstein comme entre deux conceptions de l'activité philosophique, séparées par des traditions de lecture de Leibniz, il reste chez tous deux une dimension intensive pour des concepts à construire en régime d'immanence qui est plus intéressante pour une pensée qui se veut art, que les multiples raisons pour lesquelles Deleuze a, selon moi, raté Wittgenstein, notamment la critique que ce dernier adresse au formalisme logique, ainsi que l'étrange dette de Wittgenstein vis-à-vis de Frege, doublée d'un véritable «parricide» du fondateur de la logique. Je laisse tomber bien d'autres aspects par lesquels ils partagent la même idée de l'activité philosophique, l'antidialectisme en particulier, dû, pour Deleuze, à Nietzsche. Et je termine en m'en tenant à quelque chose qui fait encore trait d'union entre leurs pensées respectives: l'idée de «vie de la proposition» qui, venue à Deleuze de la logique propositionnelle des stoïciens, lui suggère une philosophie de l'événement tournée à l'encontre des analytiques – motif qui n'est pourtant nullement étranger à l'idée wittgensteinienne de «proposition vivante», laquelle a cheminé de Frege en se retournant ensuite contre lui, pour finalement déboucher, dans un second temps, sur une esthétique de la compréhension de la phrase sur le modèle de la musique²⁹.

3. «Le retrait de l'échelle» et la critique deleuzienne de la fondation du conditionné par des conditions

Posons l'écart: nous avons d'un côté une logique de l'implication: l'on procède de pli en pli (pour Deleuze, l'organisme est pli d'abord); et de l'autre une logique perspectiviste – désystématisée (par opposition à Russell) – de l'aspect indépendant d'une pensée de l'Être, fût-elle, comme chez Deleuze, antiplatonicienne. La question devient maintenant celle de savoir comment, partant de telles «logiques», se présente pour chacun une stratégie de composition pour des productions de concepts.

Le choix de Deleuze contre une logique de la signification est clair. Mais il reste à montrer que le nouage entre sens et signification ne disparaît pas de la pensée de Wittgenstein, et que Wittgenstein lui-même

29 Voir SOULEZ, *Au fil du motif, autour de Wittgenstein et la musique*, op. cit.

abandonne dans sa seconde philosophie, que Deleuze ne connaît pas, le chemin d'une logique de la signification précisément en raison de ce que la musique représente pour lui. Le motif musical agit sur Wittgenstein – il a cette «force d'impressionnement» – non pour pourvoir la philosophie en concepts intéressants, mais pour modifier l'idée qu'il se fait de son activité. Quand Wittgenstein, en 1936, déclare que la philosophie a quelque chose d'une investigation esthétique, c'est à la musique qu'il pense, parce qu'il élabore une grammaire de l'expression du sens qui soit aussi une *Dichtung* philosophique. C'est encore la musique et la poésie qu'il invoque pour dire que comprendre une phrase du langage, c'est aussi *ne pas réussir* à la traduire (logiquement) en une autre qui «dit la même chose» (synonymie logique). Cette résistance à l'analyse logique et au réductionnisme est signe de ce que Henri Meschonnic³⁰ a appelé un «bloc de non-compréhension dans le poème». La musique et le poème sont là, tangibles dans leur opacité même, réfractaires à la définition analytique d'un comprendre, consistants aussi du fait de l'étoffe complexe du sens qu'on échouerait à décomposer en éléments.

Le besoin de rapporter la pratique d'une création de concepts, explicite chez tous les deux, à un plan d'immanence – soit à une topique profonde de la composition que Granger a rapproché d'un espace de Riemann³¹ –, réunit Deleuze et Wittgenstein au moment le plus fort où, chez tous les deux, la musique, art de surface, intervient pour détourner leur constructionnisme d'une stratégie extensionnelle. Une commune allergie à la justification par le fondement les achemine vers une pensée de la dimension profonde se déployant à la surface – surface de déploiement des multiplicités chez Deleuze, des aspects, autres formes de déplis chez Wittgenstein –, selon des séries divergentes dont les ramifications s'inscrivent à l'encontre des schémas d'arbre avec ancêtre chez tous les deux, en vertu d'un commun *antigénéalogisme* viscéral.

Cette allergie est plus accentuée chez Wittgenstein pour qui la pensée de l'Être univoque, même sous le nom d'événement singulier, serait encore un reste de crispation obsessionnelle sur une forme d'unité exprimant une résistance au dépli. Wittgenstein est plus méfiant – «rétractile», a écrit un

30 À propos de Humboldt, et de sa conception de la traduction (dans *Sur le caractère national des langues*, présenté, traduit et commenté par Denis Thouard, Paris, Seuil, 2000), voir le collectif qu'il a dirigé: THOUARD, Denis, *Humboldt et après. La pensée dans la langue*, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 1995.

31 GRANGER, Gilles-Gaston, «Les trois niveaux de la topique», in *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990, p. 261.

jour Alain Badiou –, car il craint que l'on en reste au pli, que la pensée se cabre contre le laisser-aller des déplis. L'appel à «laisser être le langage» sonne comme chez le compositeur américain John Cage: «laisser être le son», sans exercer sur lui les contraintes d'une volonté intentionnelle de compositeur. Option indéterministe dans le champ compositionnel.

Une chose est sûre: s'agissant de cette topique d'un plan d'immanence, tous deux disent non à une remontée métaphysique du conditionné à la condition, à savoir à une forme ou une autre de déduction transcendantale kantienne. À l'encontre de cette ascension coupable à un plan de condition de possibilité parce qu'elle vise à authentifier ou à «justifier» les faits supposés remplir les conditions en question (n'oublions pas la source juridique de la déduction transcendantale kantienne), Wittgenstein revendique carrément une marche dans le sens opposé, que j'appelle volontiers la *descente au cas*, à savoir ce qu'il appelle parfois les «résultats» comparables aux formes résultantes d'un travail de composition. En effet, c'est faire un geste vers l'ineffable, un fait qui n'en est pas un, un réquisit de possibilité logique dure. La juste perspective est celle que la musique au contraire dessine déjà dans le *Tractatus*, cette voie de la descente par l'application projective qui suggère à la philosophie l'allure de son «mouvement de pensée» orienté vers les résultats de la méthode plutôt que vers ses principes *a priori* ou «conditions de possibilité». Ne demandez pas en quoi consiste telle œuvre, mais considérez ce qui résulte au plan où se montrent des formes qui s'y trouvent projetées. C'est une manière de partir d'en bas – dit-il un peu comme Adorno qui pense à l'œuvre –, qu'il faut préférer à l'attitude consistant à se demander ce qui *doit* être pour que *puisse* être une forme résultante obtenue³².

Mettre fin à ces contorsions du «narcissisme transcendantal» – qui est l'expression par laquelle Gérard Lebrun³³ vise la manière dont Gilles-Gaston Granger a encore besoin d'une conception transcendantale de l'usage des signes –, est sans doute un vœu qui réunit les deux philosophes. Deleuze ne trouve pas moins «étrange» «la démarche qui consiste à s'élever du conditionné à la condition pour concevoir la condition comme simple possibilité du conditionné». «Voilà qu'on s'élève à un fondement,

32 Sur la question de ce «doit-être» auquel il n'y a pas à répondre, voir mon livre *Comment écrivent les philosophes? (de Kant à Wittgenstein) ou le style Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2003.

33 Voir LEBRUN, Gérard, «De la spécificité de la connaissance», in PROUST, Joëlle et SCHWARTZ, Elisabeth (éds), *La connaissance philosophique. Essais sur l'œuvre de Gilles-Gaston Granger*, Paris, PUF, 1995, p. 21.

écrit-il; mais le fondé reste ce qu'il était, indépendant de l'opération qui le fonde, non affecté par elle.»³⁴ En réalité, le système du conditionné ne s'engrène pas sur celui des conditions. Wittgenstein dirait que nous avons deux roues qui tournent indépendamment l'une de l'autre: l'une réelle, l'autre (la condition *a priori*) qui est un pseudo-mécanisme de rêve d'authentification imaginé après-coup, depuis le résultat, quand on se retourne en arrière en quête de justification théorique en se mettant dans la posture questionnante de «avant-le-rejet de l'échelle»³⁵, à propos du réalisme comme doctrine métaphysique. En effet, Wittgenstein a conçu une fameuse image pour dénoncer cette attitude: l'échelle. Et c'est pourquoi, dans son *Tractatus* 6.54, il recommande à qui veut le comprendre de «rejeter l'échelle» après l'avoir gravie afin d'éviter de se mettre dans la posture transcendante de ce questionnement sur les conditions.

J'ai montré dans différents textes que le geste du retrait de l'échelle en 6.54 pouvait rejoindre celui du musicien. L'échelle est celle de la construction de superstructures, au plan supérieur de ce qui se projette. Son retrait signe l'autoeffacement des niveaux ou degrés de la construction des formes quand apparaît, incarné dans l'œuvre, le système de cohérences de la forme musicale comme Tout organique. Bien sûr, la référence est moderne. Comme telle, la forme interne de l'œuvre est celle qui émerge des schémas notationnels lorsque, ceux-ci se réduisant à des formalismes externes, se trouvent dépassés à travers le processus de composition. Le rapprochement est confirmé par une remarque du musicologue Carl Dahlhaus dans son *Schönberg*³⁶. Il cite Wittgenstein: «Mes propositions sont éclairantes en ceci que celui qui me comprend finit par les reconnaître comme dépourvues de sens, si, passant par elles – sur elles, par-dessus elles – il a rejeté l'échelle après s'en être servi.»

Je laisse de côté les difficultés que soulève le rapprochement suggéré par le musicologue allemand Dahlhaus entre Wittgenstein et Schönberg. Il reste que chez Wittgenstein et Deleuze, le geste transcendantal de «penser le conditionné à l'image de la condition»³⁷ est tordu, puisqu'il faudrait

34 *Logique du sens*, p. 30.

35 Voir DIAMOND, Cora, *The realist Spirit*, Londres, MIT Press, 1995, p. 179. L'échelle fait allusion au dépassement des propositions du *Tractatus* lui-même, que le lecteur qui veut comprendre son auteur aurait à tenter, avant de rejeter l'échelle.

36 DAHLHAUS, Carl, *Schönberg*, Genève, Contrechamps, 1997, chap.: «L'analyse de la nouvelle musique», à propos des *Klavierstücke*, op. 11, n° 1 et l'op. 33a de Schönberg, p. 36. Dahlhaus cite 6.54 du *Tractatus* dans la traduction de Pierre Klossowski.

37 *Logique du sens*, p. 149.

connaître la condition en étant déjà remonté à elle, alors même qu'on se trouve dans la situation du conditionné. Telle est l'erreur qui résulte du fait de résorber le sens dans la signification de ce qui est exprimé.

Pourtant, c'est sur le terrain de cette entente que se séparent encore les deux styles constructifs de l'un et de l'autre: l'un, surproductif selon Deleuze, l'autre constructif avec un rasoir d'Occam selon Wittgenstein, dans le genre ascétique d'un musicien penseur de la forme auquel j'aime comparer Schönberg³⁸. Ce que Deleuze appelle «la genèse du sens comme effet de surface» n'intéresse pas Wittgenstein, car cela supposerait que l'on puisse expliquer comment «le sens produit ces états de choses où il s'incarne», comment se produit «l'individuation dans les corps». Estimant qu'il s'ensuivrait des créations verbales surabondantes, Wittgenstein suggère au contraire une *construction par thérapie*, visant à faire que la langue philosophique, avec ses formations logodédaliques, se fonde dans la langue naturelle. Comme Schönberg, encore, appelant à ôter à la musique ce qui l'empêche d'être vraiment musique, Wittgenstein vise l'harmonie interne sans surplomb. L'idée au fond reste la même: ne pas surconstruire au-dessus de l'harmonie une métaharmonie.

4. Du retrait de l'échelle à la musique: le motif de l'éternel retour, la petite phrase

J'en viens pour finir à un autre retrait de l'échelle: celui qui conduit au motif de l'éternel retour. Wittgenstein exprime une deuxième fois ce retrait en 1930, mais sans laisser entendre qu'il a fallu utiliser l'échelle avant de la rejeter. Il l'exprime sur le mode d'une variation d'un thème. Le thème tient en trois mots qui se trouvent répétés, en allemand: «immer wieder dasselbe» et forment une petite cellule thématique³⁹. Le texte dit que:

1. Chaque phrase que j'écris signifie toujours déjà le Tout, la même chose à nouveau, et c'est comme si ces phrases étaient les aspects de ce Tout vu sous différents angles;
2. si la place que j'essaie d'atteindre pouvait être atteinte au moyen d'une échelle, j'y renoncerais car ce lieu que je cherche, je m'y trouve déjà. Ce qui requiert une échelle ne m'intéresse pas;

38 Voir SOULEZ, *Au fil du motif, autour de Wittgenstein et la musique*, op. cit.

39 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques mêlées* [1930], éd. bilingue, texte établi par Georg H. von Wright, trad. anglaise de Peter Winch, in *Culture and Value*, Chicago, Chicago University Press, 1980.

3. le mouvement de pensée par échelle met en «série»⁴⁰ des pensées, l'autre n'a pour but que de revenir au même lieu.

Ce même lieu, quel est-il ? Wittgenstein l'appelle «Tout», un Tout non unifié, un lieu d'enchevêtrement, indéterminé, une sorte de «chaosmos» peut-être – selon l'expression de Deleuze –, opposé à la complexité des faits et qui évoque ce qu'il appelle, dans une remarque mêlée de 1948, «l'antique chaos». C'est de ce sens du «Tout» que dépend le sens organique de l'œuvre dont Wittgenstein déplore, sur un ton très nietzschéen d'ailleurs, la disparition dans la culture de 1930 en Europe. Lu à la lumière d'une autre remarque plus tardive sur la répétition, on comprend que ce fragment quasi-musical ne donne à entendre aucune répétition en un sens reproductif de quelque chose qui serait un modèle figé à l'identique : «Répéter est nécessaire, mais en quel sens ? Eh bien chante-le et tu verras que seule sa répétition lui donne sa très grande puissance.» «N'a-t-on pas l'impression cependant qu'un modèle de ce thème existe déjà dans la réalité et que le thème s'en rapproche pour lui correspondre ?» Il n'en est rien car «il n'existe aucun paradigme à part le thème lui-même (d'où l'idiotie du rôle que joue le mot "Beau" en esthétique). [...] Le thème [...] est une nouvelle partie de notre langage, il devient incorporé [*einverleibt*] en lui, un nouveau geste» – et donc, malgré tout, une répétition en son sens de motif obligé de caractère musical inséparable d'une variation.

Ainsi, ce qui est répété au second sens est «chaque différence». Mais cela implique suppression du «même». La différence ainsi valorisée – comme dans une variation répétée, en des termes assez proches de ce qu'écrivit Schönberg⁴¹ dans un fragment sur *L'Idée musicale* en 1934 –, Deleuze l'appellerait «intensive»; mais Wittgenstein ne brode pas sur le «soi de la différence», et ne l'appellerait pas «l'événement intensité simple et singulière qui vient, à l'état émergent»⁴², car ce qui est émergent pour Wittgenstein, presque au sens des sciences cognitives, n'est pas un événement échappé d'un signe, mais, à l'inverse, un «aspect»

40 «*Reiht*»: mot de Carnap qu'il utilise pour démontrer que la construction d'un métalangage au sein d'une Langue L est possible grâce au procédé de l'arithmétisation de la syntaxe de Gödel; mais aussi la série musicale en vogue dans les mêmes années.

41 SCHÖNBERG, Arnold, *The Musical Idea*, éd. par Patrizia Carpenter et Severine Neff, Columbia University Press, 1993.

42 Voir ZOURACHBIVILI, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994, p. 117-118.

détaché d'un objet auquel on serait tenté de le rattacher, c'est-à-dire un effet-signe sensible (son, impression qualitative forte, marquant une force d'impressionnement-*sur*), un trait expressif de survenance (tel l'expression du visage) généré dans le phénomène langagier de l'expression des signes quand je répons expressivement à ce que «me fait» une œuvre d'art, une pièce musicale. C'est la musique comparable à l'expression du visage, qui, en exerçant une force d'impressionnement sur nous, nous ramène à l'usage intensif de signes fonctionnant moins comme signes du calcul que comme traits d'expression perceptibles à l'œil ou à l'oreille.

Bien sûr, la tentation est grande de lire ces phrases en écho à l'éternel retour du même de Nietzsche. L'association musicale se justifie tout naturellement: rappelons-nous l'exclamation de Nietzsche: «Et maintenant que je suis au port, musique, musique!», le «port» étant ce lieu du Tout, indéfini, non donné préalablement, ni davantage reconstruit. Telle serait la «ritournelle» de Wittgenstein, ce que j'ai appelé récemment, dans un colloque consacré à Cora Diamond, une «variation sans échelle», libérée de l'obsession du «même».

Chacun sa «ritournelle»? À ce point, ce qui à mon avis devient le plus intéressant est le lien de la musique avec un style de retour au plan d'immanence. Pensée de philosophe, poussée philosophique vers une pensée-art par-delà les voies divergentes et les styles de construction des concepts, cette pulsion de retour qui ne nous fait revenir à rien de déjà là ni à rien de ce qui serait à surconstruire en une syntaxe ne mobilise le mouvement de la musique que pour faire comprendre la production de multiplicités à la surface chez Deleuze et chez Wittgenstein, mais chez ce dernier, à distance toujours plus grande d'une pensée de l'Être.

C'est l'image assez saussurienne de la tapisserie du langage que Wittgenstein évoque pour dire le grouillement, l'aspect vrombissant et confus de «fourmilière», des formes de vie, socle des socles, fondement sans fond, arrière-plan enchevêtré de composantes bruyantes, dont le langage articulé procède. Cependant, on n'y remonte pas plus qu'à une condition de possibilité. L'aspect qui en émerge est un produit de la morphogénèse des signes de la langue, non d'une gènes du sens.

Tel est le propos d'une sorte de «linguiste rentré», obnubilé par les résonances du trésor de la langue, dont Russell a avoué un jour ne plus comprendre l'orientation après le *Tractatus*. Chez Wittgenstein, le monde tel qu'il est, qui n'est pas l'événement qui m'apparaît à la sortie d'un signe, prend peu à peu l'allure d'une tapisserie de motifs, dont les variations infinies sont les formes de déploiement, orientant nos regards toujours plus

loin à l'écart du pli dont elles procèdent. Par là, la musique des phrases s'introduit, prenant la tapisserie par le milieu. Comment dès lors nommer et «reconnaître», et même «identifier» comme «pli» ce à distance de quoi procède la philosophie dans son devenir-jeu, si, opérant comme elle opère, l'on ne se retourne jamais vers lui ?

Corps sans organes et logique de la répulsion

Éléments d'un hégélianisme incorporé chez Gilles Deleuze

Fabrice Jambois

Introduction

Dans *Sois mon corps*, Judith Butler écrit :

Il existe une zone de rencontre et de répulsion, que l'on pourrait même appeler *la vie du corps*, qui consiste dans le mouvement contraire d'une propulsion vers et loin de la conservation de soi comme telle. Ceci permettrait à quelque chose comme la «pulsion de mort» d'entrer dans notre conception de la vie chez Hegel; elle distinguerait Hegel de Spinoza et de ses lecteurs les plus spinozistes, elle placerait la tension irréductible entre ces deux mouvements [attachement et détachement] au centre d'une conception renouvelée de la vie elle-même.¹

À l'aune de ce critère de démarcation, la mise à l'épreuve simultanée du spinozisme et de l'antihégélianisme manifestes de Gilles Deleuze invite à questionner une notion centrale de son système où se décide le sens

1 BUTLER, Judith et MALABOU, Catherine, *Sois mon corps*, Montrouge, Bayard, 2010, p. 101-102. Judith Butler propose, avec Catherine Malabou, une lecture de Hegel qui prend en compte une «hétéro-affection» solidaire de la notion de vie dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, proposition qui constitue une alternative à une lecture spinoziste de l'œuvre hégélienne. Voir p. 100 : «Je pense qu'il existe des manières de lire Hegel qui le rapprochent de Spinoza, de Freud même, des lectures qui voient à l'œuvre dans sa pensée un *conatus*, un désir lié à l'existence, que tous les actes du sujet présupposent. Ce *conatus*, attachement à la conservation et à la durée, permettrait de déceler chez Hegel une "pulsion de vie", peut-être aussi une sorte d'autoaffection, celle que Freud a en vue dans les premiers paragraphes de son essai *Pour introduire le narcissisme*.»

à donner à cette «vie du corps» que la vie de l'organisme n'épuise pas mais appauvrit: la notion de «corps sans organes». Il est remarquable que Deleuze reconnaisse dans l'*Éthique* de Spinoza «le grand livre sur le CsO», et que la substance spinoziste constitue, selon lui, le modèle pertinent de ce qu'est un corps sans organes. La pluralité des types d'expériences visées sous l'activité pratique de construction d'un corps sans organes et leur possible articulation justifient un recours au modèle de l'intégration des attributs dans une substance unitaire suivant l'opération philosophique de la première partie de l'*Éthique*:

Les attributs, ce sont les types ou les genres de CsO, substances, puissances, intensités Zéro comme matrices productives. Les modes sont tout ce qui se passe: les ondes et vibrations, les migrations, seuils et gradients, les intensités produites sous tel ou tel type substantiel, à partir de telle matrice.²

Le sixième chapitre de *Mille Plateaux* répertorie, en une liste ouverte, les formes ou modes d'instanciation du CsO: *corps hypocondriaque, corps paranoïaque, corps du schizo, corps du drogué, corps masochiste, corps de l'amant*³. Chacun de ces types de CsO, à l'image des genres de la substance spinoziste, se présente comme un continuum d'intensités se raccordant aux autres types de CsO en une multiplicité de fusion. Chacun exprime une même puissance d'être dans chacune des intensités qui le peuplent et le saturent. À cet égard, comme le fait observer Pierre Macherey, «il faut prendre au sérieux l'idée que l'infinité de la substance passe, intensivement, dans tous ses modes *sans se partager*: toute l'étendue, indivisiblement, est dans une goutte d'eau, comme toute la pensée est présente en acte dans chaque idée, et la détermine nécessairement»⁴. Ce rapport immanent et intensif entre la substance et ses modes, chez Spinoza, exclut d'emblée que la connaissance qui mène de ceux-ci à celle-là procède de manière régressive sous l'effet d'une négativité interne, comme le veut Hegel dans son interprétation de la formule «*omnis determinatio est negatio*». Le spinozisme de Deleuze s'avère plus particulièrement dans une philosophie pratique où l'expérimentation de soi ou sur soi est directement l'épreuve, dans les intensités vécues, d'un corps plein qui ne manque de rien.

2 *Mille Plateaux*, p. 190.

3 *Ibid.*, p. 186-187.

4 MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990, p. 173.

Pourtant, le corps sans organes est aussi décrit comme «le modèle de la mort [qui] apparaît quand le corps sans organes repousse et dépose les organes»⁵. Deleuze ne se trouve-t-il pas de l'autre côté de la ligne de démarcation tracée par Butler, en territoire hégélien ? Le problème de la répulsion inaugurale des objets partiels domine la question de l'attachement et du détachement à l'égard de la vie et laisse entrevoir, c'est notre thèse, une opération d'incorporation de l'hégélianisme qui se joue, avant tout, dans la mise en place de la notion de corps sans organes et, plus généralement, dans le statut de l'antiproduction dans *L'Anti-Œdipe*.

Corps sans organes et station hypocondriaque

Dans le contexte argumentatif du sixième chapitre de *Mille Plateaux* – «Comment se faire un corps sans organes ?» –, Deleuze thématise le corps sans organes et le présente comme une pratique ou un ensemble de pratiques. Définition essentiellement négative : «Ce n'est pas du tout une notion, un concept.»⁶ Ni concept d'une limite extérieure de l'expérimentable ni notion abstraite d'un indifférencié fondamental, le CSO renvoie plutôt à une expérience qui résiste à toute conceptualisation et en marque le dehors : il est certes une limite, mais une limite actuellement vécue qui porte, repousse et déplace le sujet qui se constitue dans sa singularité par cette expérience même («Comment se faire un corps sans organes ?»)⁷. La nature non conceptuelle ou extraconceptuelle du corps sans organes sous-trait celui-ci à l'emprise de toute activité de symbolisation ou de définition : «On dit : qu'est-ce que c'est, le CSO – mais on est déjà sur lui, se traînant comme une vermine, tâtonnant comme un aveugle ou courant comme un fou, voyageur du désert et nomade de la steppe.»⁸ Pas davantage le CSO ne se laisse représenter dans une forme imaginaire ou spéculaire. Le CSO échappe radicalement à l'ordre de la représentation. Tel est le principe de la critique que Deleuze adresse à la psychanalyse dans les tentatives qu'elle mène pour rendre compte des phénomènes de corps sans organes :

5 *L'Anti-Œdipe*, p. 393 : «Le modèle de la mort apparaît quand le corps sans organes repousse et dépose les organes – pas de bouche, pas de langue, pas de dents... jusqu'à l'automutilation, jusqu'au suicide. La mort n'est pas désirée, il y a seulement la mort qui désire, au titre du corps sans organes ou du moteur immobile [...].»

6 *Mille Plateaux*, p. 186.

7 *Ibid.*, p. 200 : «[Il] n'y a pas "mon" corps sans organes, mais "moi" sur lui, ce qui reste de moi, inaltérable et changeant de forme, franchissant des seuils.»

8 *Ibid.*, p. 186.

«Le tort de la psychanalyse est d'avoir compris les phénomènes de corps sans organes comme des régressions, des projections, des fantasmes, en fonction d'une image du corps.»⁹

Si le concept de genre substantiel développé dans l'*Éthique* de Spinoza constitue le modèle philosophique dont se rapprocherait le plus le CSO, on ne peut considérer que cette assimilation, forcée et présentée sur un mode hypothétique, suffise à tenir lieu de conceptualisation adéquate du CSO. S'appuyant sur les analyses de Dalcq dans le champ de la biologie et de l'embryologie, Deleuze complète la détermination du CSO en établissant une analogie entre celui-ci et l'œuf:

Le CSO, c'est l'œuf.¹⁰

Nous traiterons le CSO comme l'œuf plein avant l'extension de l'organisme et l'organisation des organes, avant la formation des strates, l'œuf intense qui se définit par des axes et des vecteurs, des gradients et des seuils, des tendances dynamiques avec mutation d'énergie, des mouvements cinématiques avec déplacement de groupes, des migrations, tout cela indépendamment des formes accessoires, puisque les organes n'apparaissent et ne fonctionnent ici que comme des intensités pures. L'organe change en franchissant un seuil, en changeant de gradient.¹¹

L'enjeu de cette analogie entre l'œuf (biologique, psychique ou cosmique) et le corps sans organes est double: d'une part, désamorcer toute interprétation psychanalytique du CSO en termes de fantasme, de représentation ou de scène théâtrale¹²; et d'autre part, donner au CSO un sens énergétique, celui d'une instance inévidente (*spatium* contre *extensio*) de production d'intensités, c'est-à-dire de réalité, instance contemporaine plutôt que résultat obtenu par voie de régression de l'adulte à l'enfant. Il nous faut faire un pas de plus dans la détermination de ce qu'est un corps sans organes en prenant pour fil directeur cette analogie entre œuf et CSO, de façon à mettre à nu la racine du spinozisme deleuzien et frayer un accès vers l'attachement à la vie qu'elle renferme. Le procédé de conceptualisation que nous adoptons ici consiste, comme le fait par exemple Deleuze

9 *Ibid.*, p. 203.

10 *Ibid.*, p. 202.

11 *Ibid.*, p. 190.

12 «Elle ne comprenait rien à l'œuf», écrit Deleuze, à propos de la psychanalyse, dans *Mille Plateaux*.

pour construire le concept de «visage» dans le septième chapitre de *Mille Plateaux* à partir des thèses d'Isakower, Lewin et Spitz, à enrichir le concept de «corps sans organes» en empruntant à la perspective psychogénétique de Freud les éléments d'une généalogie du corps sans organes pour en cerner les composantes principales.

Dans un article paru dans la revue *Champ psychosomatique* et intitulé «Le corps sans organe et l'organe hypocondriaque», François Villa, psychanalyste, se propose de comprendre ce qu'Antonin Artaud appelle «corps sans organes» et «position de la chair» – cette chair métaphysique ou matière intense vers laquelle tend le corps comme vers sa limite propre en une tension qui, parce qu'elle porte sur un objet non spécularisable, prend la forme d'un acte de connaissance, d'exploration de soi dans l'épreuve appropriante d'une douleur. Villa adopte pour point de départ de sa méditation l'analogie deleuzienne entre l'œuf et le corps sans organes et cite Francis Bacon. *Logique de la sensation* :

L'œuf présente justement cet état du corps «avant» la représentation organique: des axes et des vecteurs, des gradients, des zones, des mouvements cinématiques et des tendances dynamiques, par rapport auxquels les formes sont contingentes et accessoires.¹³

Dans ce passage situé au début du chapitre VII de *Francis Bacon*, Deleuze reprend, de manière fidèle et concise, ses analyses du sixième chapitre de *Mille Plateaux*, mais il en évacue la critique de l'approche psychanalytique des phénomènes de corps sans organes jugée régressive, projective. Il concentre son analyse sur la notion d'onde qui parcourt la chair et les nerfs du corps sans organes, sur les *variations d'amplitude* de cette onde de vie non organique, et sur la pertinence de la catégorie nosographique d'*hystérie* pour rendre compte de la réalité vécue du corps qu'animent ces variations. Tout l'intérêt de l'article de François Villa est de mettre en évidence la possibilité paradoxale d'une interprétation génétique et psychanalytique du phénomène de corps sans organes, à partir du modèle de l'œuf intense. Villa décèle en effet une *concordance de l'analogie deleuzienne avec le texte freudien* :

Nous y trouvons, en effet, également le recours au modèle de l'œuf et à l'une de ses variantes qui est l'animalcule protoplasmique. L'une et l'autre de ses

13 Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 33.

formes sont susceptibles de connaître des variations allotropiques et c'est particulièrement plus net dans le cas de l'animalcule dont la plasticité est conservée dans le temps.¹⁴

L'animalcule protoplasmique permet de figurer l'investissement libidinal originel du moi caractéristique du narcissisme primaire et son articulation au stade du choix d'objet, où le moi concède des portions de la libido aux investissements d'objet, à travers l'image de l'émission de pseudopodes par cet animalcule. Le modèle de l'œuf, ou de l'animalcule qui n'a pas encore consenti à des ramifications pseudopodiques, définit en propre le narcissisme primaire, que Freud introduit entre l'autoérotisme et le choix d'objet¹⁵. L'un des motifs qui, aux yeux de Freud, justifie la construction d'une théorie du narcissisme primaire est à rechercher dans la nécessité d'intégrer la compréhension des troubles pathologiques répertoriés sous le nom de paraphrénie ou de schizophrénie à la présupposition d'une théorie de la libido: dans le narcissisme primaire comme dans la schizophrénie qui marque un retour à ce stade, la libido est soustraite aux objets, retirée du monde et des personnes. La caractérisation de ce détournement à l'égard du monde extérieur, qui se signale par un délire des grandeurs, une conduite histrionique et, dans les épisodes psychotiques majeurs, un sentiment de «fin du monde»¹⁶, impose de retracer le destin de la libido retirée des objets. Guidé par une perspective psychogénétique, Freud estime que «[...] le délire des grandeurs lui-même n'est pas une néocréation, il est l'agrandissement et la manifestation plus claire d'un état qui avait déjà existé auparavant. Nous sommes ainsi amenés à concevoir le

14 VILLA, François, «Le corps sans organes et l'organe hypocondriaque», *Champ psychosomatique*, n° 44, Paris, 2006, p. 36.

15 C'est dans *Totem et tabou* que Freud scinde l'autoérotisme en deux séquences, réservant le nom d'autoérotisme à la première, nommant narcissisme primaire la seconde.

16 Freud présente la «fantaisie (ou l'autoperception) de la fin du monde chez les paranoïaques» comme l'exact opposé de l'état amoureux où le sujet abandonne sa personnalité propre en échange d'un investissement d'objet, la libido du moi et la libido d'objet renvoyant chacune à l'un des pôles de la double existence que mène chaque individu en tant qu'il a ses visées propres mais aussi en tant que «simple appendice de son plasma germinal», suivant le concept formé par Weismann en biologie. L'un des enjeux de *Pour introduire le narcissisme* est de mettre en accord la versatilité de cette répartition des charges libidinales avec la thèse d'un dualisme des pulsions et de rendre inutile l'hypothèse que des énergies psychiques, tout d'abord indifférenciées à l'origine, ne deviennent libido que dans leur investissement dans un objet.

narcissisme qui apparaît par inclusion des investissements d'objet comme un narcissisme secondaire qui s'édifie par-dessus un narcissisme primaire obscurci par de multiples influences.»¹⁷

L'autoérotisme, stade dans lequel les composantes pulsionnelles partielles de la sexualité ne sont pas unifiées et «travaillent chacune pour elle-même» pour prélever sur le corps propre des «gains de plaisir», sans effectuer de détour par l'image d'un corps unifié renvoie au modèle de l'œuf qui fait ici office de modèle psychique élémentaire selon Freud, modèle caractérisé par l'autosuffisance et la centration sur soi: l'œuf renvoie à l'animalcule protoplasmique «fermé aux stimuli du monde extérieur qui peut même satisfaire ses besoins de nourriture de façon autistique»¹⁸. Dans l'autoérotisme, le corps demeure indifférencié du monde extérieur; on n'y discerne l'ébauche d'aucune constitution du moi propre. Au contraire, ce qui émerge, dans le passage vers le narcissisme primaire, c'est un moi propre, corporel et unifié, qui va amener les pulsions isolées à se composer en une libido. Pour le dire autrement: le corps de l'autoérotisme est physiologique, «ensemble somatique indifférencié». Il précède la distinction de zones érogènes et correspond au «corps sans organes» comme «énorme objet non différencié»¹⁹, comme œuf ou «animalcule protoplasmique».

Le corps du narcissisme primaire est au contraire psychiquement constitué et porte l'ébauche d'une structure moiïque, d'un schéma corporel. Le corps reçoit pour modèle adéquat, dans le narcissisme primaire, l'animalcule qui a émis des pseudopodes pour obtenir, à l'extérieur, la satisfaction impossible à obtenir à l'intérieur du corps propre. Des zones érogènes s'y sont différenciées comme autant de «surfaces partielles psychiquement» de sorte que, comme l'écrit Freud, «les pulsions sexuelles jusque-là isolées se sont déjà composées en une unité et ont aussi déjà trouvé un objet, mais cet objet n'est pas un objet externe, étranger à l'individu, c'est le moi propre, constitué à cette époque». Le problème revient à comprendre le passage du corps physiologique monadique de l'autoérotisme au corps psychiquement constitué acquis dans le narcissisme primaire, c'est-à-dire le passage qui va mener le psychique d'un état où il n'existe qu'en puissance à un état où il existera en acte. Le passage du narcissisme primaire, annonciateur d'un élan progressif vers l'objet, à la

17 FREUD, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme*, in *Œuvres complètes*, vol. XII, Paris, PUF, 2005, p. 219.

18 VILLA, «Le corps sans organes et l'organe hypocondriaque», *op. cit.*, p. 36.

19 *L'Anti-Œdipe*, p. 13.

relation d'objet proprement dite, ne fait que répéter la sortie de l'autoérotisme en direction du narcissisme primaire; il marque un nouvel échec d'une tentative de maintenir la vie de l'âme sous la modalité de l'activité autoérotique.

Pour éclairer la nécessité d'une sortie hors du stade autoérotique, François Villa avance l'hypothèse d'un moment hypocondriaque entre autoérotisme et narcissisme primaire, moment où le corps, gagné par une extrême tension, entre dans un processus d'expulsion des composantes pulsionnelles qui le sature. L'échec de la tentative de projeter à l'extérieur le foyer central de l'excitation pulsionnelle se solde par une projection de celle-ci sur la bordure du corps où vont se former les zones érogènes psychiquement qualifiées. À la stase de l'autoérotisme succède la stase du narcissisme.

On observera ici que, d'un point de vue clinique, de même que la stase de la libido d'objet détermine, dans les névroses de transfert, la formation de symptômes et l'entrée en maladie, la stase de la libido du moi est, selon Freud, à mettre en relation avec les phénomènes d'hypocondrie et de paraphrénie²⁰. La stase de la production désirante, l'immobilisation de celle-ci marque bien, pour Deleuze, le point d'émergence du corps sans organes²¹. Or, la stase de la libido ne va jamais sans la qualité psychique du déplaisir, qui exprime une élévation de la tension²². D'où une nécessité, pour la vie animique, de sortir des limites du narcissisme: «Cette obligation apparaît lorsque l'investissement du moi en libido a dépassé une certaine mesure.»²³ L'excitation à expulser, lorsqu'elle dépasse la valeur-seuil, fracture de l'intérieur le système-cœuf:

20 Précisons que, pour Freud, «l'hypocondrie est dans un rapport à la paraphrénie semblable à celui des autres névroses actuelles à l'hystérie et à la névrose de contrainte, qu'elle dépendrait donc de la libido du moi, de même que les autres dépendent de la libido d'objet; l'angoisse hypocondriaque serait, en provenance de la libido du moi, le pendant de l'angoisse névrotique» (FREUD, *Pour introduire le narcissisme*, *op. cit.*, p. 228).

21 *L'Anti-Œdipe*, p. 14.

22 FREUD, *Pour introduire le narcissisme*, *op. cit.*, p. 228.

23 *Ibid.*, p. 229. Cette question de la mesure ou de la valeur-seuil renvoie indirectement à celle de la prudence conçue sur le modèle immanent du bon dosage (voir *Mille Plateaux*, p. 187): se faire un corps sans organes, le construire et en faire l'épreuve dans une expérimentation vécue consistera à cerner cette mesure en effectuant le parcours inverse de celui qu'expose ce schéma psychogénétique du passage d'un corps intégral non subordonné à la représentation organique à celui du corps ordonné à l'organisme.

L'organisme, note Villa, est alors le lieu d'une expérience qui le confronte à une excitation dont, premièrement, la libre circulation en tant qu'onde n'est plus possible et qui, secondairement, s'avère ne disposer ni d'une voie de décharge prédéterminée, ni d'un appareil apte à la développer comme fonction. L'excitation est alors découverte comme pulsion qui, pour atteindre son but, met le corps en mouvement jusqu'à en faire, comme dit Artaud, une multitude affolée d'où prolifèrent les pseudopodes comme autant de tentatives de créer sur le corps propre une voie de décharge et un organe apte à l'action sexuelle spécifique.²⁴

L'intensité de la décharge à expulser se condense douloureusement à l'intérieur du pseudopode et perce en lui un orifice comme voie de décharge (en investissant un orifice qui préexiste bien en tant que tel à la poussée libidinale, mais qui n'acquiert sa valeur psychique que sous l'effet de celle-ci : orifice sexuel, mais aussi nez, yeux, oreilles, pores de la peau dans certaines psychoses, comme Deleuze et Guattari le soulignent dans le second chapitre de *Mille Plateaux*, pour marquer la différence entre névrose et psychose)²⁵. Le pseudopode devient le lieu où la résistance de la pulsion à expulser se manifeste et provoque le surgissement d'une significativité psychique, d'un découpage du corps en zones érogènes spécialisées et hiérarchisées, là où régnait auparavant une érogénéité générale. Mais il est important de noter que la spécialisation et la hiérarchisation, c'est-à-dire l'organisation du corps physiologique et la mise en pièce du corps sans organes ne sont acquises que lorsque la communication de l'intérieur et de l'extérieur dans l'orifice percé dans le pseudopode rencontre une aide extérieure qui apporte une satisfaction et abaisse le seuil de tension, provoquant une rétractation du pseudopode dont la surface reçoit une qualification psychique²⁶ : l'organe

24 VILLA, «Le corps sans organes et l'organe hypocondriaque», *op. cit.*, p. 41.

25 *Mille Plateaux*, p. 39-40 : «Car l'Homme aux loups, c'est aussi celui qui, dans son deuxième épisode dit psychotique, surveillera constamment les variations ou le trajet mouvant des petits trous ou petites cicatrices sur la peau de son nez.» On trouve, par exemple, dans l'œuvre cinématographique de Cronenberg, une exploration de la relation entre une sexualité déviante et des pseudopodes tératologiques (*Dead ringers*), prothétiques (*Crash*), artificiels (les «podes» en «métachair» et leur orifice de connexion dans *Existenz*).

26 VILLA, «Le corps sans organes et l'organe hypocondriaque», *op. cit.*, p. 40. Ainsi, l'exemple de la bouche qui, la première, reçoit la qualification de zone érogène : «L'excitation est projetée vers le pseudopode que constitue la bouche où la tension se coagule jusqu'à se former en cri, en hurlement jeté au loin. Dans la bouche,

pseudopodique tend alors à remplacer l'organe génital et devient son représentant psychique.

L'organe hypocondriaque, en lequel se condensent des sensations intenses, maintient, à la charnière entre autoérotisme et narcissisme primaire, un état d'autarcie où une voie de décharge est recherchée non pas hors du corps mais à la surface du corps somatique intégralement érogène. Il représente, avant toute manifestation d'une aide extérieure, le moyen pour le corps physiologique de l'autoérotisme de retarder par lui-même l'émergence d'un « corps doté psychiquement de ses organes », c'est-à-dire désintégré, morcelé, distribué en un découpage déterminé inséparable de l'invention d'un appareil psychique : « L'organe hypocondriaque est l'ultime essai fait par le moi-corps pour autoengendrer un appareil sexuel qui le dispenserait d'avoir à recourir à autrui et à devoir inventer l'appareil psychique. »²⁷ La *station hypocondriaque* désignerait le séjour dans ce moment métamorphique et autarcique où les charges d'intensités en excès sur la valeur-seuil se concentrent sur un organe, le saturent, le déforment et le défont si bien que se trouve contré le surgissement de « l'organisation qui impose aux organes un régime de totalisation, de collaboration, de synergie, d'intégration, d'inhibition et de disjonction »²⁸.

L'organe quelconque et l'archi-masochisme

L'organe hypocondriaque est en effet un organe soustrait au régime de l'organisation propre à l'organisme, un *organe quelconque*, qui tient lieu d'appareil psychique dans le temps même où il en anticipe et en conjure la formation. Deleuze définit précisément le corps sans organes par la présence provisoire d'un organe indéterminé ou quelconque : « Le corps sans organes se définit donc par un *organe indéterminé*, tandis que l'organisme se définit par des organes déterminés. »²⁹ Indéterminé, précisons-le, du point de vue de la forme, seulement accessoire, mais parfaitement déterminé du point de vue de la force ou de l'intensité. Les métamorphoses

remplie de libido, s'accomplit en raison de l'échec de l'expulsion, un retournement du mouvement de projection en une opération d'incorporation qui est le premier investissement libidinal d'une partie du corps. Celle-ci deviendra par la suite une zone psychiquement qualifiée dont le primat, du point de vue de l'organisation libidinale, sera psychiquement imposé à toutes les autres parties. »

27 *Ibid.*, p. 42.

28 *Deux régimes de fous*, p. 20.

29 Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 33-34.

de l'organe hypocondriaque marquent à la fois la présence d'une pluralité d'organes dans un même organe polyvalent et leur instabilité, comme le suggère le texte de Burroughs que cite Deleuze³⁰:

Les organes perdent toute constance, qu'il s'agisse de leur emplacement ou de leur fonction, [...] des organes sexuels apparaissent un peu partout, [...] des anus jaillissent, s'ouvrent pour déféquer, [...] l'organisme tout entier change de texture et de couleur, variations allotropiques réglées au dixième de seconde.³¹

La variabilité de l'organe qui prend en charge et polarise l'énergie non liée («l'onde») tient à son absence de fonction propre: mouvement de formation sans fonction et sans finalité, l'organe hypocondriaque anticipe et conjure la mise en place d'un appareil psychique capable d'intégrer et d'élaborer les excitations pulsionnelles en ne tirant ses formes successives que des forces extérieures qu'il rencontre, dans l'immanence du corps somatique indifférencié et des excitations qui glissent à sa surface³². Deleuze désigne, dans *L'Anti-Œdipe*, l'acte de répulsion des organes fixes (ou des objets partiels, rebaptisés «machines désirantes») par le corps sans organes sous le nom de «machine paranoïaque»: «[c]'est bien ce que signifie la machine paranoïaque, l'action d'effraction des machines désirantes sur le corps sans organes, et la réaction répulsive du corps sans organes qui les éprouve globalement comme appareil de persécution.»³³ Cette réaction répulsive, par laquelle les synthèses machiniques de l'inconscient se mettent en mouvement et contribueront à produire la subjectivité schizophrénique, ne met en jeu que secondairement les mécanismes de projection et d'introjection. La machine paranoïaque n'est pas projetée sur un objet déterminé et demeure encore anonyme.

30 *Ibid.*, p. 34: «Au lieu d'une bouche et d'un anus qui risquent tous deux de se détraquer, pourquoi n'aurait-on pas un seul orifice polyvalent pour l'alimentation et la défécation? On pourrait murer la bouche et le nez, combler l'estomac et creuser un trou d'aération directement dans les poumons – ce qui aurait dû être fait dès l'origine.»

31 *Mille Plateaux*, p. 190.

32 Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 35: «Voilà ce qu'il faut comprendre: l'onde parcourt le corps; à tel niveau un organe se déterminera, suivant la force rencontrée; et cet organe changera, si la force elle-même change, ou si l'on passe à un autre niveau.»

33 *L'Anti-Œdipe*, p. 15.

On sait que l'objet, dans la conception freudienne, assume une double fonction à l'égard de la tendance à la décharge totale de l'excitation qui anime le corps physiologique et qui aboutit à son morcellement en zones érogènes différenciées. D'une part, il s'oppose à une décharge totale qui vouerait le principe d'animation à son extinction et implique de ce fait une nécessaire frustration. D'autre part, il autorise des satisfactions pulsionnelles partielles, limitées, et devient le support d'une projection possible sur lui du foyer d'origine de l'excitation en excès, c'est-à-dire de l'excitation persécutrice, et, de même que les zones érogènes qui ont coïncidé avec une satisfaction partielle à la suite d'une décharge limitée de l'excitation par la voie d'une communication avec une aide extérieure reçoivent une signification psychique, l'objet sur lequel est projetée une quantité trop grande d'excitation acquiert la signification d'instance persécutrice.

La position paranoïde-schizoïde, telle que Mélanie Klein la conçoit, introduit un clivage dans l'objet partiel, dont le sein maternel est le prototype, objet scindé en un bon objet idéalisé et un mauvais objet réputé persécuteur et destructeur, mais cette position suppose les opérations de projection et d'introjection, dont Deleuze et Guattari nous disent qu'elles sont, dans ce moment intercalaire entre les deux premières synthèses machiniques inconscientes qu'est la machine paranoïaque, secondaires et inessentiellles. Comment comprendre la réaction de répulsion paranoïaque sans la mise en extériorité d'un organe persécuteur ?

La généalogie du corps sans organes et la station hypocondriaque nous éclairent sur ce point central dans la constitution du système de *L'Anti-Œdipe*. En l'absence d'une projection ou d'un transfert de l'excitation vers un objet synonyme d'une aide étrangère, l'excitation ne se constitue pas encore en libido d'objet et reflue sur la surface somatique indifférenciée et intégralement érogène. Les objets partiels ou machines désirantes constituent tout d'abord le corps sans organes sous la forme d'une totalité non totalisante dont le stade freudien de l'autoérotisme nous fournit le modèle adéquat: il y aurait donc un premier type de corps sans organes, le *Cso pur*, lieu d'une circulation libre des énergies et des flux. Ce corps sans organes, que Deleuze esquisse à l'issue de la première synthèse (connective) n'est pas expérimenté, vécu, mais seulement pensé. Dans le panconnexionnisme qui opère au sein de la production désirante inconsciente, les séries de flux-objets partiels tendent à s'indifférencier, de même que s'indifférencient les composantes pulsionnelles dans le corps physiologique de l'autoérotisme. Tel est le «modèle de la mort», limite absolue, corps plein, «énorme objet non différencié», *station improductive*: «Pas

de bouche. Pas de langue. Pas de dents. Pas de larynx. Antonin Artaud l'a découvert là où il était sans forme et sans figure.»³⁴

Le moment hypocondriaque qui lui succède *logiquement* advient quand les machines désirantes agressent cet «énorme objet non différencié» qui ne renvoie qu'à une prise de vue extérieure et statique de leur état. Le facteur quantitatif, la carence objectale qui compromet les capacités d'intégration de cette quantité d'énergie et l'absence d'une voie d'éviction permettent de comprendre l'excès d'excitation qui brise le système-œuf selon Freud. De même, dans *L'Anti-Œdipe*, l'excès de la production désirante sur elle-même tient à l'injection du produire dans le produit, à l'indifférence ou à l'identité du produire et du produit qui achèvent de convertir en «un pur fluide à l'état libre et sans coupure» les connexions des machines désirantes, qui ne se distinguent qu'en raison sur le «corps plein» à la surface duquel elles glissent³⁵. Il faut concevoir l'accélération de la circulation des flux d'énergie, le devenir-fluide des objets partiels comme une menace à l'égard de la possibilité même de cette circulation. La quantité d'excitations dépasse le seuil tolérable et le surgissement d'un *refoulement organique*, i.e. d'un ordre organique imposé aux organes, s'annonce comme la réponse à cet excès. La constitution d'un organisme a pour fonction de capturer les surcroûts d'énergie libre et renvoie à la division du corps physiologique intégralement érogène en zones érogènes primaires et secondaires ordonnées à un appareil psychique intégrateur. Le «refoulement originaire» que réinterprètent Deleuze et Guattari n'est que le corrélat de ce refoulement organique puisqu'il n'est que l'acte de repousser celui-ci, de différer la constitution d'un corps divisé, normé, strié, c'est-à-dire organisé, au moyen de l'organe hypocondriaque polyvalent et infiniment plastique.

Le refoulement originaire implique ainsi deux fronts de lutte et une double répulsion: une lutte d'un point de vue économique ou quantitatif contre les machines désirantes dans leur omniproductivité (déplacer et concentrer l'excès sur des machines-organes indéterminées dans un régime anorganique), et une lutte d'un point de vue dynamique contre la surrection d'un appareil biopsychique chargé de dresser des pare-excitations et de capturer l'excès énergétique³⁶. La machine paranoïaque préfigurerait la «machine de guerre» que thématise *Mille Plateaux*, tandis

34 *Ibid.*, p. 14.

35 *Ibid.*, p. 13-14.

36 *Ibid.*, p. 15: «Nous croyons que le refoulement dit originaire n'a pas d'autre sens: non pas un contre-investissement, mais cette *répulsion* des machines désirantes par le corps sans organes.»

que l'appareil psychique (au sens freudien) ou l'organisme qu'elle anticipe et conjure aurait pour équivalent, *mutatis mutandis*, l'«appareil d'État». Et il y aurait, de ce point de vue, l'esquisse du contenu d'une politique biopsychique dans le premier chapitre de *L'Anti-Œdipe*³⁷.

La *station hypocondriaque* renvoie donc, dans la typologie des CsO ordonnée aux stades biopsychiques freudiens, à un second type de corps sans organes: le CsO *instauré*. Parmi tous les modèles de corps sans organes énumérés au sixième chapitre de *Mille Plateaux* comme autant d'attributs d'une même substance, *le corps sans organes hypocondriaque jouit donc d'une prééminence* en ce qu'il n'est pas seulement un genre de CsO mais se trouve aussi au cœur de chacun de ces genres et en subsume, en fixe les composantes conceptuelles essentielles. Le corps du masochiste, de l'hypocondriaque ou de l'amant dans le tantrisme ou l'amour courtois, celui du drogué, de l'anorexique incarnent, sous plusieurs modalités, cette station hypocondriaque qui, à travers diverses pratiques d'intensification de l'excitation somatique, porte l'expérimentation sur soi ou l'épreuve de soi aux confins de la douleur d'exister. Dans la répulsion de la surcharge d'excitations aussi bien que dans la répulsion réactive à l'encontre d'un recours à un objet extérieur qui signifierait la construction d'un appareil psychique, l'individu vise à instaurer ou restaurer le corps sans organes de la station hypocondriaque. Ainsi, dans le cas de masochisme pervers que rapporte et étudie Michel de M'Uzan, les pratiques du sujet, Monsieur M., ont pour objet la réactivation d'une activité autoérotique mobilisant l'érogénéité générale du corps physiologique: «Le masochisme érogène a [...] une fonction de reconstruction: la récupération de l'intégrité narcissique»³⁸. Dans ce masochisme érogène, «la douleur n'intervient pas seulement en tant que phénomène ayant dépassé une certaine intensité, mais en tant qu'ensemble de variations rythmiques lié autant aux aléas de l'individuation qu'au jeu de sa reconnaissance et de son contre-investissement.»³⁹

En d'autres termes, l'accumulation et l'intensification des quantités d'excitation provoquent une douleur recherchée et investie pour accroître la

37 Nous avons montré ailleurs que ce schème de la station hypocondriaque pouvait être réactivé dans l'analyse de l'organologie déployée au sein du troisième chapitre de *L'Anti-Œdipe* pour éclairer l'articulation des trois grandes séquences de l'Histoire universelle dont chacune se singularise par un mode spécifique d'investissement des organes (collectivisation sauvage, personnalisation despotique, privatisation capitaliste des organes individuellement surinvestis).

38 DE M'UZAN, Michel, «Un cas de masochisme pervers. Esquisse d'une théorie», in *La sexualité perverse*, Paris, Payot, 1972, p. 46.

39 *Ibid.*

«puissance orgastique», c'est-à-dire la possibilité de décharge. Cet investissement de la douleur dans l'expérience de la répulsion schizo-paranoïaque et de la plasticité d'un corps glorieux, condensé en soi-même, atomique et pré-anatomique, dont nous ne savons pas ce qu'il peut, témoigne d'un masochisme archétypal, un *archi-masochisme* avec lequel renoue obliquement le masochisme pervers. L'hypothèse avancée par M'Uzan à propos de l'étiologie du masochisme pervers se fonde sur le postulat économique et biophysique de la présence, chez ce type de masochiste, d'un excès constitutionnel de quantité qui «s'exprime d'abord de la façon la plus directe par un appétit de jouissance infini et contraignant. Tout paraît bon, pourvu que cela permette une augmentation de la puissance orgastique.»⁴⁰

Mais l'idée d'un *archi-masochisme* contraint à étendre cette hypothèse et à l'intégrer à la station hypocondriaque comme corrélat de l'état métamorphique du corps sans organes. Toutes les pratiques d'expérimentation sur soi destinées à construire un corps sans organes ont leur assise dans ce moment intenable où les zones érogènes et l'appareil psychique rencontrent les limites de leur pouvoir d'intégration et sont débordés. «Se faire un corps sans organes» équivaut à défaire le corps organisé et mettre à nu ce corps immanent qui n'a pas été doté psychiquement d'organes fixes ou, plutôt, qui ne cesse de refondre les formes organiques émergentes dans un climat de saturation extrême pour contrer leur fixation. C'est en ce sens qu'Artaud écrit que «[l]e corps sous la peau est une usine surchauffée»⁴¹. Il n'est à ce titre pas anodin que les «mots-souffles» d'Artaud, «blocs inarticulés», explosions nées des collisions et tensions entre les machines-organes dans l'ébranlement de la hiérarchie organique qui soutient le langage phonétique articulé, appartiennent au groupe des symptômes schizophréniques et relèvent de ce que Freud nomme, à partir de la *Métapsychologie*, un «langage hypocondriaque ou langage d'organes»⁴².

Dans le démantèlement ou le déplacement des frontières qui organisent et divisent le corps se joue le partage du normal et du pathologique. Au-delà du *Cso pur* et du *Cso instauré*, le *Cso vécu* désigne un troisième type de Corps sans organes, parcouru ou survolé par le sujet schizophrénique ou trans-positionnel dans un mouvement analogue à celui de l'activité autoérotique qui précède la division psychique du corps. C'est celui que

40 *Ibid.*, p. 43.

41 *L'Anti-Œdipe*, p. 9.

42 FREUD, Sigmund, *Métapsychologie*, Paris, PUF, 2010, p. 80: «Le discours schizophrénique a ici un trait hypocondriaque, il est devenu langage d'organe.»

Deleuze décrit dans son *Francis Bacon* comme une «station hystérique»⁴³. La subjectivité schizophrénique et histrionique, obtenue dans la troisième synthèse de l'inconscient, circule, dans une oscillation proportionnelle à des rapports d'intensités, selon des axes qui traversent le corps sans organes⁴⁴. À cette expérience brute de l'élément vital correspond la notion nietzschéenne d'une «grande santé». Analysant l'expérience des survivants des camps à partir des témoignages d'Antelme et de Chalamov, François Villa suppose que les circonstances extrêmes imposèrent à ces hommes de retourner à un état préalable au refoulement organique en mobilisant les seules ressources somatiques pour faire face au péril⁴⁵. La station hypocondriaque, qui maintient ou restaure la totalité non totalisante du *soma* et rend compte du phénomène de corps sans organes, indique donc un attachement à la vie, une puissance de conservation de soi qui ne s'éprouve que dans l'excès et la découverte étonnée d'un pouvoir-vivre jusqu'alors inexploré. La percée vers «plus de réalité» implique le maintien dans un processus schizophrénique distinct de sa retombée dans un état pathologique: le succès de la percée est lié au pouvoir de repousser une limite sans s'effondrer dans une *station catatonique*⁴⁶.

Puissance de vie ou de survie, le corps sans organes comporte l'ambiguïté de préparer la possibilité d'une décharge totale d'autant plus grande,

43 *Francis Bacon. Logique de la sensation*, p. 36.

44 *L'Anti-Œdipe*, p. 104 ssq.

45 VILLA, François, «À propos de l'ordinaire et extraordinaire détermination humaine à rester en vie», *Champ psychosomatique* n° 35, Paris, 2004. Notamment p. 127: «Avec l'effondrement du monde externe et la quasi-disparition de l'autre humain certainement hostile, mais possiblement secourable, l'homme se vit réduit presque à la seule dimension biologique et le côté "somatique" acquit alors une intensité telle que les zones érogènes excédées ne jouèrent plus leur fonction pare-excitante.» Villa voit dans ce moment où la vie du corps, portée à sa limite, est en excès sur le corps divisé, fonctionnel, mécanique et psychiquement constitué, un espace de jeu, de flottement, où il apparaît clairement que, selon la formule de Spinoza, on ne sait pas «ce que peut un corps».

46 *Deux régimes de fous*, p. 27: «Comment faire pour que le corps sans organes ne se referme pas, imbécile et catatonique?» Le schizophrène comme «créature d'hôpital», écrasé sous des charges d'intensités trop grandes et emmuré dans un corps sans organes, marque l'échec du processus qui bascule dans une dimension pathologique. On peut ici penser à la remarque de Freud qui, dans *Pour introduire le narcissisme*, indique qu'une issue normale à l'autoérotisme implique la percée d'un orifice dans le pseudopode et note qu'«un solide égoïsme préserve de l'entrée en maladie, mais [qu'] à la fin l'on doit se mettre à aimer pour ne pas tomber malade, et l'on doit tomber malade lorsqu'on ne peut aimer par suite de refusement» (Freud, *Pour introduire le narcissisme*, op. cit., p. 229).

et n'est pas séparable, dans son principe, de cette possibilité qui le hante et qui réduirait brusquement la production désirante à l'immobilité. La répulsion des machines-organes peut produire la « stupeur catatonique » et les « stases rigides » de l'autiste muré dans un corps sans organes (CSO *muré*) qui donne son modèle à la mort. Le sixième chapitre de *Mille Plateaux* détaille ainsi les dangers des pratiques de lutte contre l'organisation des organes du point de vue de la strate considérée (organisme, signifiante, etc.) : risque d'effondrement par évidement (corps vides du drogué, du paranoïaque, de l'hypocondre) ou coagulation (corps plein ou cancéreux du fasciste) du CSO⁴⁷.

Logique de la répulsion: du corps sans organes à l'axiomatique mortuaire

Interpréter le corps sans organes en prenant pour fil conducteur le modèle de la genèse biopsychique freudienne suggéré par l'analogie du CSO et de l'œuf nous a conduits à différencier plusieurs concepts du corps sans organes, chacun renvoyant à une station vitale spécifique. La « vie du corps » ne saurait tout uniment être comprise, chez Deleuze, comme l'expression d'un vitalisme naïf ou assimilée à une forme de spinozisme : l'attachement à la vie y est plus complexe qu'une persévérance dans l'être et la « vie du corps » renvoie, dans cette action répulsive à travers laquelle le corps sans organes résiste à l'organisation, à une opération dialectique proprement hégélienne, qui occupe une position nodale dans *L'Anti-Œdipe*. Dans la *Science de la logique*, Hegel désigne en effet la relation négative par laquelle l'Un se repousse de soi-même et pose son autre sous le terme physique de « répulsion ». La position du corps sans organes, repoussé de la production désirante à l'issue de l'exposition de la synthèse connective, dérive, de fait, d'une relation négative. La machine paranoïaque, dont nous demandions à quelle agression des machines-organes elle répondait dans sa réaction répulsive, n'est que la prise de consistance, sous la forme d'une opposition entre les deux termes du mouvement de différenciation, de l'expulsion de soi des machines désirantes :

En soi la machine paranoïaque est un avatar des machines désirantes : elle résulte du rapport des machines désirantes au corps sans organes, en tant que celui-ci ne peut plus les supporter.⁴⁸

47 *Mille Plateaux*, p. 202.

48 *L'Anti-Œdipe*, p. 16, (nous soulignons).

Le corps sans organes, on l'a vu, n'est ni une collection d'organes obtenue par la destruction préalable d'un corps organisé qui rassemblait les conditions perdues de leur unité, ni un organisme démembré, modifié par une succession de mutilations, d'ablations: différencié sans être organisé, intégral sans être totalisé ni approprié, le CSO n'est ni projectif, ni régressif et ne manque de rien. Il est *Un* corps, et non le corps propre, auquel il est seulement adjacent. L'article indéterminé signifie ici une *unité quelconque*. Une unité qui, dans cet «organe indéterminé» par lequel se définit le corps sans organes, marque l'identité entre l'organe formé comme *produit* et la formation d'organe comme *produire*. L'identification du produit et du produire clôt la série par laquelle la synthèse connective de l'inconscient se laisse appréhender: «Du produire, un produit, une identité produire-produire... C'est cette identité qui forme un troisième terme dans la série linéaire: énorme objet non différencié. Tout s'arrête un moment, tout se fige.» Le couplage de la production à l'antiproduction n'est pas séparable de l'engendrement de l'antiproduction elle-même et prépare la surréction de la machine paranoïaque, le moment de la répulsion des organes qui impulse leur mouvement aux deux autres synthèses de l'inconscient. La position d'une stase, d'une immobilité absolue à partir d'un mobilisme des flux de la production désirante renvoie à une unité négative, au sens hégélien.

Dans la synthèse connective ou productive, Deleuze établit une relation d'identité entre le produit et le produire qui forme une unité négative. En effet, d'un côté, l'objet partiel (ou machine-organe) est mis en mouvement et reçoit sa détermination des autres objets partiels qui se connectent à lui et produisent un flux – un flux n'étant que la connexion d'objets partiels dont l'autonomie s'abolit dans la circulation du flux produit. L'objet partiel a donc une détermination qui se trouve en un autre puisque sa fonction, son pouvoir de produire, ne s'actualise que sous l'effet de sa mise en rapport déterminante avec les autres objets partiels soumis au même régime de détermination extérieure⁴⁹. Le chapitre VII de *Francis Bacon* précise ainsi que «l'organe se déterminera, suivant la force rencontrée; et cet organe changera, si la force elle-même change». L'intensité qui enveloppe son

49 Si les objets partiels ne sont par proprement extérieurs les uns aux autres du point de vue du corps sans organes où c'est en tant que différences intensives ou «positions modales intrinsèques» qu'ils sont produits, le registre de l'extériorité et de l'intériorité est cependant convoqué au début du premier chapitre de *L'Anti-Œdipe*, pour être contesté ensuite dans l'exposition d'une ontologie mobiliste de l'immanence radicale.

état de différenciation émane moins de la puissance interne de l'objet partiel qu'elle ne provient des autres qui agissent sur lui. Sa détermination ne lui étant pas propre puisqu'elle se trouve en un autre, l'objet partiel y est indifférent ainsi qu'aux autres objets partiels qui portent sa détermination. Le moment du *produit* est celui de l'*indifférence* des machines désirantes les unes à l'égard des autres («objets partiels encore trop organiques»). D'un autre côté, l'univers de la production désirante auquel se rend attentif le schizophrène, «producteur universel», se caractérise par une indifférence où «tout fait machine» et où «moi et non moi, intérieur et extérieur ne veulent plus rien dire»⁵⁰. Dans ce flux qui est la continuation sans entraves de la détermination des objets partiels les uns dans les autres, il n'y a qu'*Une* détermination: l'universalité se communique et se propage à la manière d'une onde; le flux de la «production *universelle*» porte l'identité de la détermination de ces objets partiels («pur fluide»). Le moment du *produire* est donc celui d'une telle *identité* des machines désirantes. La conjonction de ces deux moments entraîne une différence interne dans la production désirante qu'expose la première synthèse. Le rapport exclusif entre la production désirante saisie en coupe du point de vue du produit et, d'autre part, la production désirante appréhendée comme un flux universel tend une contradiction. L'unité négative de plusieurs objets se repoussant expulse de la production désirante le corps sans organes. La machine paranoïaque entre en scène comme la retombée de cette contradiction en une «opposition du procès de production des machines désirantes et de la station improductive du corps sans organes»⁵¹. Le refoulement originaire incorpore l'unité négative et imprime son mouvement logique à l'exposition du «processus comme production métaphysique du démonique dans la nature».

Il appartiendra à une analyse critique de la notion problématique d'instinct de mort dans *L'Anti-Œdipe* de montrer comment le refoulement originaire ne possède pas seulement un statut logico-spéculatif mais conditionne la compréhension de la prise de pouvoir d'une «axiomatique mortuaire» au terme de l'histoire universelle. C'est, en effet, l'articulation, au sein de la production sociale, du refoulement secondaire dont la famille est l'agent, au refoulement originaire de la production désirante qui détermine la toute-puissance des images et du désir de mort dans le capitalisme⁵²:

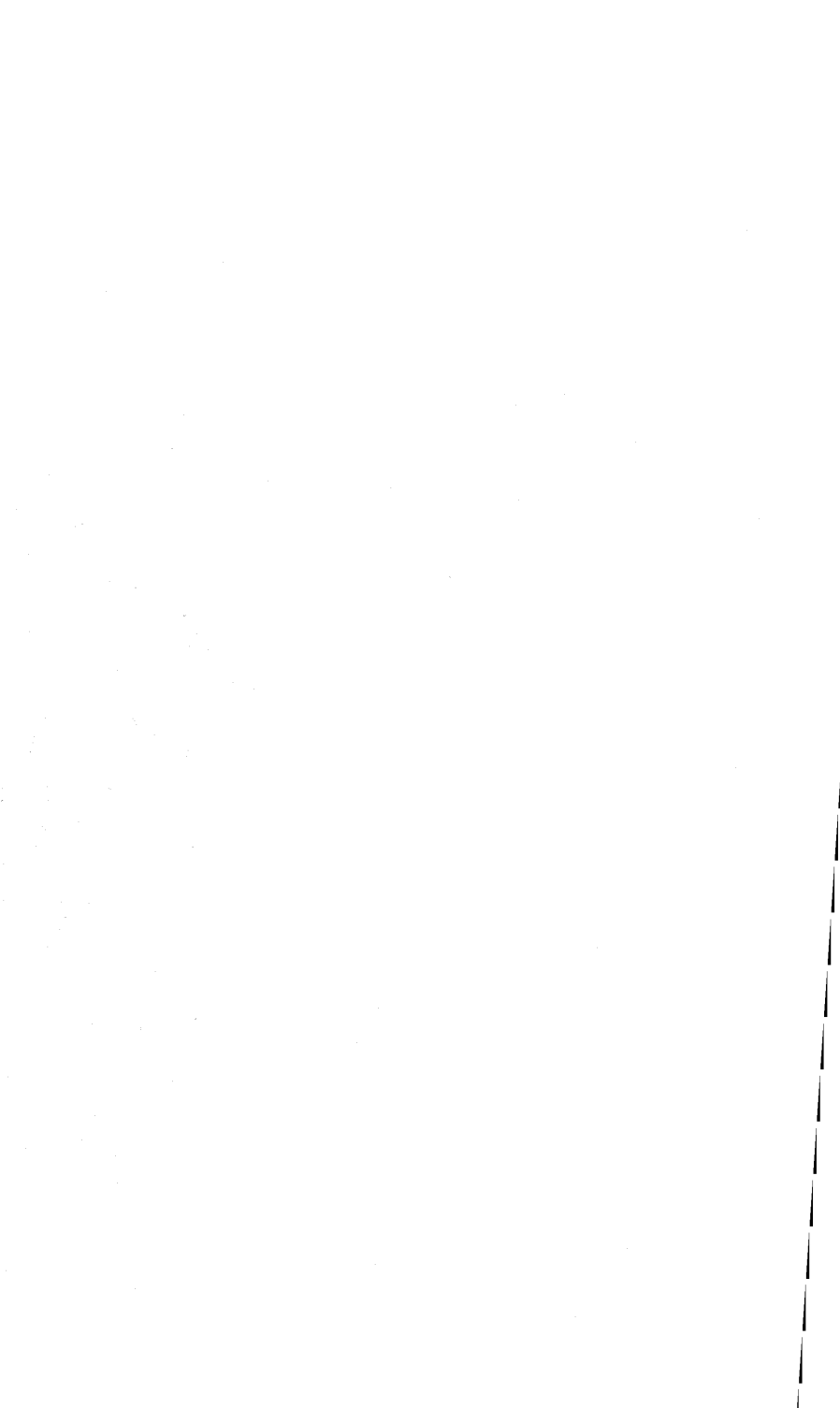
50 *Ibid.*, p. 14.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, p. 143.

Là où les codes sont défaits, l'instinct de mort s'empare de l'appareil répressif, et se met à diriger la circulation de la libido. Axiomatique mortuaire. On peut croire alors à des désirs libérés, mais qui, comme des cadavres, se nourrissent d'images. On ne désire pas la mort, mais ce qu'on désire est mort, déjà mort: des images. Tout travaille dans la mort, tout désire pour la mort.⁵³

4. De la non-philosophie, aller-retour



Gilles Deleuze, le théâtre et sa politique

L'idée d'une déreprésentation théâtrale

Flore Garcin-Marrou

Dans «Un manifeste de moins», Deleuze cartographie ce qui pourrait être, selon lui, la *fonction du théâtre politique* – et l'on s'aperçoit rapidement que son point de vue est marginal, en rupture avec ses contemporains. Le théâtre politique auquel Deleuze pense lorsqu'il commente le théâtre de Carmelo Bene – sur lequel il prend appui pour formuler ses propres hypothèses – est un théâtre à même de questionner le pouvoir (tant le pouvoir *du* théâtre que le pouvoir *au* théâtre), l'autorité de ses principaux participants (acteur, metteur en scène) et de ses principaux éléments (texte, scène). Ce théâtre «évidemment ne change pas le monde et ne fait pas la révolution»¹. Deleuze ne croit pas non plus en un théâtre populaire, car il a le défaut intrinsèque de représenter des conflits et des oppositions, ce qui l'enferme dans une représentation de la réalité alors que Deleuze ne pense qu'à faire sortir le théâtre de la représentation en poussant la critique de telle façon que la représentation des conflits est supplantée par une «présence de la variation»² continue. S'il reconnaît à Brecht d'avoir tenté de dépasser les contradictions qu'il met en scène en donnant aux spectateurs la possibilité de trouver des solutions pour les résoudre, Deleuze lui reproche précisément ce qui vient: il ne s'agit pas d'apporter des solutions aux conflits mais de sortir de la représentation. Là émerge l'idée d'un théâtre politique deleuzien: «plus actif, plus agressif», où les conflits ne sont pas normalisés par la représentation codifiante, mais intenses,

1 DELEUZE, Gilles, «Un manifeste de moins», in *Superpositions*, p. 120.

2 *Ibid.*, p. 121.

comme des émergences soudaines d'une variation sub-représentative. Le brechtisme à la française, façonné par les intellectuels comme Barthes, n'est autre chose qu'une « prise de pouvoir sur une part importante du théâtre »³, de même que le théâtre populaire italien des années 1980 est un « leurre idéologique ». Pour Deleuze, la fonction politique est ailleurs : dans le « travail souterrain d'une variation libre »⁴ propre à un théâtre minoritaire. Cette formulation, qui date de 1979, est le fruit d'une maturation et d'un parcours que Deleuze, spectateur et lecteur de théâtre, construit depuis les années 1940.

Un parcours

Un dimanche de juin 1943, Gilles Deleuze et Michel Tournier, âgés de 18 et 19 ans, se rendent au Théâtre Sarah-Bernhardt où se joue la première pièce représentée en public de Jean-Paul Sartre, *Les mouches*. Le nom du théâtre a été aryanisé en Théâtre de la Cité, en raison des origines juives de sa précédente propriétaire, qui lui a donné son nom en 1898. Michel Tournier fait le récit de cette représentation dans *Célébrations* (1999). Le rôle de Jupiter est tenu par Charles Dullin qui s'écrie soudain à l'adresse d'Oreste : « Jeune homme, n'incriminez pas les dieux ! » Les sirènes de Paris retentissent au même moment. Le rideau est baissé, les lumières rallumées et la salle évacuée. Tous les spectateurs se réfugient dans les caves-abris et attendent l'attaque aérienne. Seuls les deux adolescents Deleuze et Tournier restent à l'air libre : « Le soleil est radieux. Nous déambulons sur les quais dans un Paris absolument désert : la nuit en plein jour. Et les bombes commencent à pleuvoir. »⁵ La RAF vise les usines Renault de Billancourt. Imperturbables, Deleuze et Tournier ne parlent que d'une chose : les démêlés d'Oreste et de Jupiter en proie aux « mouches » qui ont envahi Argos. Si le peuple argien est rongé par le remords, envahi par les mouches du repentir, il ne tient qu'à lui de devenir responsable de ses actes, d'assumer sa liberté fondamentale et de ne pas se laisser bercer par l'illusion de faire porter ses fautes aux dieux. Ce récit de Tournier est le premier contact connu entre Deleuze et une pièce de théâtre à fonction politique : par la suite, Deleuze sera un spectateur régulier des pièces politiques de Sartre, comme il l'évoque dans un article de 1964,

3 *Ibid.*, p. 122.

4 *Ibid.*, p. 123.

5 TOURNIER, Michel, *Célébrations*, Paris, Mercure de France, 1999, p. 343-344.

«Il a été mon maître»⁶, dans lequel il salue également la nouveauté du théâtre militant d'Armand Gatti. De cette pièce, Deleuze retient peut-être que l'acteur sur scène n'a pas à regarder vers les cintres, que l'homme n'a pas à compter sur une transcendance illusoire, un *deus ex machina* qui viendrait le sauver d'une débâcle métaphysique. C'est plutôt vers les profondeurs du théâtre que Deleuze va porter ensuite son regard, vers ce qu'il nommera le sub-représentatif. Nous y reviendrons.

Dès 1951, Deleuze est en contact avec le TNP (Théâtre National Populaire) de Jean Vilar. Fanny Deleuze nous assure qu'«il est possible qu'il ait suivi la programmation du TNP, sans toutefois aller nécessairement voir les spectacles, mais en lisant les pièces programmées. Deleuze a toujours lu beaucoup de théâtre.»⁷ Le fait que Vilar monte un répertoire de pièces rarement jouées en France comme *La mort de Danton* de Büchner dans une adaptation d'Adamov en 1948 (reprise en 1953) ou comme *Le prince de Hombourg* de Kleist en 1951 a sûrement dû mettre Deleuze sur la voie de ce répertoire théâtral, qui constituera ensuite un fonds référentiel dont il ne se séparera jamais. En effet, la première citation de *La mort de Danton* se trouve à la dixième page de *Différence et répétition*, utilisée pour illustrer la répétition du même. Il est aussi vraisemblable que le philosophe ait lu ou assisté à une représentation de *La grande et la petite manœuvre* d'Adamov que Roger Blin a créé au Théâtre des Noctambules en novembre 1950 : Deleuze mentionne également cette «très belle pièce»⁸ dans *Différence et répétition. La grande et la petite manœuvre*, qui n'est pas organisée en actes et en scènes mais en parties et en tableaux qui doivent se succéder dans un enchaînement quasi cinématographique, met en scène la persécution de l'Homme, à travers le destin de deux personnages : le Mutilé et le Militant. Le Mutilé est contraint d'obéir à des voix qui lui dictent des ordres persécuteurs, mais au fur et à mesure, il perd ses membres, si bien qu'Erna, qui lui est dévouée et qui le pousse dans une chaise roulante, le précipite hors de la scène, signifiant sa mort. Le Militant, lui, subit une répression policière. Son combat politique lui fait alors perdre sa femme. Il assiste à l'agonie de son enfant qui finit par mourir. La fonction

6 DELEUZE, Gilles, «Il a été mon maître», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 109-113.

7 DELEUZE, Fanny, entretien avec l'auteur, le 21 janvier 2011, reproduit dans le volume d'annexes de GARCIN-MARROU, Flore, «Gilles Deleuze, Félix Guattari : entre théâtre et philosophie. Pour un théâtre de l'à venir», thèse soutenue le 13 décembre 2011, Université Paris-Sorbonne.

8 *Différence et répétition*, n° I, p. 355.

politique de la pièce d'Adamov ne réside pas dans une opposition binaire entre les persécuteurs et le persécuté, mais dans une variation (qui tient de la superposition de ces deux figures marginalisées par le pouvoir) et dans une cruauté qui s'exerce sur ces deux individus, mutilés dans leur chair et réduits à néant. La structure même de la pièce ne révèle pas une mise en tension classique entre deux scènes, au service d'une progression dramatique débouchant sur un climax: les tableaux s'enchaînent suivant un flux continu où chaque persécution pousse le personnage au-delà de sa propre représentation, car tous deux se désubstantialisent: l'un est démembré, l'autre psychologiquement détruit, de sorte qu'ils atteignent un état larvaire, spectral à la fin de la pièce, comme soustraits à eux-mêmes. *La grande et la petite manœuvre* contient ainsi les prémices de la formulation du théâtre politique de 1979: variation plutôt que représentation, superposition plutôt que tension, désindividuation du personnage plutôt qu'incarnation.

Les années 1950-1960 sont des années charnières pour le paysage théâtral français: 1950 est l'année de fondation du *Piccolo Teatro* de Milan par Giorgio Strehler, de l'adaptation d'*Antigone* de Brecht, rentré en Europe... De quelle manière Deleuze va-t-il percevoir ces forces en mutation? Va-t-il adhérer à un type de théâtre politique précis? En 1955, Deleuze est nommé professeur en hypokhâgne au lycée Louis-le-Grand. Parmi ses élèves, il y a François Regnault: le cours de cette année-là porte sur Paul Claudel et *Le soulier de satin* qui est au programme de Lettres. Deleuze manifeste une attention particulière pour une autre pièce de Claudel, *Protée*, car elle porte sur la métamorphose du personnage éponyme, pris dans un devenir-lion, dragon, panthère et porc géant, dans un devenir-eau et dans un devenir-arbre. Mais pendant que Deleuze est attentif au théâtre de Claudel, d'autres intellectuels ont les yeux rivés sur le théâtre de Brecht: en juin 1954, le *Berliner Ensemble* présente *Mère Courage* à Paris, puis en 1956, le *Cercle de craie caucasien*. Alors qu'il a «sûrement vu *Mère Courage*»⁹, Deleuze ne devient pas brechtien comme beaucoup de ses contemporains structuralistes qui fondent un «brechtisme à la française». Pire, il travaille sur l'adversaire légendaire de Brecht, l'écrivain catholique Claudel et n'hésite pas à faire référence à l'autre théoricien du théâtre que l'on prendra l'habitude d'opposer également à Brecht: Artaud. L'idée à laquelle Deleuze ne peut se rallier, c'est celle d'une structure interprétative et représentative d'une réalité politique. *Représenter* une lutte politique,

9 DELEUZE, entretien avec l'auteur, *op. cit.*

représenter une idéologie par le biais de l'imaginaire, ne s'accorde pas avec la fonction politique du théâtre telle qu'il la conçoit : représenter, c'est mettre à distance la réalité, par le biais de l'opération critique qu'est la distanciation brechtienne (*Verfremdung*). Or on sait comment Deleuze récuse très tôt l'idée d'une critique de la raison, au sens kantien du terme d'abord, puis dans *Nietzsche et la philosophie*¹⁰ : invalidant autant ce qu'il appelle la « critique transcendante » (la raison est jugée par une instance extérieure et supérieure) que la « critique immanente » (la raison est elle-même juge et partie, autocritique). Un rejet de la critique judiciaire qu'il finit de formuler en faisant référence au texte d'Artaud, « Pour en finir avec le jugement de dieu » dans *Critique et clinique*. Non pas que Deleuze refuse toute fonction critique à la philosophie ou au théâtre – au contraire, une certaine fonction critique leur est *nécessaire* à tous deux : Deleuze n'entend simplement pas la critique comme un geste nécessairement judiciaire mais propose une autre modalité de la critique qui passe par une logique des rapports de force propre à déconstruire la forme judiciaire et judiciaire. Avec Deleuze, la critique ne se définit plus par son étymologie grecque (*krinein* : juger), mais elle se présente comme une critique-clinique, une critique symptomatologique qui est rendue concrète dans « Un manifeste de moins » où le jugement est remplacé par l'analytique de l'opération soustractive et la plastique de la variation continue. Le théâtre critique devient alors indissociable d'un théâtre clinique, qui ne consiste pas seulement en une suspension du jugement, mais en un travail interne de soustraction de tous les éléments de pouvoir. Le théâtre de Bene, par exemple, est essentiellement critique envers le pouvoir, à travers des opérations de soustractions internes, des mutilations, des ablations – au sens clinique du terme.

Durant la décennie 1960-1970, Deleuze creuse le fossé qui le sépare des théoriciens du théâtre politique brechtien et s'oriente vers des formes plus expérimentales qui vont toutes chercher, en général, à *sortir du théâtre par le théâtre*. Lorsqu'il devient chargé d'enseignement à la Faculté de Lyon, de 1964 à 1969, il se rend au Théâtre de la cité ouvrière de Villeurbanne pour voir des mises en scène de Roger Planchon, de Michel Auclair. Fanny Deleuze se souvient d'être allée voir en sa compagnie en 1965 une représentation du *Chevalier au pilon flamboyant* de John Fletcher (mis en scène

10 *Nietzsche et la philosophie*, p. 104 ; cité par SIBERTIN-BLANC, Guillaume, « Théâtre, théorie et scène du texte : réflexions sur "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht" d'Althusser », communication pour le Colloque International : *Scienze, Epistemologia, Societa. Le lezione di Louis Althusser*, Faculté d'Histoire, Venise, 2008.

par Jean-Baptiste Thierrée) et de *Bérénice*, mis en scène par Planchon, avec Sami Frey et Francine Bergé. Mais c'est un fait: Deleuze n'a jamais écrit sur Planchon, la rencontre n'a peut-être jamais eu lieu. L'expérience théâtrale de Villeurbanne n'est reprise dans aucun des textes de Deleuze, contrairement à d'autres événements à peu près contemporains. En 1961, Deleuze fréquente Kostas Axelos et le comité de la revue *Arguments*, où il fait la rencontre de Jean-Jacques Lebel. Deleuze s'intéresse au *happening*, même s'il est vraisemblable qu'il n'en a vu aucun: Fanny Deleuze nous confirme néanmoins qu'il a dû suivre les articles de presse qui dénoncent ces manifestations «scandaleuses». Par le *happening*, la structure autoritaire qui soumet l'acteur à l'auteur, la structure spectaculaire qui hiérarchise le rapport entre l'acteur et le spectateur sont abolies au profit d'un processus de production collégial. Sartre écrit alors: «Les *happenings* de Jean-Jacques Lebel sont le point exact où le théâtre explose.»¹¹ Pour Deleuze, c'est justement cette explosion qui est politique, explosion qui mène à la décomposition du théâtre représentatif et spectaculaire. Deleuze rentre alors, vis-à-vis du théâtre, dans une ère du soupçon, qui lui fait remettre en cause, plus que jamais, la représentation théâtrale en elle-même. Une opération au poumon lui interdit désormais de rester assis trop longtemps dans une salle de spectacle et de faire silence. De plus, le théâtre l'ennuie, même s'il garde un plaisir intact à le lire. Ce refus de la scène, de la représentation théâtrale est contemporain d'un moment théorique qui l'amène, en 1967, à poser les bases d'une «méthode de dramatisation»¹², qu'il a déjà abordée dans *Nietzsche et la philosophie* et qui va se révéler être au cœur de *Différence et répétition*.

De la représentation à la dramatisation

Cette période inaugure la pensée d'un théâtre non mimétique que Deleuze expérimente par le biais d'une réflexion sur des concepts propres à la philosophie de la connaissance: on lit alors, par exemple, l'influence de l'*Essai sur l'entendement humain* de Hume que Deleuze a commenté en 1953 dans *Empirisme et subjectivité*. La scène de la pensée est ce qui *peut faire théâtre sans qu'il y ait nécessairement représentation*. La conférence «La méthode de dramatisation» pose cette question: sur la scène

11 SARTRE, Jean-Paul, «Mythe et réalité du théâtre», in *Un théâtre de situations* [1973], Paris, Gallimard, 1992, p. 194-199.

12 DELEUZE, Gilles, «La méthode de dramatisation», in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 148-162.

de la pensée, de quelle manière l'idée peut-elle surgir ? Elle ne peut être trouvée seulement en posant la question : « Qu'est-ce que ? » – qui appelle une description phénoménologique de ce que l'on voit, de ce qui est porté sous nos yeux –, mais en posant d'autres questions : « Qui ? Combien ? Comment ? Où ? Quand ? ». Cette nouvelle série de questions spatio-temporelles constitue un « théâtre spécial »¹³ où l'idée s'incarne et se différencie. L'idée n'est pas une représentation, mais une *dramatisation en deçà de la représentation*. L'idée n'est pas une représentation mais un événement caractérisé par les conditions de son surgissement. Cette scène pensive d'en deçà la représentation donne à voir des fantômes, des spectres, des larves, autant de corps sans organes subissant la cruauté de la différenciation. Déjà, Artaud s'interrogeait dans *Le pèse-nerfs* sur ce qu'il se passe « AVANT LA PENSÉE », à l'affût des larves de son cerveau, des « déchets de [soi]-même » et des « raclures de son [âme] »¹⁴. Le théâtre de la cruauté est alors le lieu où se matérialisent ces sensations affectives d'ordre nerveux, expressions de l'insupportable, de l'irreprésentable et des couches sombres de l'inconscient. À sa suite, Deleuze analyse un théâtre immanent de la pensée : un « étrange théâtre fait de déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteurs des larves et pour lequel Artaud avait choisi le mot "cruauté" »¹⁵. Sur le plan de la pensée, le surgissement du signe de l'Idée est un processus cruel d'affrontement entre deux forces, dont l'une est vouée à disparaître et l'autre à s'affirmer. La cruauté est un concept assez tranchant pour affirmer un nouvel ordre : faire émerger une pensée où il est question de vie et de mort. La cruauté est cette ligne de crête où « le déterminé entretient son rapport essentiel avec l'indéterminé », une « ligne rigoureuse abstraite qui s'alimente au clair-obscur »¹⁶. La cruauté est une dimension de la volonté de puissance, héritée de Nietzsche : une force vitale à la base de nos pulsions qui permet de ressourcer des valeurs ou des esthétiques en déroute. Derrière toute forme, s'origine une force cachée que la philosophie (de la cruauté) pense et que le théâtre (de la cruauté) donne à vivre. Il ne s'agit donc plus de porter son intérêt sur les phénomènes et leur perception, mais sur leurs conditions de surgissement et d'actualisation sur un champ d'immanence, processus propre à engendrer une pensée sans image, pré- ou sub-représentative,

13 *Ibid.*, p. 131.

14 ARTAUD, Antonin, *Le pèse-nerfs* [1925], in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 159-169.

15 *Ibid.*, p. 137.

16 *Différence et répétition*, p. 44.

une pensée nue, une pensée sans médiation, une pensée sauvage, une «généralité innée de la pensée»¹⁷.

Rapportons maintenant les impressions d'Artaud quand il assiste en 1923 à la Comédie des Champs-Élysées à une représentation de *Six personnages en quête d'auteur* de Pirandello¹⁸, dans une mise en scène de Pitoëff. Sur le plateau d'une scène de théâtre, une séance de répétition s'amorce. Quand apparaît en fond de scène, par l'ascenseur de service, une famille étrange de six personnages qui demandent au metteur en scène de prendre en charge leur drame. Dans la mise en scène de Georges Pitoëff, ces six personnages ont le visage maquillé de blanc, une allure fantomatique et spectrale qui rappelle l'état larvaire évoqué par Gilles Deleuze. Ces «larves invertébrées/d'où se détache la nuit sans fin»¹⁹ représentent d'«autres corps humains» vivant «dans les profondeurs/de certaines tombes/en des endroits historiquement/sinon géographiquement insoupçonnés»²⁰. Les corps sont larvaires, intensifs, sans organes: des corps mous dont la particularité est de supporter la cruauté du mouvement de l'esprit, ses rotations, ses glissements. La larve est l'état sub-représentatif de l'identité du Je, élément passif et neutre. Le corps sans organes devient lui-même la matrice de la sub-représentation: lors de la conférence de 1933 sur «Le théâtre et la peste», Artaud veut donner l'expérience de la peste en tordant son corps, pour terrifier les spectateurs. Sans organes, le corps s'ordonne selon une embryogenèse et non comme un organisme. Il est une larve traversée par des intensités, dont l'indifférenciation lui permet d'inventer un nouveau langage et de nouvelles postures. Bien au-delà du sens commun, bien en deçà du signifiant, un langage de signes s'invente, fait de cris-souffles, de syllabes et de cris: «Il s'agit de faire du mot une action en le rendant indécomposable, impossible à désintégrer: *langage sans articulation*.»²¹ Deleuze fait d'Artaud le metteur en scène de la «terrible révélation d'une pensée sans image», de la «conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter»²². Le théâtre apparaît alors comme capture de forces plutôt que discours comme le font éprouver la peinture de Francis Bacon, la musique de Pierre Boulez, etc. Ainsi, si l'on peut penser sans image, on

17 *Ibid.*, p. 150 et 342.

18 ARTAUD, Antonin, «Six personnages en quête d'auteur à la Comédie des Champs-Élysées», *La Criée*, n° 24, mai 1923, repris dans *Œuvres, op. cit.*, p. 39-40.

19 ARTAUD, Antonin, «Le théâtre de la cruauté», *ibid.*, p. 1662.

20 *Ibid.*

21 *Logique du sens*, p. 109.

22 *Différence et répétition*, p. 192.

peut faire du théâtre en se passant de représentation. Apparent paradoxe puisque le théâtre est, par définition, une médiation *par l'image*. Comment réussir le tour de force de soustraire au théâtre ce qui le caractérise ?

La possibilité d'un théâtre de la non-représentation s'inscrit dans un mouvement plus général en histoire de l'art : celui du passage entre l'art figuratif et l'art abstrait. Une révolution qu'opèrent Kandinsky et Malevitch en peinture, Stravinski en musique, Joyce et Khlebnikhov en littérature. Tous ces artistes ne veulent plus rien représenter : le signe existe alors sans son référent. Le théâtre de la cruauté, lui-même théâtre de signes, n'a-t-il pas cette caractéristique bien spéciale de se passer de référent et donc, de représentation ? Artaud a l'espoir de faire advenir un jour un théâtre pur. Pour lui d'ailleurs, le théâtre n'a pas encore commencé à exister et reste «à venir». Il voit, un temps, en Charles Dullin, un réformateur capable de matérialiser un idéal du théâtre résidant dans «la figuration d'une vie vécue au moment même où elle se fabrique»²³, où les acteurs vivent des sentiments immédiats : un théâtre direct qui ne repose plus sur la médiation de la représentation. C'est en 1926, lors de la création du Théâtre Alfred Jarry, qu'Artaud formule ses propres conceptions théâtrales : le théâtre doit surgir en deçà de la représentation, doublant *la vie même*, renouant avec ses forces plutôt qu'avec les formes.

Lorsque le théâtre sort de la représentation, c'est le signe qu'il prend pied dans la vie. Dans *Six personnages en quête d'auteur*, la famille d'acteurs en deuil, à la recherche d'un auteur pour écrire leur pièce, demande au Directeur d'en prendre la charge, mais ils sont gênés par l'idée d'être interprétés par des acteurs qui chercheront à les imiter. Il faut que le drame soit joué *comme il a été vécu par cette famille*. La famille veut un *drame réel*. La réalité rejoint la fiction, comme le constate Artaud dans son commentaire de 1923 :

Ainsi par glissements successifs la réalité et l'esprit se pénètrent si bien que nous ne savons plus, nous spectateurs, où l'un commence et où l'autre finit. [...] Ce ciel qui est un ciel de théâtre, ces arbres qui sont en tissu, nul n'en est dupe, ni les acteurs qui répètent, ni nous, ni ces larves en quête d'un moule où se couler. Alors où est le théâtre ? Eux, ils vivent, ils se disent réels. Ils nous l'ont fait croire. Alors nous, que sommes-nous ? Et pourtant ces *Six personnages*, ce sont encore des acteurs qui les incarnent ! Ainsi se pose tout

23 ARTAUD, Antonin, «L'atelier de Charles Dullin» [1921/1922], dans *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, 1961, p. 134-135.

le problème du théâtre. Et c'est comme un jeu de miroirs où l'image initiale s'absorbe et sans cesse rebondit, si bien que chaque image reflétée est plus réelle que la première.²⁴

La démonstration est d'autant plus cruelle qu'à la fin du drame, l'adolescent et la fillette meurent sur scène, mais sont-ils «réellement» morts ? L'abandon des formes au profit d'une libération de forces profite à la littérature qui n'est pas forme mais «vie» : «écrire est une affaire de devenir», un «passage de Vie»²⁵. De même que le «vrai théâtre» doit «briser le langage pour toucher la vie»²⁶. C'est donc un *théâtre du réel* qui va s'imposer comme théâtre politique deleuzien.

La question du théâtre militant

Dès 1969, Deleuze enseigne à l'Université de Vincennes : c'est là qu'il va être en contact avec des compagnies de théâtre politiquement engagées, militantes. Jacques Clancy, créateur du département de théâtre, se rappelle avoir vu Deleuze assister aux représentations de «Al Assifa» en 1972 : un théâtre révolutionnaire de l'immigration, porté par le succès grandissant des pièces de Kateb Yacine, émerge alors. «Al Assifa» est une association créée par des militants du MTA (Mouvement des Travailleurs Arabes) constitué d'intellectuels et d'ouvriers des ex-comités Palestine, revendiquant un rôle d'orientation et d'unification d'une conscience nationale arabe. Les militants présentent des scènes lors de grèves, pratiquant l'enquête auprès d'immigrés, à propos des conditions de vie, des formes d'oppression. Le *Living Theatre* et le *Bread and puppet* sont invités aussi à Paris-VIII : Deleuze cite ces deux troupes dans *Superpositions*. Le *Living* travaille au croisement des héritages de Brecht et d'Artaud : ils racontent la nature humaine dans ses contradictions, tout en faisant du théâtre une vie, intervenant directement sur le public, comme si la scène n'était là que pour être supprimée. Au cours de leurs événements, l'action directe annule la représentation.

24 ARTAUD, «*Six personnages en quête d'auteur* à la Comédie des Champs-Élysées», *op. cit.*, p. 39-40.

25 *Critique et clinique*, p. II : «Écrire n'est certainement pas imposer une forme (d'expression) à une matière vécue. [...] Écrire est une affaire de devenir, toujours inachevé, toujours en train de se faire, et qui déborde toute manière vivable ou vécue. C'est un processus, c'est-à-dire un passage de Vie qui traverse le vivable et le vécu.»

26 ARTAUD, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 509.

En 1972, Deleuze participe à un spectacle d'agit-prop: en juin s'ouvre le procès des mutins de Nancy. Six des deux cents mutins de la prison sont inculpés après le mouvement de contestation des prisonniers qui a éclaté en janvier, un mois après la révolte de Toul et quelques jours après la remise du rapport Schlmeck qui reconnaît les conditions précaires de la détention pénitentiaire dans certains établissements. Depuis un an, les prisonniers luttent pour la reconnaissance de leurs droits communs. Cette mutinerie est largement relayée par les médias et reçoit le soutien immédiat du GIP (Groupe d'information sur les prisons) qui, en la personne de Gilles Deleuze, est cité comme témoin par la défense. Le philosophe, à la barre, corrobore les témoignages recueillis auprès des familles des mutins. Lors de la deuxième audience, sous la pression des syndicats pénitentiaires, Deleuze est rapidement coupé dans son discours. Le GIP dénonce le caractère truqué de l'audience et fait paraître dans la revue *Esprit* la retranscription des débats du procès, effectuée par la metteuse en scène Ariane Mnouchkine et la journaliste Michèle Manceaux²⁷. Le Théâtre du Soleil en fait ensuite un spectacle joué à la Cartoucherie, en tomber de rideau de *1793*, puis dans des cités ouvrières de banlieue parisienne. Lors des représentations, Mnouchkine joue une avocate, Daniel Defert, Michel Foucault, Gilles Deleuze et Philippe Meyer campent des rôles de policiers qui encadrent les accusés. Au même moment, Deleuze rencontre au GIP Jean Genet: ils se retrouvent quelques années plus tard au sujet du conflit israélo-palestinien. Une rencontre qui débouche sur la *Revue d'études palestiniennes* en 1981.

Quel rapport s'établit entre Deleuze et des formes de théâtre militant? S'il en parle peu et que, sur ce point, Guattari est bien plus impliqué dans de telles rencontres, sa remarque à propos du théâtre populaire dans « Un manifeste de moins » est programmatique de formes modernes d'activisme. Certes, le théâtre populaire représente des conflits, et ces conflits, codifiés par la représentation, lui sont subordonnés: mais comment faire pour qu'un conflit ne soit pas normalisé? Pour qu'il soit un éclair annonciateur? Une « émergence soudaine d'une variation créatrice, inattendue, sub-représentative? »²⁸ Voilà ce qui différencie un théâtre populaire institutionnalisé de la lutte militante d'un groupe d'activistes. Olivier Neveux associe cette idée deleuzienne d'émergence militante et créatrice à une forme d'« artivisme »²⁹,

27 Revue *Esprit*, octobre 1972, p. 524-555; repris dans ARTIÈRES, Philippe, QUÉRO, Laurent et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle (éds), *Le Groupe d'Information sur les Prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, Paris, IMEC, 2003, p. 237-257.

28 DELEUZE, « Un manifeste de moins », *op. cit.*, p. 121-122.

29 NEVEUX, Olivier, *Politiques du spectateur*, Paris, La Découverte, 2013, p. 119-124.

car il s'agit d'actions qui convoquent le langage de la performance et des arts visuels à des fins politiques. La démarche de l'artivisme n'est pas de représenter des conflits pour que les spectateurs les résolvent, mais de travailler à leur émergence sans passer par des médiations argumentatives. Il faut d'abord inscrire dans l'espace public des espaces libérés repris à l'ordre dominant, des événements détournant les mises en scène sociale quotidienne, les *habitus* comportementaux. Les Yes Men, par exemple, mènent des actions qui tendent à faire dysfonctionner le monde tel qu'il est ordonné : la dénonciation veut montrer les dessous de notre société et la possibilité de faire émerger de l'intempestif. Olivier Neveux rapproche ces pratiques artivistes du concept de «sub-représentatif» de Deleuze : «[il] ne s'agit pas de représenter, mais de créer les conditions d'un "Nouveau", porté par la somme des propositions résistantes de l'époque.»³⁰ Mais il précise aussi qu'aujourd'hui, des formes théâtrales tendent à nuancer cette radicale assimilation deleuzienne entre représentation et normalisation des discours. La représentation théâtrale n'est pas que l'agent d'un ordre normé du monde, mais est aussi à même de montrer le réel.

À l'aune de nombreuses productions théâtrales contemporaines, la représentation – et pas seulement le *happening* et la performance en tant qu'ils convoquent le réel plutôt que la fiction – peut avoir une fonction politique et militante. C'est sur ce point que Deleuze peut paraître contestable en 2013. Aujourd'hui, les théâtres du réel, qu'ils aient lieu dans un espace urbain, public ou scénique, affectent nos perceptions, modèlent nos expériences. On pense notamment au *Géant tombé du ciel* (Le Havre, 1993), de la compagnie Royal de Luxe, qui questionne l'agencement urbain du Havre en y injectant des visions, des fictions, politiques par l'effet d'étrangeté qu'elles dégagent. De même que le «théâtre documentaire», à la fois témoignage de traces du réel et narration théâtrale, le «théâtre verbatim», théâtre-citation dont la caractéristique est d'affirmer que tout ce qui est rapporté sur scène est authentique, allouent à la représentation une capacité singulière à parler du réel et à le dénoncer, faisant en sorte que la représentation et la fiction ne soient pas à un obstacle à l'authenticité.

Vers un théâtre mineur : la rencontre avec Carmelo Bene

La question de la fonction politique du théâtre est réactivée différemment chez Deleuze lorsqu'il rencontre Carmelo Bene en septembre 1977, par

30 DELEUZE, «Un manifeste de moins», *op. cit.*, p. 122.

l'intermédiaire du traducteur Jean-Paul Manganaro. Si Deleuze a pris ses distances avec le théâtre critique brechtien, il n'en demeure pas moins qu'il identifie un théâtre critique, particulier à Carmelo Bene: quel est-il? On l'a vu, la fonction critique n'est pas chez lui l'agent d'un système du jugement, où l'action est soumise au jugement du spectateur. Après Artaud, Deleuze veut lui aussi en finir avec le jugement. La critique chez Bene est une «critique-clinique»: elle s'exprime par exemple à travers l'acte d'amputation que subit le texte de Shakespeare dans l'adaptation que fait Bene de *Richard III*: amputation qui sonne comme une réminiscence de la mutilation à l'œuvre dans la pièce d'Adamov, *La grande et la petite manœuvre* que Deleuze a lu ou vu dans les années 1950. Alors que la critique brechtienne s'en tient à un procès en représentation, la critique-clinique de Bene est un processus actif de soustraction, en variation: la soustraction permet de modifier le centre de gravité de la pièce et de faire en sorte qu'une autre perspective émerge d'un nouvel équilibre des rapports entre les personnages. Le processus d'amputation permet un pas de côté, expression même de la fonction critique que Deleuze désigne toujours comme une sortie, une fuite: sortir de la philosophie par la philosophie, répète-t-il dans *L'abécédaire*. Le processus d'amputation intervient toujours sur le même type de personnage: le maître, au profit du type du serviteur qui, lui, est projeté dans une énergie de métamorphose, d'expérimentation, de constitution. Ce qui est soustrait est toujours l'élément de pouvoir, car c'est lui qui «assure la cohérence de la représentation»³¹. Car le pouvoir est autant le pouvoir de celui qui l'incarne que le pouvoir du théâtre lui-même: l'un ne va pas sans l'autre, car c'est le personnage de Pouvoir qui garantit la tenue de la représentation. Si ce dernier est amputé, la représentation n'existe plus et laisse place à autre chose: une variation d'éléments minoritaires mis en rapport, évoluant selon une variation continue. L'amputation n'agit pas seulement sur le personnage, mais sur le théâtre tout entier, sur sa forme traditionnelle et canonique: l'acteur de pouvoir cesse d'être acteur en même temps que le théâtre cesse d'être théâtre (de la représentation). Une autre forme théâtrale peut alors surgir.

Ce théâtre, Deleuze le nomme «théâtre de la non-représentation»³², dont on pourrait donner cette définition: un théâtre dont on a amputé la représentation, qui révèle de «nouvelles potentialités» et forces non

31 *Ibid.*, p. 93.

32 *Ibid.*, p. 94.

représentative « toujours en déséquilibre » : le même déséquilibre qui fait la démarche de Richard III claudicante. La variation théâtrale qui en résulte est une variation tératologique : alors que la représentation théâtrale, dans son canon aristotélicien est un « bel animal », la variation théâtrale engendre un monstre pris dans des séries de métamorphoses. Ce type de théâtre ne constitue pas un mouvement artistique à partir duquel des pratiques singulières émergent. Mais inversement, c'est l'alliance de plusieurs artistes qui créent un mouvement général : un mouvement qui n'a pas valeur d'homogénéisation de pratiques singulières mais qui respecte, au contraire, l'hétérogénéité et la multiplicité des pratiques : à ce titre, Deleuze cite l'alliance entre Artaud, Bob Wilson, Grotowski, *Le Living Theatre*, etc. Mais on pourrait aussi ajouter plus près de nous, Valère Novarina (et son idée de « déprésentation »³³) et les spectacles de François Tanguy et du Théâtre du Radeau.

La deuxième caractéristique du théâtre critique particulier à Bene est qu'il est un « théâtre critique constituant »³⁴. C'est-à-dire que ce théâtre a subi les assauts de l'ère du soupçon et que les personnages qui entrent en scène ne sont pas des entités définies par un physique et un caractère : les personnages vivent leur *constitution* sur scène. De la même façon que sur la scène pensive l'idée est larvaire et que le processus de dramatisation la fait surgir, le personnage du théâtre critique-clinique de Bene en est d'abord à ses balbutiements, ses variations, et que le drame qui se joue alors est le drame de « sa préparation, de sa naissance ». Tous les éléments présents sur scène (accessoires, partenaires) travaillent au grand mouvement de constitution du personnage, pris dans ce que Jean-Pierre Sarrazac nomme le « devenir scénique ». On voit bien ici comment le théâtre de Bene ne se situe plus dans le cadre de la représentation, mais dans la variation : la chute de la représentation entraîne la chute des identités définies. Il est désormais inutile de distinguer l'auteur du metteur en scène, de l'acteur ; Bene se fait homme-orchestre, « machine actoriale », « opérateur » qui devient l'agent du mouvement de la variation, qui tient sa nécessité de l'expérimentation plutôt que de la représentation.

33 Valère Novarina parle de « déprésentation humaine » dans *Devant la parole* : « Le théâtre fête la Déprésentation humaine, nous lave de toutes les figures. L'acteur, c'est un absenté qui s'avance, un homme défait, doué d'un manque et renoncé à lui-même. Le théâtre est un lieu de retrait et de profond désengagement humain. Un masque enlève le visage. [...] L'acteur, c'est l'homme moins l'homme » (Paris, POL, 1999, p. 80).

34 DELEUZE, « Un manifeste de moins », *op. cit.*, p. 88.

En troisième lieu, le théâtre critique est un théâtre attentif à ce qui couve, attentif aux zones d'ombre que le fait majoritaire a éclipsé en attirant toute la lumière. Tous les éléments de pouvoir, déjà constitués, identifiés, liés à la représentation sont alors eux-mêmes éclipsés par les forces souterraines: dans *Richard III* de Bene, ce sont les femmes qui n'existaient que virtuellement, qui se révèlent être dans «des rapports de guerre»³⁵. Le claudicant Richard III, seul personnage de Pouvoir ayant survécu aux amputations de l'adaptation, va pouvoir quitter son statut de personnage identifié, constitué, représentatif, et se laisser aller à des métamorphoses expérimentales, à des variations en connexion avec les machines de guerre féminines. En se branchant sur les forces féminines minoritaires, la figure du pouvoir se change en une nouvelle machine actoriale qui ne cherche plus à évoluer dans une représentation, mais au sein d'une variation de forces. Érigée, on peut le dire maintenant, en nouveau paradigme du théâtre, à la place de la représentation – à tel point que l'on peut parler de «variation théâtrale» comme l'on parle de «représentation théâtrale» –, la variation fonctionne tant que les personnages sont dans ce mouvement de constitution. À partir du moment où ils accèdent à leur naissance, qu'ils constituent leur «moi», la pièce bascule dans la représentation. Ce théâtre critique à l'œuvre chez Bene est ainsi un théâtre «a-moïque», désindividualisé, où tous les personnages sont des métamorphoses de Protée. Si le théâtre dionysien a trouvé sa figure tutélaire en Dionysos, la «variation théâtrale» deleuzienne l'a trouvé à coup sûr en Protée.

Il n'y a pas que le personnage qui est pris dans les filets du soupçon, dont l'identité est désossée, désindividualisée. L'histoire subit le même processus d'amputation: plus de début, plus de fin, plus de scène d'ouverture, plus de scène de résolution. La conséquence de cette amputation est qu'à la place de l'*histoire*, il y a un *devenir* et qu'à la place d'une histoire linéaire, narrative, qui part d'un début et se résout dans une fin, il y a un *milieu*. Les personnages ne partent plus d'un endroit pour en rejoindre un autre. C'est par le milieu qu'ils croissent. Or de ce milieu émerge le *devenir-révolutionnaire* et, par conséquent, la fonction politique du théâtre. Le temps impliqué par le devenir n'est pas un temps historique (passé, présent, futur), ni un temps éternel (suspension hors du temps), mais un temps intempestif où différentes strates de temps communiquent de manière transversale, de même que différents espaces. Voilà les caractéristiques de la fonction politique du théâtre mineur: un antihistoricisme

35 *Ibid.*, p. 90.

qui peut se manifester, par exemple, dans l'impossibilité d'être un auteur de son temps. Kleist est l'auteur qui incarne ce potentiel révolutionnaire face à l'académisme dominant de Goethe. Mais Deleuze remarque qu'il est aussi possible de « minoriser » un auteur majeur : c'est ce à quoi s'astreint Bene lorsqu'il ampute Shakespeare. L'entreprise de majoration est un processus de normalisation qui fait *Histoire*. Celle de minoration consiste à soustraire, amputer pour créer des *devenirs* : le mineur injecte une « force active de minorité » qui vient à bout des cristallisations dogmatiques, de la culture face à la vie (pour reprendre cette distinction qu'Artaud développe dans *Le théâtre et son double*). Ce jeu de forces préside aux intentions d'un metteur en scène qui est : soit dans la position de minorer un texte, soit de la majorer. S'il le majore, il le normalise, le monte de manière traditionnelle, naturaliste : il « magnifie »³⁶ le texte, c'est-à-dire qu'il le répète, selon une répétition du même. S'il le minore, il en fait éclater la force active révolutionnaire.

Ce processus de minoration est également à l'œuvre dans le théâtre yiddish que Kafka évoque notamment dans la biographie qu'il rédige de l'acteur Isaac Löwy. Ce théâtre a, selon ses mots, la particularité de représenter « la vie ». Il faut d'abord noter que la religion juive condamne le théâtre qu'elle juge immoral et idolâtre. Pourtant, chez les juifs d'Europe centrale se développe le goût pour un théâtre populaire en langue yiddish, c'est-à-dire en langue du ghetto essentiellement orale. Le yiddish est traversé par de multiples langues (l'allemand, l'hébreu, l'anglais, le roumain, etc.) et s'oppose à l'hébreu qui est la langue savante du drame hébraïque. La première troupe apparaît dans l'Empire russe en 1876, créée par Abraham Goldfaden puis fait des émules en Pologne et en Europe centrale. Le public qui s'y presse est différent de celui des théâtres officiels. Le théâtre yiddish est un lieu de réunion populaire : fête collective, théâtre de la vie, théâtre juif *authentique*. Deleuze et Guattari notent que le théâtre yiddish a « une langue sans grammaire, et qui vit de vocables volés, mobilisés, émigrés, devenir nomades intériorisant des “rapports de force” ». Le devenir révolutionnaire de ce théâtre mineur agit de plein fouet sur la syntaxe, soustrayant les éléments majeurs, procédant par démontage de la « machine de la représentation »³⁷. Deleuze et Guattari parlent alors de « jeûne »³⁸ de la langue, comme ils ont parlé de « soustraction » à propos

36 *Ibid.*, p. 97.

37 *Kafka. Pour une littérature mineure*, p. 88.

38 *Ibid.*, p. 36.

de Bene et comme ils parleront d'«épuisement» à propos du théâtre radiophonique de Samuel Beckett. Par ces procédés de vampires, le devenir mineur suce le sang de la représentation pour lui faire «rendre des sons encore inconnus»³⁹.

L'épuisement du drame

Dans sa postface à *Quad et autres pièces pour la télévision*, intitulée «L'épuisé» (1992), Deleuze analyse l'épuisement du drame chez Beckett comme s'effectuant grâce à l'établissement d'une mise en scène par *via negativa*, par simplification et «squelettisation», par épuisement de la parole devenue silence, de l'acteur devenu pantin de bois, de l'image devenue intensité lumineuse. À la narration traditionnelle, Beckett préfère le surgissement d'une image non narrative et épiphanique. Gilles Deleuze qualifie cette image comme une image pure, simple, visuelle et sonore, «alogique, amnésique, presque aphasique»⁴⁰ qui ne renvoie qu'à elle-même et non à des histoires ou à des souvenirs: une image pure débarrassée de toute détermination «non entachée» de représentation. «Rien qu'une image» surgissant «dans toute sa singularité, sans rien garder de personnel, pas plus que de rationnel», accédant «à l'infini»⁴¹. Un épuisement de l'image tel, que l'image est poussée vers un «indéfini» ou même vers un «état céleste». Cette image immédiate est furtive. Deleuze la compare à un procédé chimique: elle se confond «avec la détonation, la combustion, la dissipation de [son] énergie condensée»⁴². L'image pure est tout entière tendue vers sa dissipation: *Nacht und Traüme* se clôt sur une «fermeture en fondu du rêve». Dans *...que nuages...*, les fondus s'enchaînent: «Fondu enchaîné sur H. Fermeture en fondu sur H. Noir. 5 secondes».

Cette conception de l'image, telle que l'interprète Deleuze, s'inspire de la réflexion d'Henri Bergson qui conçoit une image qui ne se rapporte à aucune conscience: une image en soi. Une image qui ne renvoie pas un œil, mais à une «pure lumière». Une image qui n'existe pas parce qu'un spectateur la regarde, mais parce qu'elle fait *événement*. Alors, l'image n'est pas une «chose» objectivée mais un effet de lumière, des «lignes de lumière». Bergson développe cette conception de l'image lumineuse

39 *Ibid.*, p.74.

40 DELEUZE, Gilles, «L'épuisé», dans BECKETT, Samuel, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Paris, Minuit, 1992, p.72.

41 *Ibid.*, p.71.

42 *Ibid.*, p.76.

dans un chapitre de *Durée et simultanéité*, au cours duquel il discute les théories d'Einstein⁴³. La «vieille physique» considère que le monde est fait de lignes rigides, géométriques, alors que la relativité einsteinienne opère un renversement et considère le monde constitué de lignes lumineuses. Cette conception de l'image pure renverse le rapport entre la conscience et les choses. C'est précisément sur ce point que Sartre entre en désaccord avec Bergson, la phénoménologie considérant que toute conscience est conscience *de* quelque chose, que toute chose est le corrélat d'une perception. L'image pure ne dépend pas d'une conscience qui l'éclaire (la conscience n'est pas une lumière qui arrache les choses des ténèbres) : l'image épiphanique irradie d'elle-même, sans médiation. Elle n'est pas une représentation, elle est un éclair annonciateur.

L'épuisement du drame beckettien ne concerne pas seulement l'image, mais aussi l'espace, socle sur lequel l'image pure surgit. Les différents espaces des pièces de Beckett sont des «espaces quelconques, désaffectés, inaffectés⁴⁴», bien qu'ils soient complètement déterminés, proches de ceux du peintre Francis Bacon (souvent ronds ou ovales) sur lesquels s'inscrivent des Figures. Ces lieux «isolants» permettent à «la Figure ainsi isolée» de devenir une «image, une icône»⁴⁵. Cet isolement du personnage dans un lieu géométrique permet à Francis Bacon de «conjuré le caractère *figuratif, illustratif, narratif*», de la même façon que Samuel Beckett utilise les endroits géométriques pour extraire son théâtre du régime de la représentation. La peinture de Bacon «n'a ni modèle à représenter, ni histoire à raconter»⁴⁶. Le théâtre télévisuel de Beckett s'émancipe de toutes les images se rapportant à une histoire, une narration, des souvenirs et fait surgir l'image pure. Ces lieux inqualifiés sont peuplés, non de personnages déterminés par une psychologie ou une apparence naturaliste, mais d'individualités, d'«interprètes» – comme les qualifie Beckett dans *Quad* – indifférenciés par leurs costumes et dont les visages sont dissimulés par de longs capuchons. Les entités du *Trio du fantôme* n'ont pas

43 BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Paris, PUF, 1968. Se reporter particulièrement au chapitre V, «Les figures de lumières», p. 124-139. «La théorie de la Relativité, telle qu'elle est sortie de l'expérience Michelson-Morley [...] consiste à [...] dire: "c'est la figure de lumière qui impose ses conditions à la figure rigide". En d'autres termes, la figure rigide n'est pas la réalité même: ce n'est qu'une construction de l'esprit; et de cette construction c'est la figure de lumière, seule donnée, qui doit fournir les règles» (p. 126).

44 DELEUZE, «L'épuisé», *op. cit.*, p. 74.

45 Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 11.

46 *Ibid.*, p. 12.

aucune consistance, puisque «F» est une voix dématérialisée et «S», une silhouette. Dans *...que nuages...*, l'homme est dissimulé dans une grande robe de chambre et la femme ne laisse paraître que des parties isolées de son visage (ses yeux, sa bouche). De l'entité de *Nacht und Traüme*, on aperçoit «nettement que la tête et les mains»⁴⁷. Beckett, cherchant à dépasser la figuration, tend vers des entités plus abstraites, des Figures désincarnées, pures, spirituelles, des formes sensibles rapportées à la sensation, qui agissent «immédiatement sur le système nerveux»⁴⁸. La Figure n'est plus l'incarnation d'un personnage; elle est vouée à devenir une image qui apparaît et disparaît. Les entités beckettiennes des quatre pièces pour la télévision sont des ectoplasmes, des émanations qui apparaissent sous un effet de condensation et qui disparaissent rapidement. La dramaturgie de l'épuisement met donc au jour un théâtre de spectres. Toutes les pièces pour la télévision témoignent d'un épuisement du drame: *Quad* montre un épuisement de l'espace par le geste, *Le trio du fantôme*, un épuisement de l'espace par la musique, *...que nuages...* un épuisement de l'image par le poème, *Nacht und Traüme*, un épuisement de l'image par la musique.

La pièce *...que nuages...* fait entendre des voix: celle de «H» – notée «V» comme «voix» – et la voix murmurée de l'image fantomatique «F»; un visage de femme dont il ne reste que les yeux et la bouche. «H» occupe un espace circulaire, déterminé par des points cardinaux: à l'ouest, des «chemins vicinaux» d'où «H» revient avant la tombée de la nuit et vers lesquels il repart au lever du soleil. À l'est, un cagibi, dans lequel «H» troque, dès son retour, son habit de ville pour une tenue de maison. Au nord, se situe le sanctuaire: lieu dans lequel «H» espère voir l'apparition du visage de «F», de l'«image» (spirituelle). Le sanctuaire est une «scène-sanctuaire» qui accueille l'invisible et le rend visible, qui «dresse une image» plutôt qu'elle ne «déroule une histoire»⁴⁹: voilà peut-être à quoi peut ressembler la scène de l'épuisement de la représentation, la scène de la déprésentation. Une scène comme celle du nô japonais, lieu de la rencontre du visible et de l'invisible. Lorsque Paul Claudel s'enthousiasme pour le nô, il en souligne la différence essentielle avec le drame: «Le drame, c'est quelque chose qui arrive, le nô, c'est quelqu'un qui arrive.»⁵⁰ «L'apparition» dans le nô est préférée à la «poursuite d'une action» spécifique au drame. Ainsi, le nô,

47 BECKETT, *Quad et autres pièces pour la télévision*, op. cit., p. 51.

48 Francis Bacon. *Logique de la sensation*, p. 39.

49 Deleuze, «L'épuisé», op. cit., p. 99.

50 Cité par WATANABE, Moriaki, «Claudel et le nô. Quelqu'un arrive», *Théâtre en Europe*, n° 13, 1987, p. 26-30.

aux yeux de Deleuze, apparaît comme une réalisation pratique possible de la déréprésentation au théâtre, une sortie du drame, de l'image mimétique, une traversée vers un langage a-dramatique et pur.

La scène déhiscente

Cette sortie du drame engage un questionnement sur ce que l'on pourrait nommer une « scène déhiscente ». La déhiscence désigne l'ouverture spontanée d'organes végétaux clos pour livrer passage à leur contenu. Parler d'une scène déhiscente consiste à poser l'idée qu'une scène est le lieu d'un surgissement de ce qui se trouve au-delà du cadre, au-delà de la surface de la représentation. La déhiscence traduit cette volonté de mettre au jour un théâtre d'en deçà la représentation, des dramaturgies qui montrent sur scène ce qui est caché, au-delà des surfaces : un théâtre du rêve, un théâtre de spectres, un théâtre d'ombres, un théâtre de la cruauté. Dans la conclusion de « L'Épuisé », Deleuze s'attache à souligner la volonté beckettienne de « forer des trous » à la surface du langage pour voir « ce qui est tapi derrière »⁵¹. Alors que le « vieux style » évoqué par Winnie dans *Oh les beaux jours* qualifie l'indéhiscence du théâtre de la représentation (un théâtre qui s'en tient à la surface des mots), les pièces télévisuelles de Samuel Beckett montrent comment il est possible de cribler de trous la surface de la représentation traditionnelle afin d'approcher un théâtre d'intensités indéfinies qui percent à la surface lors de l'épiphanie de l'image.

L'effondrement de la représentation n'est ni « un antithéâtre », ni du « théâtre dans le théâtre », ni un théâtre qui « nie le théâtre », ni un « théâtre d'avant-garde »⁵². L'action de retrancher l'histoire, l'acteur, la représentation, le dialogue est un acte positif : tout reste sous « une nouvelle lumière,

51 DELEUZE, « L'Épuisé », *op. cit.*, p. 70, repris p. 103. Deleuze ne fait ici que traduire (en l'absence de traduction française à l'époque) une phrase de la « German Letter von 1937 » de Beckett, publiée dans *Disjecta, Micellaneous Writings and Dramatic Fragments*, Londres, John Calder, 1983, p. 52 : « Ein Loch nach dem andern in ihr zu bohren, bis das Dahinterkauernde, sei es etwas oder nichts, durchzusicken anfängt – ich kann mir für den hautigen Schriftsteller kein höheres Ziel vortellen », que Deleuze traduit en ces termes : « Étant donné que nous ne pouvons éliminer le langage d'un seul coup, nous devons au moins ne rien négliger de ce qui peut contribuer à son discrédit. Y forer des trous, l'un après l'autre, jusqu'au moment où ce qui est tapi derrière, que ce soit quelque chose ou rien du tout, se mette à suinter à travers. »

52 DELEUZE, « Un manifeste de moins », *op. cit.*, p. 103.

avec de nouveaux sons, de nouveaux gestes»⁵³, présentant de nouvelles potentialités. L'énoncé, au lieu d'être stable, va passer par le filtre de variables. Le dialogue, au lieu d'être un énoncé fixé, va être une série de variables, dont la somme ne cessera d'esquiver toute tentative de fixation : la langue claudiquera, de même que l'acteur se constituera au fil des variations de ses métamorphoses : de ses âges, de ses sexes, de ses marches, de ses mots, de ses voix, etc. La voix sera soustraite à l'acteur par le play-back, technique permettant un traitement électronique des voix qui rendent possible des jeux de superpositions, d'échos, de répétitions. Ce sont les mouvements de la voix qui font le théâtre, «théâtre de la langue»⁵⁴, poésie sonore ou poésie-action comme le réussit Ghérasim Luca. Théâtre de la voix, des voix, qui se passe de la représentation pour n'être plus que variation théâtrale prise dans un devenir-musical, où les didascalies ne renseignent plus sur les actions à accomplir mais les variations sonores. Deleuze en vient même à dépasser la distinction entre la littérature, le théâtre, la musique : la déréprésentation et la minoration sont des *opérations* créatrices, les artistes (et les philosophes, en tant qu'ils pensent en accomplissant un acte de création) sont des opérateurs. L'opérateur est alors l'agent de la minoration : c'est lui, le révolutionnaire, qui retranche les éléments de pouvoir, met en mouvement le devenir, fait basculer la représentation dans une variation théâtrale.

53 *Ibid.*, p. 104.

54 *Ibid.*, p. 102.

La dramatisation entre Gilles Deleuze et Étienne Souriau

Tactiques de mise en scène dans la création philosophique

Aline Wiame

Pour les praticiens et théoriciens du théâtre, l'affaire est entendue : le 20^e siècle a connu l'apogée de la crise du drame classique – si pas sa mort ou son dépassement. C'est pourtant le même 20^e siècle qui, en philosophie, vit s'affirmer une étrange obsession : celle du drame ou de la dramatisation comme moteurs conceptuels dans la fabrique des idées. Là où hommes et femmes de théâtre s'évertuent à dépasser ou à revisiter de fond en comble ce que le «drame» peut bien encore vouloir dire, les philosophes voient dans le «drame» un vecteur de renouvellement de la pratique conceptuelle. On pourrait choisir d'acter cette divergence, et entériner la séparation entre théâtre et philosophie. Les deux pratiques n'auraient pas grand-chose d'essentiel à se dire, et les allusions de l'une à l'autre ne seraient qu'apparat superficiel.

On pourrait, oui, mais on se priverait alors d'une ressource créative précieuse. C'est que le théâtre possède une puissance propre, qui se traduit dans un mode d'action et de pensée spécifique. Ce mode d'action peut faire penser la philosophie, et participer du renouvellement de ses méthodes expressives. Je postule donc qu'il faut s'affronter à cette désynchronisation du théâtre et de la philosophie, non pas pour dissoudre leurs différences, mais pour en tirer des outils à penser. Les «dramas» mis en pièces par le théâtre contemporain deviennent alors des aiguillons pour relire les textes de penseurs soucieux de ce que veut dire «créer» en philosophie. Je le montrerai avec l'étrange théâtre de la dramatisation chez Gilles Deleuze, mais aussi avec un de ses précurseurs méconnu et pourtant si important : Étienne Souriau.

Le *drama* et l'action créatrice

Partons de là: il y aurait des mises en scène théoriques qui seraient, aussi, des mises en scène théâtrales. Nous retrouvons ainsi une alliance antique. Les mots grecs «théâtre» (*theatron*) et «théorie» (*theôria*) sont tous deux dérivés de la famille du terme *thea* (qui désigne aussi bien l'action de regarder ou de contempler que l'objet contemplé, le spectacle). Dans la *Poétique* d'Aristote, par exemple, le regard du spectateur est désigné par le mot *theôria*. Ainsi les Grecs ont-ils contemplé et examiné aussi bien des idées de l'intellect que des objets théâtraux. Ce n'est qu'à partir de Platon que la *theôria* en serait venue à s'appliquer à la seule contemplation intellectuelle, acquérant peu à peu le sens de spéculation abstraite qu'elle a conservé en latin. Le *theatron* – c'est-à-dire le lieu d'où l'on regarde – se fait donc d'abord dispositif optique qui dessine un faisceau de points de vue sur les êtres matériels et intellectuels à regarder. Qu'ils soient d'ordre matériel ou intellectuel, c'est en tout cas parce qu'ils sont *mis en action* que ces êtres donnent naissance à nos points de vue théoriques. Le *drama*, substantif tiré du verbe *drân* (agir), c'est simplement cela: une action. Lorsqu'Aristote emploie la catégorie «drame» pour désigner ensemble tragédie et comédie au début de la *Poétique*, il ne fait rien d'autre que souligner ce qui unit les deux genres, c'est-à-dire une certaine modalité de l'agir. Mais dès que l'on s'interroge sur la spécificité de cet agir théâtral, dès que l'on se demande en quoi agir sur scène face à un public diffère d'autres modes d'action, la simplicité apparente offerte par l'étymologie se dissipe. C'est que le Grec classique disposait déjà de deux mots-concepts distincts afin de désigner l'action: la *poiësis* (qui désigne la production d'un objet selon une *tekné* adaptée à une fin déterminée) et la *praxis* (liée aux affaires humaines, et dont la fin est immanente à l'agent qui la porte)¹. Pourquoi, alors, Aristote amène-t-il une nouvelle nuance, écrivant dans la *Poétique* que tragédie et comédie représentent des personnages «*prattontas kai drôntas*»², en train d'agir et de faire l'action signifiée par le verbe *drân*?

- 1 Je m'inspire ici de l'analyse de Jacques Taminiaux dans *Le théâtre des philosophes*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995. Taminiaux envisage les lectures philosophiques antiques puis idéalistes du théâtre en fonction des catégories de *poiësis* et de *praxis*: là où la plupart des idéalistes allemands auraient suivi le (mauvais) exemple de Platon qui comprend le théâtre et la vie de la cité en fonction du modèle de la *poiësis*, Hölderlin, retrouvant l'inspiration aristotélicienne, ouvrirait à un autre type de regard en envisageant le théâtre à partir de la *praxis*.
- 2 ARISTOTE, *Poétique*, éd. et trad. de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1448a.

Comme le souligne Claire Nancy dans son étude philologique intitulée «La raison dramatique»³, le verbe *drân*, d'origine dorienne, est désuet et peu familier en Attique, où son sens est presque équivalent à celui de *prattein*. Selon Nancy, il semblerait qu'à l'époque de la naissance du théâtre, le grec attique ait eu besoin de ce verbe depuis longtemps figé dans des emplois stéréotypés pour désigner un type spécifique de «faire», distinct des modalités désignées dans la langue par *poëin* et *prattein*. Et ce troisième mode, spécifique à l'action dramatique, s'emploie pour désigner l'implication du sujet dans l'action, la responsabilité engagée lorsqu'on agit, plutôt que la réalisation de l'acte en lui-même. *Drân* traduirait, en amont de l'action concrète, le processus de décision, d'engagement et de responsabilité du sujet qui réfléchit son action. La différence de sens entre *prattein* et *drân* est patente, pour ne reprendre que l'un des exemples cités par Nancy, dans l'*Orestie* d'Eschyle, dont tout le drame se jouerait, justement, autour du verbe *drân*. Ainsi, quand Clytemnestre, à propos du meurtre de son époux, affirme à la fin de l'*Agamemnon*: «Je fis en sorte, je ne le nierai pas/qu'il n'échappe ni ne se défende face à la mort», le verbe utilisé est *prattein*, car son action est accomplie dans les faits. Par contre, quand, au début des *Choréphores*, Oreste, incrédule, doute de la responsabilité de sa mère, il demande: «A-t-elle, ou non, voulu le faire?» en utilisant le verbe *drân*, car c'est la question de la responsabilité, de la décision de sa mère qui lui importe pour juger son acte.

Cette distinction entre *prattein* et *drân* que le théâtre grec a mise en scène impliquerait que «l'enchaînement mécanique des faits ait laissé place à la scène ouverte d'un questionnement, d'une signification. Qu'il y ait place désormais pour un jeu, un enjeu, une possibilité pour l'homme de peser, de penser son rôle et d'en revendiquer ou récuser les conséquences.»⁴ Le drame, le *drama*, est donc «la forme qui renvoie l'action à sa source, à la scène de sa décision, et le héros à sa propre détermination [...]. La forme même de la réflexion, le théâtre, le lieu où l'on regarde – ce que l'on fait, ou ce que l'on a fait, où on s'interroge sur ce que l'on va faire.»⁵ Ce que nous appelons théâtre serait la représentation réflexive de l'engagement dans l'action, et ce serait pour cela qu'Aristote écrit que la comédie et la tragédie représentent des personnages *prattontas kai drôntas*, c'est-à-dire des personnages agissant, pris dans la *praxis*, et s'y engageant.

3 NANCY, Claire, «La raison dramatique. Du sens grec de *drama*», *Poésie*, n° 99, 2002, p. 111-121.

4 *Ibid.*, p. 116.

5 *Ibid.*, p. 120.

La proposition de Claire Nancy a suscité des réactions variées – à commencer par la nette contestation de Florence Dupont qui relève notamment que la compréhension du *drama* comme prise de décision grave et réfléchie tient difficilement la route quand il s'agit d'expliquer en quoi la comédie relève du genre dramatique⁶. Mais davantage que la précision étymologique, c'est plutôt le destin d'une certaine idée de drame qui nous intéresse ici. En lisant Claire Nancy, le philosophe et homme de théâtre Denis Guénoun trouve dans ses propositions une définition de la raison dramatique classique («*l'action dramatique est une décision*»⁷). La modernité, s'inspirant d'un Aristote «classicisme», aurait ainsi mis en place un dispositif esthétique dans lequel raison dramatique équivaut à raison décisionniste. C'est d'une telle esthétique théâtrale *et donc* d'un tel modèle raisonné et rationnel de l'action conquérante de l'homme sur le monde que nous sommes aujourd'hui invités à nous déprendre. La crise du drame moderne serait le symptôme de l'impossible persistance du modèle dramatique décisionniste.

Car la forme dramatique, inventée à la Renaissance et perfectionnée dans les théâtres modernes à l'italienne, reposait tout entière sur une vision anthropocentrique, humaniste et rationaliste. L'homme est au centre du monde comme au centre de la scène, et l'enjeu pour lui est de poser le bon choix, celui qui l'accomplira. L'intrigue est alors affaire de délibérations. L'espace de pensée de la scène est le lieu de la disposition d'un lien de nature rationnelle, l'action étant présentée comme le moment d'un raisonnement, comme la résolution d'un «faire ceci» – événement de responsabilité, de prise de décision⁸. Si la disposition dramatique consiste à présenter un raisonnement de nature décisionniste, à le matérialiser dans une présentation scénique, cela n'est pas sans conséquence sur son sujet (le «sujet moderne» tel qu'il se donne de façon ébauchée mais paradigmatique dans le drame): il est le sujet de la décision. La crise du drame serait dès lors la crise de cette raison, et de ce sujet. De multiples facteurs ont pu contribuer à la déposition de ce sujet dramatique et de sa raison décisionniste: les concepts d'inconscient ou de dialectique de l'Histoire, les nouveaux paradigmes astronomiques ou quantiques, l'ouverture à des formes de vie et de pensée non occidentales, et plus tard non

6 DUPONT, Florence, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris, Aubier-Flammarion, 2007, surtout p. 68 sq.

7 GUÉNOUN, Denis, *Actions et acteurs. Raisons du drame sur scène*, Paris, Belin, 2005, p. 81 (souligné dans le texte).

8 Voir *ibid.*, p. 93 sq.

humaines (voir l'importance contemporaine de l'animalité en philosophie par exemple) – tout cela a joué un rôle, au sens théâtral du terme, dans la crise du drame. L'espace clos de la fiction dramatique déborde de partout, traversé de forces historiques, conceptuelles, politiques, esthétiques.

Sur nos scènes, la crise du drame et de sa raison s'est jouée selon deux lignes directrices, souvent entremêlées. D'une part, la construction des intrigues sape les possibilités d'action des personnages ou de ce qu'il en reste, et la raison décisionniste devient une force d'inertie, une impossibilité éthique et métaphysique presque comique. Pensons au théâtre de Beckett, à ses clochards enfermés dans l'attente d'un Godot improbable. D'autre part, la représentation même de ces intrigues de l'agir impossible fait exploser la sphère du drame classique. La fiction va se dénoncer en tant que fiction (voir les mises en scène de Bertolt Brecht, qui ne cessent de rappeler au spectateur que l'on est au théâtre, empêchant l'identification à la fiction et l'oubli du cadre esthétique); le spectacle devient rituel ou chorégraphique, laissant les affres d'une raison décisionniste désincarnée loin derrière; et même les humains sont dépassés par des multitudes d'entités technologiques (importance de la vidéo dans le théâtre contemporain), animales ou même, simplement par des choses (développement du théâtre d'objets, ou intrigues sur ce thème, comme dans *Les chaises* de Ionesco).

On peut concevoir l'ensemble de ces mutations du théâtre contemporain en fonction d'une crise du drame qui permettra le développement d'une dialectique épique⁹, d'un métissage rhapsodique entre différentes formes théâtrales¹⁰ ou encore d'un dépassement net de l'esthétique et de l'idéologie modernes¹¹. Quelle que soit l'option choisie, une chose est certaine: le concept de «drame» ne peut plus être utilisé pour désigner une intrigue fictive qui régule *a priori* l'ensemble des constituants d'une mise en scène. Mais alors, un monde d'expérimentations s'ouvre à nous, puisque l'action créatrice à l'œuvre dans les drames cesse d'être assujettie à un schème décisionniste. Antonin Artaud – l'un des grands agitateurs de la crise du drame – l'a bien compris, lui qui réclamait des drames à la fois matériels et spirituels, qui épouseraient le mouvement cruel de la vie elle-même. Dans un texte de 1932, intitulé «Le théâtre alchimique»,

9 C'est le point de vue défendu dans l'ouvrage incontournable de SZONDI, Peter, *Théorie du drame moderne* [1965], trad. de Sybille Muller, Belval, Circé, 2006.

10 Voir SARRAZAC, Jean-Pierre, *L'avenir du drame. Écritures dramatiques contemporaines*, Belval, Circé, 1999.

11 Voir LEHMANN, Hans-Thies, *Le théâtre post-dramatique* [1999], trad. de Philippe-Henri Ledru, Paris, L'Arche, 2002.

Artaud décrit son idéal de théâtre primitif comme un drame essentiel qui « contiendrait d'une manière à la fois multiple et unique les principes essentiels de tout drame, déjà orientés eux-mêmes et divisés, pas assez pour perdre leur caractère de principes, assez pour contenir de façon substantielle et active, c'est-à-dire pleine de décharges, des perspectives infinies de conflit. »¹² Quelques lignes plus loin, Artaud identifie le drame essentiel au temps « de la matière et de l'épaississement de l'idée ». Nous avons là un concept de drame qui dépasse les figures humaines et leurs décisions vers un plan de création impersonnel. C'est ce même plan que la dramatisation nous incite à explorer sur la scène philosophique.

Étienne Souriau: le drame au risque d'un macrocosme inachevé

Et c'est d'abord à Étienne Souriau que l'on doit d'avoir souligné, sans cesse et dans presque tous ses ouvrages, l'importance des drames à l'œuvre dans la création philosophique, qui ressortit pour lui à un processus d'« instauration ». Toujours, chez Souriau, les questionnements métaphysiques répondent à des questionnements esthétiques, au point que David Lapoujade décèle chez lui « une profonde philosophie de l'art », qui est aussi une « ontologie de l'art » et un « art de l'ontologie »¹³. Cela est même flagrant dans le peu qui est aujourd'hui connu de lui dans l'édition francophone : à côté de son *Vocabulaire d'esthétique* – projet publié en 1990 mais initié dès avant la Seconde Guerre mondiale –, nous trouvons la réédition récente, par Bruno Latour et Isabelle Stengers, des *Différents modes d'existence*, ouvrage initialement publié en 1943 et qui développe une ontologie de l'instauration. Il n'y a pas là de coïncidence : Souriau a toujours revendiqué cet adossement de l'esthétique et de l'ontologie. Dans un texte de commande autobiographique, il écrit même que tous ses ouvrages s'inscrivent par couple dans son projet général, et que chaque couple est formé « d'un livre surtout spéculatif et d'un livre nettement concret où la question spéculative s'illustr[e] de faits d'observation (parfois de psychologie introspective, plus souvent d'esthétique) »¹⁴. Toujours dans le même texte, Souriau regrette

12 Voir ARTAUD, Antonin, « Le théâtre alchimique » [1932], *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 76-77.

13 LAPOUJADE, David, « Étienne Souriau. Une philosophie des existences moindres », in DEBAISE, Didier (éd.), *Philosophie des possessions*, Dijon, Les Presses du Réel, 2011, p. 168.

14 SOURIAU, Étienne, « Étienne Souriau », in DELEDALE, Gérard et HUISMAN, Denis (éds), *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographie de la*

qu'un couple de livres soit particulièrement passé inaperçu, pour des raisons de décalage dans le calendrier éditorial : entre *Les différents modes d'existence* et *Les deux cent mille situations dramatiques*, il existe une situation de réponse réciproque¹⁵. Du drame à l'ontologie, et retour.

Entre *Les différents modes d'existence* et *Les deux cent mille situations dramatiques*, il n'y a que sept ans d'écart (le deuxième ouvrage paraît en 1950), mais on peut comprendre que le lien voulu par Souriau entre les deux livres n'ait pas sauté aux yeux de leurs premiers lecteurs. Certes, tous deux se livrent sous forme d'inventaire : le premier envisage les différents types ontologiques qui forment notre réalité, le second détaille ce que l'on appellerait aujourd'hui les divers schémas actantiels qui structurent la création dramatique. Mais pour le reste, le haut degré spéculatif des *Différents modes d'existence* ne semble pas trouver écho dans l'étude narratologique que constitue *Les situations dramatiques*.

Mais posons que *Les différents modes d'existence* développe un pluralisme existentiel qui implique toute une dramaturgie philosophique. Nous devons alors envisager l'ontologie sourialdienne comme une pratique risquée, qui doit en appeler au théâtre pour parvenir à s'instaurer. C'est que *Les différents modes d'existence* révèle un cosmos où la question de l'existence n'est pas de celles auxquelles on répond par le couple du oui et du non, mais par celui du plus et du moins. L'existence saisit la pensée par le jeu de ses oscillations, et donc de son inachèvement constitutif. Le cosmos est peuplé d'êtres plus ou moins accomplis, humains, idées et objets, qui tous existent dans une sorte de demi-jour. Cela dessine un monde peuplé d'insistances, d'appels, de modes d'existence sollicitudinaïres : il faut instaurer des modes d'existence « intenses », rayonnant de « patuité » comme aime à le dire Souriau. La conférence « Du mode d'existence de l'œuvre à faire », donnée par Souriau à la Société française de philosophie en 1956 et rééditée à la suite de *Les différents modes d'existence*, nous découvre un cosmos constitué d'œuvres à faire, qui n'existent pas encore en tant qu'œuvres en patuité mais qui appellent déjà, en instaurant une relation spécifique et en exigeant que des choix soient posés. Dans le demi-jour à travers lequel se jouent les oscillations existentielles d'un poème ébauché comme d'une existence humaine, dans l'inachèvement constitutif de ce mouvement, c'est bien la question de ce qui est « à faire » qui (s')invite.

philosophie française contemporaine, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1963, p. 91.

15 *Ibid.*

Nous ne sommes pas, dans le cas de Souriau, face à une téléologie ou à une ontologie déterministe. L'œuvre à faire n'est pas une forme idéale qu'il faudrait concrétiser, pas plus qu'un modèle possible à actualiser ; elle nous interpelle plutôt en tant qu'elle insiste *virtuellement*. Cette insistance n'offre pas de *projet* préétabli, mais appelle un *trajet* à inventer. Si l'Idée de l'œuvre n'attend pas, toute faite, d'être seulement concrétisée, alors le cosmos sourialdien est un cosmos de risques, un cosmos dramatique. Sans cesse des choix doivent être posés, mais ils peuvent être des mauvais choix. L'œuvre à faire peut nous dévorer, nous anéantir et s'anéantir si nous ne parvenons pas à l'instaurer. C'est dire que le travail d'instauration auquel le cosmos sourialdien ne cesse d'appeler est littéralement *dramatique* : l'existence dépend d'un faire, d'un agir risqué qui peut échouer et qui se déploie dans l'espace-temps singulier d'un choix critique, d'une vie, d'une symphonie.

L'inquiétude, voilà donc ce qui fait la conception esthétique et dramatique de la vie, dans ses dimensions de préparation au danger qui «enrichit l'existence de mille présences pathétiques encore virtuelles»¹⁶. Le drame est ce qui nous met en branle, nous engage dans des relations avec des dimensions encore virtuelles – bref, nous voue à l'œuvre à faire.

Si ce que je vous dis vous paraît juste, vous voyez que nous nous trouvons en face d'une sorte de drame à trois personnages. D'un côté l'œuvre à faire, encore virtuelle et dans les limbes ; d'un autre côté, l'œuvre dans le mode de présence concrète où elle se réalise ; enfin l'homme qui a la responsabilité de tout cela, qui, par ses actes, tente de réaliser la mystérieuse éclosion de l'être dont il a pris la responsabilité.¹⁷

Le drame est cette situation, questionnante et inquiétante, qui nous engage dans une relation aux puissances virtuelles de telle sorte qu'aucun terme du dispositif ne se tienne dans une position stable et immuable. Souriau note d'ailleurs que tout objet envisagé comme œuvre finie porte encore dans ses «données réelles» le drame qui s'est joué lors de la démarche instaurative¹⁸. L'objet en question peut être une œuvre d'art, mais aussi un concept philosophique. Souriau prend l'exemple du *cogito* et de toute la technique philosophique qu'il réclame pour exister en patuité, «avec

16 SOURIAU, Étienne, *La couronne d'herbes. Esquisse d'une morale sur des bases purement esthétiques*, Paris, Union générale d'éditions, 1975, p. 115.

17 SOURIAU, Étienne, «Du mode d'existence de l'œuvre à faire», in *Les différents modes d'existence*, suivi de *De l'œuvre à faire* [1943-1956], Paris, PUF, 2009, p. 205.

18 Voir *ibid.*, p. 215.

tout ce qu'il implique de faire, et d'aide reçue; en montrant toutes les solidarités qu'il dessine de nous, du Moi du *cogito* avec toutes les données cosmiques qui coopèrent à son œuvre, dans une expérience commune où tout cherche ensemble sa voie à l'existence»¹⁹.

C'est ici que nous avons besoin du théâtre pour dégager toutes les potentialités des propositions de Souriau. Certes, ces drames existentiels et conceptuels semblent d'abord bien loin des *Deux cent mille situations dramatiques* et de la combinatoire dramaturgique qui en constitue le noyau. En effet, Souriau adopte dans cet ouvrage la définition poétique classique du drame, lequel se réfère à l'univers fictif qui sera représenté en scène, et se joue dans les relations interhumaines. Plus précisément, pour Souriau, le drame condense ces choix interhumains et existentiels dans le microcosme que constitue le «petit cube» de la scène à l'italienne. Ce microcosme, cet univers dramatique est montré avec quelques moyens souvent rudimentaires, et ne prend sens que parce qu'il rayonne, parce qu'il permet de reconstituer le macrocosme de l'œuvre théâtrale dans sa totalité. Ce macrocosme est d'ordre *spirituel*²⁰.

Ce positionnement du fait théâtral entre microcosme et macrocosme amène donc Souriau à utiliser un lexique d'ordre «cosmique» et «stellaire». Cela est particulièrement visible dans son approche du concept de *situation dramatique*. Une situation dramatique n'est pas seulement une bonne imitation du réel avec quelques personnages aux traits finement rendus; c'est une organisation déterminée, structurelle, «stellaire», qui a pour centre et pour noyau un certain point de tension interhumaine enfermé dans le cube scénique, et vouée à irradier autour d'elle toute la «cosmicité» de l'œuvre²¹. Nous sommes là face à un système de forces au sens physique du terme, puisque la situation dramatique évoque à la fois le noyau d'un atome et le système stellaire:

Mais ce qui, dans tous les cas, reste indispensable, c'est l'existence de ce «noyau», de cette constellation centrale assez précise, assez dure, assez

19 *Ibid.*, p. 216.

20 Dans une conférence prononcée en 1948, Souriau développe l'idée d'un dynamisme esthétique et cosmique entre les pôles du «cube» du théâtre à l'italienne et de la «sphère» qui serait caractéristique des formes théâtrales ouvertes, des amphithéâtres ou du théâtre en plein air qui englobent les spectateurs dans le spectacle. Voir SOURIAU, Étienne, «Le cube et la sphère», in BARSACQ, André *et al.* (éds), *Architecture et dramaturgie*, Paris, Flammarion, 1950, p. 63-89.

21 Voir SOURIAU, Étienne, *Les deux cent mille situations dramatiques*, Paris, Flammarion, 1950, p. 24.

lumineuse pour imposer toujours une structure nucléaire à l'univers exposé. Dès maintenant, nous pouvons déjà concevoir que ce dispositif stellaire, avec les forces qu'il organise, et qui doivent symboliser ou communiquer avec tout l'ensemble de l'univers posé, et lui servir de centre et de thème structural (structure toute spirituelle bien entendu) constitue une donnée artistique de première importance: et c'est déjà un premier aspect (bien qu'insuffisamment précisé encore) de ce qu'est une situation.

De ce point de vue, l'opération démiurgique par laquelle l'auteur de l'œuvre procède à sa cosmogonie est bien nette – et toujours la même d'ailleurs. Une liste de deux, de trois, de quatre, de cinq ou six personnages principaux – et qui peuvent rester les seuls – établit ce corps central, noyau scénique de l'œuvre; ce système solaire dont les évolutions et révolutions, dont les diverses combinaisons d'aspects et de mouvements, d'attractions et de répulsions, de dispositifs de forces morales en figures variées, décidera hégémoniquement de tout l'ensemble de l'univers offert.²²

Le dernier paragraphe nous inscrit encore nettement dans une vision dramatique conventionnelle: c'est bien le drame au sens classique du terme, avec ses personnages et son intrigue, qui constitue l'essentiel du fait théâtral. Toutefois, ce qui va amener à déborder les constituantes du domaine poétique se marque déjà nettement. C'est bien la notion de dispositif de forces qui va prendre le dessus sur les aspects de composition littéraire. La chose devient particulièrement éclatante lorsque Souriau est amené à s'interroger sur ce qu'est l'*action* théâtrale, l'action spécifique à la situation dramatique. Il ne suffit pas d'entrecroiser destinées de personnages et enchaînement de péripéties pour qu'il y ait action dramatique. L'action doit être une résultante dynamique, organique, du système de forces qui constitue la situation dramatique. La réponse à la question «Qu'arrivera-t-il ensuite?» doit survenir *par force*²³, insiste l'auteur. C'est par cette dynamique «organique», «harmonique»²⁴, instaurée par la corrélation des situations et de l'action, que s'opère la dramatisation. Elle ne laisse rien échapper: elle tend et détend, arc-boute et confronte, ne cesse de faire peser de nouvelles tensions sur les relations qu'elle dessine. Au point que les personnages ne sont certainement pas des incarnations de ces forces mais sont traversés, et bouleversés par elles:

22 *Ibid.*, p. 29.

23 Voir *ibid.*, p. 44.

24 Voir *ibid.*, p. 49.

[L]es *personnages en situation* sont saisis, frappés, broyés ou galvanisés par des rôles, par des désignations, par des inhérences à un système de forces, qui leur assigne une destinée, une nature (bien qu'étrangère et venue du dehors) dont toutes leurs actions et réactions sont solidaires; et qui leur attribue, bon gré mal gré, une signification cosmique – relative au moins, en tout cas, à leur statut fonctionnel dans l'anneau de forces qui éclate et travaille au microcosme central.²⁵

Il y a plus ici que la simple expression d'une *fatalité* à la façon du théâtre ancien. C'est bien tout un art de la mise en relation dans un système de forces et de puissances spécifiquement théâtrales qui est en œuvre; et cette mise en relation fait sens en même temps qu'elle se dépasse sans cesse et broie ses propres éléments constitutifs. À ce stade, il faut souligner que l'esthétique théâtrale de Souriau est détournée par la métaphysique de l'instauration. Car une fois que sont repérés les «dramas» qui agissent dans l'action créative comme autant d'appels virtuels, de luttes et de systèmes solidaires de forces cosmiques, le «bel animal» du théâtre classique est débordé de toutes parts. Tout se passe comme si la notion sourialdienne de drame, peut-être choisie d'abord par métaphore pour sa puissance rhétorique, se voyait sommée de rendre des comptes aux scènes théâtrales qui, de soir en soir, expérimentent la crise du drame moderne. Le philosophe se retrouve alors comme l'acteur de théâtre contemporain qui ne peut plus complètement s'identifier à un personnage clairement défini mais qui doit s'affronter à ses propres virtualités pour instaurer un autre spectacle dans l'espace-temps d'une scène grouillant de forces micro- et macroscopiques. Les forces stellaires et atomiques auxquelles se réfère Souriau dans *Les deux cent mille situations dramatiques* sont le signe de cette mutation des processus de dramatisation.

Gilles Deleuze : le monde est un œuf, l'œuf est un théâtre

C'est avec Deleuze que cette mutation du drame trouve sa pleine expression. *Différence et répétition*, publié en 1968, reprend ce drame théorique, et ses engagements quant aux dimensions virtuelles avec lesquelles le philosophe s'affronte pour faire émerger des concepts. Mais la question de la «reprise» est difficile. Jamais Deleuze ne cite Souriau au sujet de la dramatisation, alors que le rapprochement entre leurs deux optiques

25 *Ibid.*, p. 40.

semble évident. Malgré de profondes différences (à commencer par leur rapport à l'humanisme et à la catégorie philosophique du «sujet»), on trouve chez Deleuze d'importantes résonances avec certains thèmes développés par Souriau. Mais Deleuze ne mentionnera Souriau qu'une seule fois, à la toute fin de sa vie. Cette mention de Souriau dans une note de bas de page de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cosigné avec Félix Guattari en 1991, est loin d'être anodine puisqu'elle concerne directement l'activité créatrice à l'œuvre dans la philosophie. Souriau, y écrivent lapidièrement les auteurs, «invoquait une sorte de plan d'instauration comme sol de cette création, ou "philosophème", animé de dynamismes»²⁶. Sachant que cette note figure dans le chapitre consacré au plan d'immanence que la pensée instaure en opérant une coupe dans le chaos, les affinités d'une telle méthode d'instauration avec la dramatisation comme épreuve de forces sont évidentes. Bien que les affinités philosophiques entre ces drames ne soient pas explicitées, il faut donc les souligner. Car, déjà dans *Différence et répétition*, les drames comprennent de très sourialdiens noyaux de forces qui broient les entités données dans la représentation pour les engager dans d'autres devenirs, «telluriques» et «cellulaires».

Le lexique deleuzien lié à la compréhension du principe de dramatisation se réfère pour partie à un théâtre «de metteur en scène», mais concerne aussi les domaines de la géologie et de l'embryologie – omniprésente. Le paragraphe dans lequel est introduite l'idée de dramatisation dans *Différence et répétition* s'ouvre d'ailleurs sur le problème des processus dynamiques à l'œuvre dans la division cellulaire. Très rapidement, Deleuze en vient à nouer singulièrement les dynamismes spatio-temporels de division cellulaire avec ce qui s'avérera être son principe de dramatisation des Idées :

Quand une migration cellulaire se produit, comme le montre Raymond Ruyer, c'est l'exigence d'un «rôle» en fonction d'un «thème» structural à actualiser qui détermine la situation et non pas l'inverse. Le monde est un œuf, mais l'œuf lui-même est un théâtre: théâtre de mise en scène, où les rôles l'emportent sur les acteurs, les espaces sur les rôles, les Idées sur les espaces.²⁷

26 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 44.

27 *Différence et répétition*, p. 279.

La référence à Ruyer²⁸ inscrit notamment la réflexion deleuzienne dans une pensée du vivant et de l'émergence des formes qui se veut non téléologique. Le «thème» chez Ruyer a un statut à peu près similaire à celui de l'œuvre à faire chez Souriau : il concerne le virtuel, qui demande éventuellement un effort d'actualisation mais ne peut être pensé en termes de «modèle» préétabli à réaliser. Ce point est d'importance, car la distinction deleuzienne – inspirée de Bergson – entre les couples possible/réel et virtuel/actuel est articulée notamment autour de la dramatisation. Contrairement au possible, le virtuel est d'emblée réel, même s'il n'est pas actualisé : « Cette réalité du virtuel est constituée par les rapports différentiels et les distributions de singularité. »²⁹ Le possible, quant à lui, « est tel que le réel est construit à sa ressemblance »³⁰ – ce qui implique le doute quant à une éventuelle « construction » *a posteriori* de la catégorie du possible à partir du réel. Bref, le possible fonctionne selon l'ordre de la ressemblance et de l'identité dans la représentation, tandis que le virtuel ne s'actualise pas par ressemblance mais par divergence et différenciation – tel une « œuvre à faire ».

Et c'est bien cette dimension virtuelle qui intéresse Deleuze, qui se pose la question de la manière dont se spécifient les Idées en deçà de leur stabilisation dans l'ordre de la représentation sous forme de concepts. Nous sommes là dans un développement direct du projet annoncé par Deleuze dans l'introduction de *Différence et répétition* : il faut mettre en œuvre un « théâtre du mouvement réel » qui agit à un niveau sub-représentatif en amont de la médiation par le concept³¹. Il se trouve, selon les quelques pages de *Différence et répétition* consacrées directement à cette notion, que ce mouvement réel est celui des dynamismes spatio-temporels lorsqu'ils « dramatisent » les Idées. Le drame, c'est ce qui spécifie les Idées dans l'espace et dans le temps à un niveau sub-représentatif. Plus précisément, dans une conférence donnée à la Société française de philosophie en 1967, Deleuze définit la « dramatisation » comme suit :

[...] ce sont des dynamismes, des déterminations spatiales-temporelles dynamiques, préqualitatives et pré-extensives, ayant « lieu » dans des systèmes

28 Deleuze renvoie à RUYER, Raymond, *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958, p. 91 sq.

29 DELEUZE Gilles, « La méthode de dramatisation », in *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, p. 141.

30 *Ibid.*

31 Voir *Différence et répétition*, p. 12 sq.

intensifs où se répartissent des différences en profondeur, ayant pour « patients » des sujets-ébauches, ayant pour « fonction » d'actualiser des idées.³²

Ainsi, si le concept de vérité se donne dans la représentation sur le mode de l'intuition (le vrai surgit en personne) et de l'induction (le vrai est inféré d'autre chose), la méthode de dramatisation retrouve, sous ces théories traditionnelles, « les dynamismes de l'inquisition ou de l'aveu, de l'accusation ou de l'enquête, qui travaillent en silence et dramatiquement, de manière à déterminer la division théorique du concept »³³. Sous le *logos* du concept, cherchez le drame, nous dit Deleuze, pour qui le monde est un œuf et l'œuf est un théâtre parce que c'est au niveau – virtuel – de la dramatisation que se jouent les devenirs physique, biologique, psychique et conceptuel. Affirmer que les Idées se spécifient virtuellement dans un « théâtre embryologique » revient également à affirmer que la question de l'essence, du *qu'est-ce que ?*, n'est pas forcément la plus intéressante pour qui veut découvrir les Idées. À travers la dramatisation de ces dernières, ce sont bien des interrogations, telles que *où ? comment ? en quel cas ? qui ? quand ? combien ?* qui deviennent déterminantes.

Il est aisé de constater que les questions *qui ? quand ? où ? comment ?* ont un potentiel de théâtralité beaucoup plus évident que dans le cas de la question du *qu'est-ce que ?* Mais ce constat, fût-il additionné au choix deleuzien du terme « drame », ne suffit pas à garantir un rapprochement entre l'expression théâtrale et la spécification d'Idées dans la pensée philosophique. Il est toutefois possible d'envisager comment le « faire » propre de la dramatisation deleuzienne peut rencontrer, à un certain niveau, l'histoire des pratiques théâtrales du siècle dernier. Cela nécessite de se pencher plus précisément sur la manière dont fonctionnent les dynamismes spatio-temporels lorsqu'ils agencent des drames. Dans l'argumentaire préalable à sa conférence de 1967 à la Société française de philosophie, Deleuze les caractérisait en ces termes :

Les dynamismes spatio-temporels ont plusieurs propriétés : 1. ils créent des espaces et des temps particuliers ; 2. ils forment une règle de spécification pour les concepts, qui resteraient sans eux incapables de se diviser logiquement ; 3. ils déterminent le double aspect de la *différenciation*, qualitatif et quantitatif (qualités et étendues, espèces et parties) ; 4. ils comportent ou

32 DELEUZE, Gilles, « La méthode de dramatisation », *op.cit.*, p. 151.

33 *Ibid.*, p. 138.

désignent un sujet, mais un sujet «larvaire», «embryonné»; 5. ils constituent un théâtre spécial; 6. ils expriment des Idées. – Sous tous ces aspects, ils figurent le mouvement de la dramatisation.³⁴

On remarquera qu'à côté des deuxième, troisième et sixième aspects – concernant directement l'activité conceptuelle –, Deleuze dégage d'emblée trois propriétés qui sont aussi celles de certaines formes théâtrales. «Créer des espaces et des temps particuliers», c'est l'une des caractéristiques les plus prégnantes du dispositif scénique. Quant au «sujet larvaire», il est peut-être ce qui demeure de la façon la plus prégnante une fois le sujet de la raison dramatique moderne mis en pièces – pensons encore une fois aux personnages de Beckett.

Le sujet larvaire ou embryonné est le seul capable de supporter les forces et pliages exercés sur lui par les dynamismes spatio-temporels de la dramatisation deleuzienne. Il est tel l'embryon subissant des pressions et résonances internes qui feraient périr un adulte «constitué»; il connaît des mouvements similaires à ceux du cauchemar qui assaille l'endormi profond, mais que l'homme éveillé ou même le rêveur ne peuvent supporter en tant que tels³⁵. Tout individu soumis au mouvement des Idées devient larvaire, «toute Idée fait de nous des larves ayant mis à bas l'identité du Je comme la ressemblance du moi»³⁶. Ce qui signifie aussi, prévient Deleuze, qu'il serait maladroit de comprendre ou de «diagnostiquer» le sujet larvaire en termes de régression ou d'arrêt de développement. Les sujets larvaires portent les idées dans leur chair au niveau du virtuel, des mouvements des Idées, quand nous nous en tenons à la représentation des concepts. De la sorte, les sujets larvaires sont «à la fois rêve et science, objet du rêve et objet de la science, morsure et connaissance, bouche et cerveau»³⁷. Certaines performances ou certains dispositifs théâtraux contemporains pourraient alors être considérés comme des tentatives d'approche des spécifications virtuelles qui s'emparent des sujets larvaires – tentatives qui ne sont pas virtuelles en elles-mêmes, mais qui examinent ce que peut produire l'affleurement des dynamismes spatio-temporels au sein de la forme théâtrale.

À ce point, il serait tentant de prendre Deleuze au pied de la lettre lorsqu'il identifie comme cinquième propriété des dynamismes spatio-

34 *Ibid.*, p. 130.

35 *Ibid.*, p. 136.

36 *Différence et répétition*, p. 283.

37 *Ibid.*

temporels de la dramatisation le fait qu'ils constituent un « théâtre spécial ». À vrai dire, c'est d'une Idée de théâtre, d'un théâtre idéal, désiré, qu'il s'agit ici. En effet, le « théâtre spécial » est explicitement relié, dans *Différence et répétition*, au « théâtre de la cruauté » d'Antonin Artaud :

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. Lorsque Artaud parlait du Théâtre de la Cruauté, il la définissait seulement par un extrême « déterminisme », celui de la détermination spatio-temporelle en tant qu'elle incarne une Idée de la nature ou de l'esprit, comme un « espace agité », mouvement de gravitation tournant et blessant capable de toucher directement l'organisme, pure mise en scène sans auteurs, sans acteurs et sans sujets.³⁸

Là réside la clef de la dramatisation deleuzienne : quand Souriau s'attachait encore aux difficiles atermoiements du choix dramatique, Deleuze recherche un autre théâtre, un théâtre cruel où la nécessité physique et métaphysique prend définitivement le pas sur le choix psychologique. On sait que, pour Artaud, le théâtre devait avoir sur les vivants l'effet d'une épidémie de peste, qui nous broie et nous menace, qui défait tous les corps sociaux pour nous rendre aux forces vitalistes dont nous étions coupés. Le Théâtre de la Cruauté et sa performance unique, rituelle, visait un idéal de réconciliation du corps et de la pensée jugée trop abstraite. Se joue ici l'idée d'un théâtre qu'Artaud qualifiait de « primitif », comme évoqué plus haut. C'est d'ailleurs sans doute Artaud lui-même, plus sûrement que Souriau, qui a inspiré à Deleuze le choix du lexique dramatique. Avec les drames primitifs d'Artaud, Deleuze peut définir les drames philosophiques en identifiant ce à quoi Souriau résistait encore, tout en en pressentant les effets : la déposition de la raison dramatique décisionniste au profit d'un plan de création impersonnel, qui agit ses acteurs plutôt que d'être agi par eux.

Un théâtre tactique

Il fallait bien l'intervention d'un Artaud, dont toute la métaphysique est celle d'un homme de théâtre, pour que le développement sourialdien puis deleuzien des drames philosophiques retrouve par des chemins détournés

38 *Ibid.*, p. 282.

les voies des scènes théâtrales contemporaines. Ainsi se noue un destin commun entre la crise du drame théâtral et la mutation philosophique de la méthode de dramatisation : c'est une fois la raison dramatique déposée que peut se jouer un théâtre du mouvement réel, agi par des forces qui renversent l'anthropocentrisme moderne. Mais c'est aussi parce que la dramatisation philosophique rencontre le théâtre qu'elle n'est pas un simple instrument de déconstruction, qui vouerait la création philosophique à des forces qui nous dépassent. La raison décisionniste ne domine plus la scène, mais son retrait ouvre un espace-temps qui pourra être investi par un philosophe-metteur en scène.

La méthode de dramatisation exposée par Deleuze révoque certes toute idée d'une conscience constituante qui choisirait d'élaborer des concepts à partir de sa seule «bonne volonté de penser»³⁹. Cependant, la méthode de dramatisation ne signifie pas pour autant un abandon de toute action philosophique créatrice. Bien au contraire, c'est au philosophe qu'il revient de mettre en scène le mouvement cruel de spécification des Idées avant leur fixation en concept. À ce point, le dialogue entre pratique théâtrale et invention conceptuelle s'avère intrinsèquement créateur : les tactiques de mise en scène développées par le théâtre contemporain constituent autant de figures dont les drames philosophiques répéteront les mouvements sur leur propre territoire.

Ainsi peut-on considérer le texte que Deleuze a consacré au théâtre de Carmelo Bene comme un guide tactique qui recense des mouvements aussi bien théâtraux que philosophiques dans une lutte commune contre le pouvoir de la représentation. «Un manifeste de moins» vient se superposer à la réécriture de *Richard III* de Shakespeare par Carmelo Bene dans le petit ouvrage *Superpositions*, et cherche à définir un théâtre sans représentation, *donc* sans pouvoir. Le texte repose en bonne partie sur le chiasme qui lie pouvoir de la représentation et représentation du pouvoir. Cinéaste et homme de théâtre «total» – auteur, metteur en scène, acteur –, l'Italien Carmelo Bene fait ses débuts au théâtre en 1958, et est à l'origine de toute une série de nouvelles techniques théâtrales prenant possession des scènes *underground* italiennes. Lorsqu'il se consacre à la réécriture de pièces ou de textes légués par la tradition, Bene opère, selon la terminologie de Deleuze, par amputation et par soustraction. Il s'agit

39 Le chapitre de *Différence et répétition* consacré à «L'image de la pensée» est tout entier tourné contre la représentation de la pensée comme exercice naturel d'une faculté. Voir *ibid.*, notamment p. 171.

en effet de soustraire à la pièce les «éléments qui font ou représentent un système de Pouvoir»⁴⁰. Ainsi, dans son *S.A.D.E.*, c'est l'image sadique du Maître qui est amputée, donnant lieu à une métamorphose, à un développement autonome de l'esclave masochiste. À *Roméo et Juliette* sera retranché Roméo en tant que représentant du pouvoir des familles.

Dans *Richard III* enfin, pièce à la liste pléthorique de personnages dans l'original shakespearien, Carmelo Bene va retrancher tous les hommes d'État, les hommes de cour. Restent alors Richard III et les femmes, qui vont entretenir des rapports non plus d'État, mais de guerre. Amputer la pièce de ses éléments représentant le pouvoir ne la modifie pas seulement au niveau de son contenu: la forme et le rôle du théâtre vont eux aussi se métamorphoser. En effet, «les éléments du pouvoir dans le théâtre, c'est à la fois ce qui assure la cohérence du sujet traité et la cohérence de la représentation sur scène. C'est à la fois le pouvoir de ce qui est représenté et le pouvoir du théâtre lui-même.»⁴¹ Voici la représentation prise dans une structure en chiasme: représentation du pouvoir, pouvoir de la représentation. Deleuze l'affirme: «Le pouvoir propre du théâtre n'est pas séparable d'une représentation du pouvoir dans le théâtre, même si c'est une représentation critique.»⁴² Une véritable critique théâtrale de la représentation implique de se déprendre du pouvoir qui est celui-là même du théâtre – c'est le «théâtre de la non-représentation»⁴³ de Bene; c'est aussi la dramatisation philosophique.

Ainsi la potentialité non représentative du théâtre que dégage Bene implique-t-elle, outre la critique de ce que le théâtre représente, une critique des constantes homogènes qui font le Pouvoir du théâtre: «Le Texte, le Dialogue, l'Acteur, le Metteur en scène, la Structure.»⁴⁴ Dans la langue théâtrale par exemple, Bene va retrancher au texte tout élément stable caractéristique d'un usage majeur du langage. Les dialogues seront soustraits parce qu'ils déterminent des positions et conditions d'énonciation, faisant ainsi circuler le pouvoir. On met ensuite chaque énoncé en variation continue, c'est-à-dire qu'on le fait passer le plus vite possible par tous ses états, de sorte que sa signification, sa syntaxe et ses phonèmes seront affectés. Si Lady Anne dit à Richard III «Tu me fais horreur!»,

40 DELEUZE, Gilles, «Un manifeste de moins», in BENE, Carmelo et DELEUZE, Gilles, *Superpositions*, p. 93.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, p. 94.

44 *Ibid.*, p. 119.

elle fera passer l'énoncé en un minimum de temps par tous les états où il peut être prononcé: celui d'une femme en guerre, d'un enfant devant un crapaud, d'une jeune fille qui éprouve une pitié déjà amoureuse. De la sorte, l'énoncé ne sera plus que «la somme de ses propres variations, qui le font échapper à chaque appareil de pouvoir capable de le fixer, et qui lui font esquiver toute constance»⁴⁵.

Nous sommes confrontés à une perception directe de l'action. Que reste-t-il, dès lors qu'est rompu le Pouvoir du Texte? Il reste une langue en variation continue qui échappe au système de pouvoir qui la structure; il reste de l'action qui fait fuir le système de maîtrise et de domination qui l'origine. Il reste des composantes sonores et linguistiques; il reste aussi un travail sur les choses et les gestes, jamais stables, jamais répétés, toujours en déséquilibre. Il reste, finalement, ce qui pour Deleuze est le but des arts: une subordination de la forme à la vitesse, du sujet à l'intensité de l'affect⁴⁶. Le théâtre de la non-représentation de Bene peut dès lors être considéré comme une répétition sensible de ce que *Différence et répétition* appelait des drames, répétition qui va permettre à Deleuze d'étendre sa critique de la représentation aux dimensions politique et subjective. En effet, la mise en variation continue des éléments théâtraux, une fois retranché ce qui y fait pouvoir, va transformer la pièce *Richard III* en un processus de minoration par lequel Richard III devient machine de guerre. Il se construit une subjectivité monstrueuse à partir de la constitution d'une difformité mise sans cesse en variation continue. Un tel processus de minoration se définit par le fait qu'il «ne cesse de faire déborder, par excès ou par défaut, le seuil représentatif de l'étalon majoritaire»⁴⁷.

«Un manifeste de moins» nous donne ainsi à pratiquer, entre théâtre et philosophie, ce que serait une *politique de la dramatisation*: contre le *pouvoir* informé de la représentation, développer la *puissance* modulaire du mouvement des idées en train de se spécifier. Cela ne peut être accompli que par des philosophes-metteurs en scène, qui sauront minorer leur pouvoir de décision au profit d'agencements scéniques dont les puissances débordent le sujet moderne. La dramatisation implique évidemment une part de dénonciation: il faut mettre au jour les coulisses du pouvoir de la représentation. Mais elle est surtout une reprise créative permettant l'instauration d'œuvres encore virtuelles dans un cosmos mis en risque.

45 *Ibid.*, p. 104.

46 Voir *ibid.*, p. 114.

47 *Ibid.*, p. 124.

Il fallait bien repérer l'attention de Souriau aux solidarités réciproques réclamées par les êtres en devenir ainsi que la passion de Deleuze envers les drames cruels sollicités par Artaud pour que la philosophie contemporaine puisse rencontrer les pratiques scéniques les plus actuelles. Se révèle alors une tactique de guerre pour l'ouverture du plan où se déploie l'action créatrice en autant de drames en train de se faire.

Politique de la fabulation et paradoxes de la littérature

Entre Bergson et Deleuze

Jean Bessière

Entendons deux fois Deleuze: « La fabulation créatrice n'a rien à voir avec un souvenir même amplifié, ni un fantasme. »¹ « La Figure est comme la fabulation selon Bergson: elle a une origine religieuse. Mais quand elle devient esthétique, sa transcendance sensitive entre dans une opposition sourde ou ouverte avec la transcendance suprasensible des religions. »² Où il y a deux notations d'un lien à Bergson, deux récusations de Bergson: selon le refus du souvenir, selon celui de l'indissociable de la fabulation et de la religion. Cela définit une ambivalence qui accompagne, chez Deleuze, les références à la littérature. Cette ambivalence n'interdit pas que ces références soient, tout au long de l'œuvre de Deleuze, homogènes – d'une homogénéité qui doit encore beaucoup à Bergson. Ce jeu d'ambivalence et de dette, aussi continu qu'il soit, n'empêche pas que les références à la littérature restent incomplètes. Que l'analyse du cinéma prévale finalement traduit ce fait: la référence littéraire exclut, lorsqu'elle est rapportée au paradigme bergsonien, la prise en charge des données génériques et formelles de la littérature, particulièrement de la donnée narrative. Cette donnée sera expressément incluse dans l'étude du cinéma: seul celui-ci permet de traiter une représentation qui implique, sous certaines conditions, le récit et fait revenir de manière entière au paradigme bergsonien du temps et de l'espace.

1 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 161.

2 *Ibid.*, p. 183.

La référence à la littérature, considérée au long de l'œuvre de Deleuze, devient, dans la perspective du paradigme bergsonien, référence paradoxale, parce qu'elle est lue suivant un pragmatisme, suivant un retour à l'idée, suivant une sémiotique spécifique, suivant des jeux de segments, de continuité et de discontinuité qui n'impliquent ni le paradigme bergsonien, ou qui supposent un aménagement de ce paradigme. Cette référence est encore paradoxale parce qu'elle fait de l'hypothèse, du constat mêmes de la littérature, une hypothèse et un constat qui défont la spécificité de leur objet, et le placent sous le signe générique de l'art, le confondent avec un jeu vitaliste dont la caractérisation est, *ab origine*, étrangère à la littérature. Ce double paradoxe vaut pour lui-même. Il vaut également dans le contexte des caractérisations de la littérature proposées durant les années 1960 et 1970. Il conduit, à partir de ce maintien du paradigme bergsonien, à une interrogation ou à une équivoque sur le statut symbolique de la littérature. Le rappel, explicite dans le cas de Deleuze, du paradigme bergsonien donne à lire à propos de la littérature le refus d'une herméneutique, qui n'est pas nécessairement un point de fidélité au paradigme bergsonien et qui apparaît comme l'interprétant de la vulgate de la philosophie contemporaine de la littérature.

De Deleuze à Bergson: un jeu de distorsion

La littérature est chez Bergson une référence mineure, considérée suivant le jeu de la fabulation et selon un renvoi à la mythologie religieuse dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. La littérature est une référence continue chez Deleuze, que l'on considère les essais littéraires de *Logique du sens*, de *Critique et clinique*, de *L'Anti-Edipe*, de *Mille Plateaux*, ou *Proust et les signes* et *Kafka. Pour une littérature mineure*. Cette référence va suivant les moments de la pensée de Deleuze. En une manière d'illustration. En une manière de définition spécifique de la littérature. Cette définition peut se lire selon tel titre de chapitre, «La littérature et la vie», que propose *Critique et clinique*. À la date de *Critique et clinique*, une telle caractérisation vitaliste de la littérature n'est pas fréquente; elle contredit pour l'essentiel les esthétiques et les critiques artificialistes dominantes, héritières de l'artificialisme symboliste et nourries de références à la linguistique. Cette définition place l'écriture du côté de l'informe, celui de la symbolique: «Écrire est une affaire de devenir, toujours inachevée, toujours en train

de se faire, et qui déborde toute manière vivable ou vécue.»³ Une telle définition est indissociable d'un rappel de Bergson :

Il n'y a pas de littérature sans fabulation, mais, comme Bergson a su le savoir, la fabulation, la fonction fabulatrice ne consiste pas à imaginer ni à projeter un moi. Elle atteint plutôt à ces visions, elle s'élève jusqu'à ces devenirs ou puissances.⁴

Ces visions sont elles-mêmes des personnages littéraires :

Certes, les personnages littéraires sont parfaitement individués, et ne sont ni vagues ni généraux ; mais tous leurs traits individuels les élèvent à une vision qui les emporte dans un indéfini comme un devenir trop grand pour eux.⁵

Le rapprochement avec Bergson ne manque pas d'être équivoque. Bergson reconnaît la fonction fabulatrice de la religion, de la mythologie, de la littérature ; il place cette fonction dans le jeu du développement naturel de l'homme ; il note cependant que cette fonction n'a pas été voulue par la nature⁶ : « Or il n'est certainement pas nécessaire qu'il y ait des romanciers et des dramaturges ; la faculté de fabulation en général ne répond pas à une exigence vitale. »⁷ La fabulation, dans les termes de Bergson, a essentiellement une fonction de compensation⁸. L'équivoque qu'introduit Deleuze peut être dite triple. La référence à Bergson ne restitue pas la définition de la fabulation mineure qui est celle que Bergson propose de la littérature. Cette référence transpose dans le domaine de la littérature la fonction de compensation propre à la religion. Elle ne retient pas la suggestion de Bergson : le rapport de la littérature avec la religion suppose la mythologie et ses fantaisies, qui témoignent que « l'humanité a laissé ici libre jeu à son instinct de fabulation »⁹. La référence ici à Bergson, à la fois exacte et inexacte, tente de prêter une finalité à la littérature et joue de façon ambivalente sur le terme de fabulation.

3 *Critique et clinique*, p. 10.

4 *Ibid.*, p. 13.

5 *Ibid.*

6 BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1995, p. 208.

7 *Ibid.*, p. 207.

8 *Ibid.*, p. 220.

9 *Ibid.*, p. 204.

La fabulation est chez Bergson la possibilité d'inventer, de dire, de représenter des êtres et des actions imaginaires. Elle trouve sa précise fonction dans la religion fermée – limiter le pouvoir dissolvant de la raison, contredire l'évidence de la mortalité, et jouer « dans les sociétés humaines un rôle symétrique de celui de l'instinct dans les sociétés animales »¹⁰. En littérature, elle est cette aptitude à « créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l'histoire »¹¹, une invention libre, à laquelle Bergson ne prête pas de finalité spécifique, si ce n'est le fait, pour les hommes, de se raconter des histoires à eux-mêmes : il faudrait voir dans la littérature une sorte de dégradé de la fabulation religieuse et l'exercice d'une hallucination volontaire. En disant la littérature, la vie, la fabulation, Deleuze reporte sur la littérature certains traits de la mythologie – l'aptitude à créer des êtres imaginaires ambivalents, informels, au sens où ils peuvent être de plusieurs formes et de plusieurs fonctions –, et cela que Bergson attribue spécifiquement à la religion – un jeu de compensation. L'informel se dit, en littérature, dans les termes de Deleuze, selon le devenir-quelque chose du personnage. L'hallucination propre à la fonction fabulatrice appartient sans doute à celui qui dit et entend les histoires, mais aussi, de manière plus curieuse, au personnage même. Celui-ci est vision, puissance, devenir. Cette reprise synchrétique, dans la caractérisation du personnage, des traits fonctionnels que Bergson attribue à la religion et à la mythologie, prête à la fonction de compensation une propriété sociale et politique : « Il appartient à la fonction fabulatrice d'inventer un peuple. »¹² Cette torsion de la source bergsonienne est une façon de légitimer la littérature en lui reconnaissant une fonction plénière d'imaginaire et, par les notations de l'informe et de la compensation, de restituer un droit de cité au fait de raconter, au personnage, en plaçant l'un et l'autre sous le signe d'une fabulation qui est d'abord *liberté de fabuler*.

Dès lors, la référence à la vie, qui est bergsonienne, fait lire chez Deleuze la vie comme la détermination de la fabulation et la fabulation comme l'expression de la vie, puisque la fabulation est passage des formes, vision de la vie, des êtres et des choses, cela qui fait imaginer, halluciner des personnages qui sont de telles visions et de telles puissances de changement de forme. La littérature apparaît comme l'exercice et la représentation d'un métamorphisme, celui de la forme évoquée, représentée, celui

10 *Ibid.*, p. 218.

11 *Ibid.*, p. 205.

12 *Critique et clinique*, p. 14.

de l'écrivain, qui apparaît ainsi comme un écrivain-devenir – devenir du temps, de l'espace. Par ce devenir, l'écrivain est écrivain de tous, du peuple. Il se définit ainsi comme une compensation au regard de la symbolique sociale, culturelle. C'est pourquoi il peut être dit écrivain mineur, écrivain-devenir, écrivain-devenir de l'Europe centrale, Kafka, écrivain-devenir de l'Amérique, Melville. Il est à la fois histoire et nature. Cette dualité n'est pas notée à partir d'une analyse textuelle, mais à partir de l'unité vitale que constituent l'écrivain et l'œuvre, et qui est une contre-figure de l'histoire – l'histoire n'expose pas une telle dualité. L'écrivain est devenir et dit l'innocence d'un devenir, fait de différences et de singularités. Cette différence et cette singularité se comprennent par renvoi à ce qui a été dit de la fabulation, suivant une référence à la nature¹³. L'arrière-plan bergsonien subsiste dans ce jeu de torsion.

La référence à Bergson entraîne, de plus, que toute fabulation soit vue, par Deleuze, comme multiple, ou comme la possibilité d'une multiplicité. Il suffit de considérer ce que Bergson dit de la mythologie. La fonction fabulatrice est, chez Bergson, une manière de fonction seconde par rapport à la fonction fabulatrice strictement naturelle – qui dessine «le contour exact du besoin» d'où elle est sortie¹⁴. Hors de ce contour exact, la mythologie est riche de bien des fabulations, qui conservent la même finalité que la fable qui va selon ce «contour exact du besoin». La fabulation de la mythologie est donc pluraliste, comme l'est la fabulation de la littérature: les fables peuvent être nombreuses en mythologie, en littérature; elles ont, dans chacun de leur domaine, même finalité.

Deleuze, fidèle sur ces points à Bergson, donne une image diversifiée et unifiée de la littérature. La fabulation littéraire ne concerne pas le divin; ses diverses réalisations sont fonctionnellement équivalentes; elles peuvent se résumer en termes de dessin d'un contour inexact d'un besoin: restituer l'image de la plénitude de la vie. La fabulation trouve ici son exacte fonction symbolique: elle figure un processus d'action et de décision – ce qui est la manière même de la nature et du devenir; à l'inverse, la culture propose des situations et des représentations qui excluent une telle symbolique. Il faudrait ainsi lire Whitman et Melville, qui disent un devenir américain. Il faudrait ainsi lire D. H. Lawrence qui, contre l'image chrétienne de l'Apocalypse, c'est-à-dire du «destin différé»¹⁵,

13 *Ibid.*, p. 80.

14 BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 210.

15 *Critique et clinique*, p. 50 sq.

restitue symboliquement un maximum de connexions à l'homme, en d'autres termes le caractérise comme être pleinement naturel et temporel, être d'action et de décision. Il faudrait lire ainsi T. E. Lawrence et sa fabulation du corps. Dans les termes de Deleuze, fabuler est donc légèrer: donner à lire un devenir, exactement compensatoire, et la vie même. L'implicite ou l'explicite bergsoniens sont indissociables, lorsque Deleuze fait référence à des écrivains anglophones, à ce qui appartient en propre à la tradition littéraire anglophone – l'identification de la littérature à la vie, telle qu'elle se lit de Matthew Arnold à Henry James. Il peut être ainsi données des lectures spécifiques de Whitman, de Melville, de D. H. Lawrence, de T. E. Lawrence, de Beckett.

La fabulation littéraire ne cesse de répondre de besoins spécifiques – par exemple, répondre du besoin d'une image de soi dans un monde sans autrui, ainsi que le fait Michel Tournier dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Ces besoins supposent autant de fables; celles-ci sont cependant une seule fabulation parce que ces besoins sont d'une seule nature et d'un seul monde. Pertinente par ce pluralisme même, la fabulation littéraire l'est encore parce qu'elle fait jouer, comme le fait la mythologie caractérisée par Bergson, des singularités, de telle manière qu'elles dessinent des trajets, fassent jouer des contradictions, des déplacements – bref soient autant de figurations du temps, de l'espace, de l'oubli, du corps. Ce que peut être l'élaboration spécifique de la fable littéraire, ce que peut être sa singularité, est exactement fonctionnel: cela n'est pas dissociable de la mise en œuvre d'une anthropologie naturelle. Que la fabulation littéraire n'engage pas la croyance n'exclut pas un mode d'identification à cette fable. Deleuze dit que tout art et la fabulation littéraire sont «intériorisés»¹⁶, ainsi que Bergson notait que certains, «sans créer eux-mêmes des êtres fictifs, s'intéressent à des fictions comme ils le feraient à des réalités»¹⁷ – cela ne veut pas dire qu'on prend la fiction pour une réalité, mais qu'on l'intériorise, au point de ne plus se distinguer de ce que l'on devient, précisément cette fabulation. Ce mouvement s'inverse également: cette intériorisation peut être un moyen pour se situer dans le monde. Deleuze retrouve, dans le domaine de la littérature, une des finalités de la fonction fabulatrice de la mythologie.

Malgré la torsion du renvoi à Bergson, l'arrière-plan bergsonien permet de lier fabulation et imaginaire, et, par là, de prêter une nouvelle pertinence à la littérature. Dans les termes de Deleuze, la fabulation littéraire,

16 *Ibid.*, p. 88.

17 BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 206.

comme le sont les fabulations religieuse et mythologique chez Bergson, est compréhensive: d'une part, pluraliste; d'autre part, accordable avec tout homme et avec toute réalité, sans qu'elle perde son caractère de fable. Cette double qualité explique que la littérature soit définie comme un devenir effectif pour l'écrivain, pour le lecteur, et que le personnage littéraire soit défini également selon un tel devenir. Cette double qualité n'est pas dissociable du rapport du réel et de l'imaginaire. La fable est sans doute fable, en cela invérifiable; elle est cependant lue en termes à la fois de réel et d'imaginaire dans la mesure où, contre la récusation que fait Bergson de la notion de fiction – la fiction est pour le sujet le contraire de l'authenticité –, réel et irréel peuvent se disposer selon un jeu d'indiscernable, qui définit l'imaginaire¹⁸. Si l'imaginaire est cet échange à l'œuvre dans la fable littéraire, celle-ci peut être lue comme actuelle et comme virtuelle. Cette ambivalence reprend des concepts bergsoniens que Bergson n'applique pas à la littérature. Elle entraîne que la fabulation littéraire soit implicitement définie par Deleuze comme ce qui doit être pris à la lettre, parce qu'elle est à la fois actuelle et virtuelle. Plus exactement, elle est image, quasiment au sens de visibilité, actuelle et virtuelle. Ainsi s'explique que les lectures de Proust, de Kafka, de D. H. Lawrence, de T. E. Lawrence, de Whitman, de Melville, soient des lectures suivant l'irréalité de ces textes et suivant l'actualisation de leur lettre. Actualisation ne veut pas dire lecture suivant un référent, mais lecture suivant les séries que font ces images. Deleuze dit l'abandon de la représentation¹⁹. Il dit aussi que la fabulation littéraire implique de «chercher les conditions non plus de l'expérience possible, mais de l'expérience réelle. C'est là que nous trouvons la réalité vécue d'un domaine sub-représentatif.»²⁰ L'arrière-plan bergsonien devient l'occasion, pour Deleuze, de dire une manière de pouvoir plénier de la fabulation; celle-ci exclut tout débat sur la croyance et sur la référence, et fait de la littérature ce qui, par la fabulation et par l'imaginaire, peut entrer dans la réalité:

L'écrivain envoie des corps réels. Dans le cas de Pessoa, ce sont des personnages imaginaires, imaginaires pas tellement, parce qu'il leur donne une écriture, une fonction. Mais il ne fait surtout pas lui ce que les personnages font.²¹

18 DELEUZE, Gilles, «Doutes sur l'imaginaire» [1986], in *Pourparlers*, p. 93.

19 *Différence et répétition*, p. 94.

20 *Ibid.*, p. 95.

21 DELEUZE, Gilles, «Les intercesseurs» [1985], in *Pourparlers*, p. 183.

Deleuze peut encore rappeler la définition bergsonienne de l'image et de l'imagination. L'image ne se situe ni du côté d'un mentalisme, ni du côté d'une simple perception ou d'un effet de perception; elle n'est pas dissociable de la dualité du mental et du réel – cette dualité ne fait pas problème puisque l'organe de la perception et de l'imagination, le cerveau, est dans le monde. La fabulation est une actualité.

Fabulation et définition plénière de la littérature

De fait, Deleuze projette sur ses références littéraires l'essentiel de ses logiques philosophiques et de ses rappels bergsoniens. L'hypothèse de la fabulation est, bien évidemment, une hypothèse large. Outre qu'elle permet de formuler les ambivalences qui ont été dites, elle permet encore de caractériser la littérature suivant des données bergsoniennes, qui ne sont pas cependant explicites. Ainsi, la fabulation est directement lisible et n'est pas contestable en elle-même parce qu'elle est sens et en parfaite continuité avec l'idée retenue de Bergson que l'homme s'installe d'emblée dans le sens. Ainsi, les indications des divers devenir effectifs de la littérature sont la reformulation, dans des termes propres à la lecture de Deleuze, de cela que lui-même note à propos de Bergson: le devenir est la substance, il est à la fois continuité et hétérogénéité, en un jeu externe qui concerne l'espace, en un jeu interne qui concerne le temps. La littérature est devenir et devenirs: cette multiplicité désigne un *continuum*; la littérature se définit, de fait, comme se définit, en termes bergsoniens, le jeu de la durée et de sa multiplicité qualitative. La fabulation et la littérature n'appellent pas en elles-mêmes, à propos d'elles-mêmes, d'une manière directe, l'indication du récit, puisqu'elles sont d'elles-mêmes synthèses, comme le remarque Deleuze à propos de la durée définie par Bergson²². Placer la littérature dans le jeu qui est jeu dans le temps et sur le temps, jeu de l'imaginaire et de l'indiscernable du réel et de l'irréel, retrouve les termes de la lecture de Bergson par Deleuze: la durée ne cesse de se diviser en une multiplicité, elle va du virtuel à son actualisation. Pour définir la position de réalité de la littérature, Deleuze reprend la définition du réel, lue dans Bergson:

Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel.²³

22 *Le bergsonisme*, p. 21 sq.

23 *Ibid.*

Une telle position de réalité de la littérature est reformulée par Deleuze en termes de pragmatique du langage, d'agir, par exemple dans *Mille Plateaux*; elle permet de préciser le devenir-littérature. L'agir et le langage conçu comme une action retrouvent, de fait, le jeu du temps, de l'actuel et du virtuel, de l'idée. La lecture de la littérature suivant des jeux de multiplicité, des jeux qualitatifs, des jeux d'intensité, reprend indirectement les notations de la qualité et de l'intensif issues de Bergson, en même temps que cette lecture suppose le croisement de données issues de la psychanalyse et la reformulation de la notion de discours comme un ensemble machinique. La littérature est fabulation, et va avec les autres fabulations; elle appelle une actualisation qui est une sorte de déplacement par lequel elle s'incarne en fonction d'une autre réalité que celle qu'elle peut évoquer. Telle est l'exacte définition du *devenir-littérature*. Ce devenir-littérature, se lit à la fois dans la fabulation, en elle-même, une figuration du virtuel et de l'incarnation de la littérature, et suivant la situation de l'œuvre. Il s'interprète enfin – en une référence implicite à Bergson²⁴, qui doit être recomposée suivant des renvois à la psychanalyse, à une phénoménologie du corps, au possible que portent toute représentation et toute évocation de l'homme – comme la figuration de ce qui passe la condition humaine, son temps, sa durée, son devenir, comme la figuration de ce mixte mal analysé qu'est l'être humain. Il suffit de rappeler les essais sur Proust et sur Kafka: Proust – la figure de l'hermaphrodite est figuration de ce mixte mal analysé; Kafka – les indications des devenirs-animaux et de la prolifération des séries sont une telle figuration. La fabulation peut être la fabulation d'une manière de tératologie humaine – ainsi de *La métamorphose* de Kafka –, d'un désordre humain – ainsi de Fitzgerald et de Zola. Elle reste cependant lisible selon une ontologie complexe. Il faut répéter la définition du réel que donne *Le bergsonisme*.

Cette lecture de la littérature par Deleuze peut être dite une lecture plénière. La littérature est sans doute élaboration scripturaire. Elle ne peut cependant se définir suivant une opposition au réel, suivant un artificialisme, ni se confondre avec l'expression de l'écrivain, bien qu'elle puisse être manifestement une telle expression – ainsi de Fitzgerald: elle figure le virtuel et son actualisation, la multiplicité et la synthèse du réel. Cette lecture plénière, lecture métaphysique, reprend la lecture moniste que Deleuze fait de Bergson, s'actualise suivant des descriptions de la condition, de la situation, des pratiques humaines. C'est pourquoi

24 *Ibid.*, p. 19.

la sémiotique est le moyen de dire le réel et l'idée dans *Proust et les signes*; la psychanalyse, celui de dire le devenir-animal dans *Kafka*; et l'analyse linguistique, celui de suggérer la possibilité d'un homme-autre, dans «Bartleby, ou la formule» dans *Critique et clinique*²⁵.

Cette lecture que propose Deleuze de la littérature suivant des références, implicites ou explicites, à Bergson, et suivant les données plus proprement descriptives qui se résument dans le constat de la figuration de la rupture, peut s'interpréter doublement. Première interprétation: cette lecture dit le sujet et le monde, et exclut toute définition générale et toute approche radicalement singulière du sujet. En des termes philosophiques, en des termes de sciences humaines et en des termes littéraires, elle répète la récusation des concepts de néant et de négativité par Bergson. Suivant le jeu même de la pensée, le sujet ne peut être dit que positivement, et le néant doit être déclaré impensable. Dans *Proust et les signes*, le style est assimilé à la monstration du pensable et à l'index de la singularité du sujet. Seconde interprétation: cette lecture peut aussi s'analyser comme le moyen de replacer le sujet au sein du sens, de faire de ce sujet la mesure des degrés du sens. Cette double lecture du sujet, tel qu'il se dit à partir de Bergson, tel qu'il se dit à partir de la fabulation littéraire, va suivant le paradoxe d'une singularité universelle. Il est aussi fantasmatique de considérer le sujet suivant sa seule singularité que suivant des catégories universelles, mais il n'est pas fantasmatique de le penser suivant sa particularité et des multiplicités, réelles et virtuelles. C'est là la caractérisation de D. H. Lawrence, de T. E. Lawrence, de Melville, de Whitman, de Kafka. Cette lecture et cette caractérisation expliquent que le sujet de la littérature puisse être lu à la fois suivant sa différence radicale et suivant sa capacité à dessiner sa place au sein de l'idée ou du sens.

La littérature, dans ce jeu de références, directes, indirectes, à Bergson, dans ce jeu de rappel des sciences humaines, devient le lieu d'une herméneutique spécifique. Il y a du sens. L'approche du sens se définit comme l'approche autre du sens. C'est pourquoi Deleuze dit la littérature mineure, la littérature et la clinique, et, plus essentiellement, en une extrapolation tirée des thèses de Bergson, un essentiel déguisement du sens qui a partie liée à la reformulation de la caractérisation du temps et de l'expérience temporelle:

Car si les deux présents, l'ancien et l'actuel, forment deux séries coexistantes en fonction de l'objet virtuel qui se déplace en elles et par rapport à soi, au-

25 *Critique et clinique*, p. 89-114.

cune de ces deux séries ne peut plus être distinguée comme l'originelle et comme la dérivée. Elles mettent en jeu des termes et des sujets divers, dans une intersubjectivité complexe, chaque sujet devant son rôle et sa fonction dans sa série à la position intemporelle qu'il occupe par rapport à l'objet virtuel. Quant à cet objet lui-même, il ne peut pas davantage être traité comme un objet originel.²⁶

Le glissement est ici explicite de la référence à Bergson à une *problématique*: toute réponse à une question est sans doute solution formelle de la question, mais aussi mise à jour de l'explicite de la question. Ainsi, dire le temps, le sujet et l'objet, ce n'est que dire la question de l'objet, du sujet, en un jeu de problématique que Bergson ne formule pas et que *Différence et répétition* précise:

Apprendre est le nom qui convient aux actes subjectifs opérés face à l'objectivité du problème, tandis que le savoir désigne seulement la généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions.²⁷

La lecture que Deleuze donne de Proust n'est pas une lecture selon la recherche du temps perdu mais selon la recherche de la vérité, qui relève, de fait, d'une problématique. Lire chez D. H. Lawrence le refus de l'Apocalypse, le refus du destin figuré, revient à lire la récusation du savoir absolu et du savoir du temps que constituerait l'Apocalypse. La fabulation littéraire est l'exercice de la *distance* de la question à la réponse, de la persistance de la question, et l'indication d'un retour au réel, parce que le réel se définit suivant plusieurs séries, parce qu'il est aussi le virtuel.

La fabulation littéraire se lit, dans les termes de Deleuze, selon un pas au-delà de Bergson, mais encore suivant des intuitions bergsoniennes: elle ne remplit aucun programme; elle ne peut séparer les divers champs et états du réel; elle est cependant une manière d'accentuation spécifique dans l'approche du réel. Elle peut prendre l'aspect d'un fantasme, comme Deleuze le sait de Lewis Carroll, de Kafka; elle n'est cependant en rien fantasmatique. Elle peut prendre aussi l'aspect d'histoires singulières, proprement fictives, comme Deleuze le sait de Proust; elle n'est pas cependant une fiction, dans la mesure où elle est pensable, c'est-à-dire dans la mesure où elle ne se donne pas pour un succédané du réel. Elle est, à la

26 *Différence et répétition*, p. 169.

27 *Ibid.*, p. 214.

fois, fin et moyen. C'est pourquoi le sujet qui se dit dans cette fabulation est, d'une part, l'unité que font ses propres altérations – il suffit de rappeler Whitman –, et, d'autre part, la figure du pensable – la réalisation du jeu de la singularité et de l'universalité, dont l'expression la plus typique est le style.

De Proust à Kafka : deux fois le signe, deux fois Bergson

La lecture de Proust et de Kafka est lecture suivant ces principes mêmes. Cette lecture, comme les autres lectures d'écrivains que Deleuze propose, ne vient cependant pas au terme de la question que pose la fabulation littéraire. Il ne suffit pas de dire que toute fabulation et le pensable sont exemplaires d'un processus de rationalisation qui ne peut se réclamer d'une Raison supposée universelle. Il subsiste la question de la rationalité de la fabulation, qui ne peut exclure le rapport de la fabulation au temps et à la durée.

Le livre sur Proust est, dans la forme de l'édition augmentée, un livre hétérogène et paradoxal : il ne permet pas de lire une argumentation continue entre la première partie, « Les signes »²⁸, et la seconde partie, « La machine littéraire »²⁹. Il suppose, dans sa première partie, une lecture suivant la nécessité de l'apprentissage des signes, qui peut s'interpréter suivant un implicite bergsonien et suivant une approche problématologique, et, dans sa seconde partie, une lecture suivant la figure du corps-pensée, en une approche qui note implicitement une problématologie.

*Il n'y a pas de Logos, il n'y a que des hiéroglyphes. Penser, c'est donc interpréter, c'est donc traduire. Les essences sont à la fois la chose à traduire et la traduction même, le signe et le sens.*³⁰

Le sens est déjà là ; il est cependant à traduire à partir du signe qui est la pensée même. Il y a moins là quelque nouvelle sémiotique qu'une double notation implicite : le pensable et la pensée sont pris dans leur médiation même ; cette médiation se confond avec la multiplicité de la pensée. Deleuze caractérise la pensée, comme Bergson caractérise la multiplicité temporelle. Ainsi, le signe est hiéroglyphe qui subsiste, non par quelque

28 *Proust et les signes*, p. 9-124.

29 *Ibid.*, p. 125-204.

30 *Ibid.*, p. 124.

mystère ou quelque énigmatique, mais par la rencontre qu'est le signe – rencontre qui appelle, chaque fois, cette mise en œuvre de la médiation, le signe, et du pensable. Dire le héros-narrateur comme une araignée et comme un corps sans organe, qui acquiert tel ou tel organe suivant l'exercice de telle faculté, dire l'universel schizophrène, revient à dire trois choses à la fois, et à inverser les propositions de la première conclusion. Ce héros-narrateur figure ce mixte mal analysé qu'est l'être humain, le devenir-homme, et fait récuser tout dispositif narratif qui serait lu comme une figuration du temps. De l'une à l'autre conclusion, il n'y a pas exacte continuité. Le hiéroglyphe est finalement rejeté. Il lui est substitué le jeu des boîtes et des vases – ces signes qui font sens –, c'est-à-dire un jeu de segmentation spatiale qui n'exclut pas l'unité de l'énonçable et qui éloigne l'examen du rapport du récit au temps.

Ces deux lectures constituent deux formulations de ce qu'est la fabulation littéraire, selon la logique des antécédents bergsoniens et selon des pas au-delà de ces antécédents. Premier pas au-delà : sans récuser le sens, la première conclusion suggère un traitement propre de la médiation du sens ; le sens est sa médiation même et la médiation est le sens, faut-il répéter. Second pas au-delà : la notation vitaliste, attachée à la fabulation littéraire, qui commande la notation de l'homme-devenir, laisse la place à la figure du corps narrant, sorte de lieu commun de tout événement qui se dise dans le récit. La substitution de la seconde lecture à la première suppose un constat : *La recherche* ne doit pas être interprétée comme la recherche de la vérité, mais comme la figure de la singularité totalisante ou de la totalité singulière. C'est ultimement souligner le caractère pluraliste et la fonction de synthèse de la fabulation, qui font supposer un sujet narrateur qui réponde d'un tel caractère et d'une telle fonction, et qui excluent la distinction du héros et du narrateur : l'hypothèse du narrateur « pur » irait contre la caractérisation de la fabulation parce qu'elle interdirait l'hypothèse de la synthèse que constitue l'ensemble narratif de *La recherche*. C'est enfin prendre explicitement acte de ce qui est une notation de la première partie de *Proust et les signes* : « L'œuvre de Proust est fondée non pas sur l'exposition de la mémoire, mais sur l'apprentissage des signes. »³¹ L'apprentissage des signes n'est que l'apprentissage du pensable.

Cette récusation de l'exposition de la mémoire et ces deux approches de la fabulation littéraire font question. L'hypothèse sémiotique, dont est indissociable la notation de l'apprentissage, et la lettre même de *La*

31 *Ibid.*, p. 11.

recherche ne justifient pas pleinement la récusation de l'exposition de la mémoire. Il est, de fait, un constat implicite de *Proust et les signes* dans sa première partie: le récit ne peut être l'exposé du temps, de sa multiplicité qualitative, de sa synthèse, au sens où l'entend Bergson; le récit n'est synthèse que par l'herméneutique spécifique attachée à la caractérisation des hiéroglyphes et qui n'implique pas une pensée du temps ni l'exposition pour elle-même de la mémoire. La question subsiste: qu'en est-il, dans ces conditions, du récit même de *La recherche* et du jeu de la mémoire où il faut reconnaître, selon Deleuze, une mémoire tronquée au regard de ce qu'est la mémoire telle que la définit Bergson et telle que la présenteront *L'image-mouvement* et *L'image-temps*? L'hypothèse du héros-narrateur araignée, parce qu'elle exclut de distinguer monde narrant et monde narré, parce qu'elle confond narration et agissement, parce qu'elle fait de ce héros-narrateur araignée une figure de synthèse en lui-même, suggère que la question du récit est une question non pertinente, ainsi que l'est, en conséquence, celle d'une figuration synthétique du temps. Ces pas au-delà de Bergson sont une façon de proposer des formulations de la fabulation littéraire qui ne puissent pas aller contre la lettre de la pensée de Bergson. De Bergson, de sa conception du temps et de la durée, il ne peut être tiré aucune leçon sur ce que pourrait être une figuration du temps et du jeu de la mémoire dans un récit. Deleuze ne s'attache pas à caractériser ce que pourrait être le rapport entre figuration du temps, de la durée et dynamique du récit. Il prête d'abord une finalité explicite à *La recherche*, la recherche de la vérité, qui va contre l'idée que le récit, avant d'être défini selon une finalité, possède une dynamique propre. Dans la version finale de sa lecture de *La recherche*, il ne précise plus la finalité du récit. Celui-ci ne peut être qu'un jeu de dispositions spatiales, qui sont autant de mesures du jeu du temps et de la mémoire.

L'inévitable de la notation de la prévalence sémiotique subsiste: cette prévalence permet seule de passer de la mesure de l'espace à un jeu qualitatif, celui de la perception et celui de l'énonçable qu'appelle cette perception. Un paradoxe reste ineffaçable. L'apprentissage des signes est temporel; mais son déroulement n'est rapportable qu'à une finalité de la pensée ou au constat du narrateur-araignée, qui, de fait, contredit la notation de l'apprentissage: ce narrateur est coprésent à tous les signes et à leurs significations, qui sont des données spatiales. C'est dans cette perspective qu'il convient de considérer les jeux sur les boîtes et sur les vases, qui sont jeux sur la métaphore et la métonymie, lues suivant une logique spatiale.

La fabulation littéraire ne peut donc figurer, selon Deleuze, la synthèse du temps. À propos de *La recherche*, l'argument contraire peut être tenu. Sans même considérer le jeu de refiguration temporelle de *La recherche* et son éventuel pouvoir de synthèse temporelle au sens où l'entend Bergson, il suffit de souligner : le droit du narrateur est inscrit dans le jeu de distension et d'extension de la mémoire ; ce narrateur se reconnaît égal à soi dans tout ce qu'il décrit et de plein droit dans la mémoire de lui-même et d'autrui. Que la fabulation littéraire ne puisse, d'après les thèses de Deleuze, être de la mémoire, du temps, résulte de la substitution du pouvoir de synthèse actuel de la pensée ou de l'homme mixte en lui-même, ce héros-narrateur schizophrène, au pouvoir de synthèse de la durée. L'essai sur Kafka confirme cette approche de la fabulation, qui récuse la synthèse temporelle. Le jeu narratif exclut la synthèse temporelle et possède cependant une finalité, certainement équivoque :

Le verdict, qui tourne entier sur le thème des lettres, met en scène le sujet d'énonciation, qui reste dans le magasin paternel, et l'ami de Russie, non seulement comme destinataire, mais comme sujet potentiel d'énoncé *qui n'existe peut-être pas en dehors des lettres*.³²

Il faut lire ici, de fait, plutôt la notation de la construction d'un jeu sur le réel et sur le virtuel, qui suppose inévitablement le dessin d'un mouvement. Aussi la segmentation peut-elle se dire suivant un mouvement qui n'est que la figuration spatiale de ce que pourrait être une figuration temporelle : « *Cette méthode d'accélération ou de prolifération segmentaire conjugue le fini, le contigu, le continu et l'illimité.* »³³ C'est là, de fait, reprendre, en termes d'espace, les analyses que fait Bergson du rapport de l'espace et du temps, sans venir jusqu'à la notion de la durée.

La fabulation littéraire ne peut être figure de la synthèse du temps ; elle est cependant dite « devenir », figure du « devenir », la vie même. Cette dualité, si on la rapporte aux seules notations relatives au temps et à la durée que propose Bergson, n'a toutefois rien de bergsonien. L'explication de cette limite mise à la référence bergsonienne est diverse. Il y a dans *Proust et les signes* une perspective antibergsonienne explicite : la notation du mensonge d'une part, qui correspond à un jeu du sujet avec autrui, et exclut que soit reconnu le champ commun de la durée ; la caractérisation

32 *Kafka. Pour une littérature mineure*, p. 57.

33 *Ibid.*, p. 107.

négative de l'amour et de l'amitié de l'autre, la figuration négative de ce mixte qu'est l'homme excluent de considérer le thème bergsonien de l'ouverture. Cette ouverture sera cependant notée dans l'essai sur Kafka, dans les études sur D. H. Lawrence, T. E. Lawrence, Melville, Whitman, sans que soit précisé un jeu de figuration de la synthèse temporelle. Il faut dire une ambivalence de Deleuze dans le traitement des références à Bergson.

Soient cette ambivalence et les questions qu'elle suscite: le traitement de la mémoire est-il congruent avec le traitement du devenir – de cet homme qui est avenir par constante altération? La fabulation littéraire est-elle congruente avec ce qu'elle suppose de vitalisme, dans la mesure où elle est sa propre finalité suivant le jeu de l'idée et de l'art? On peut conclure tantôt à la congruence, tantôt au défaut de congruence. Cette ambivalence a pour source un double traitement de la fabulation littéraire. L'herméneutique que met en œuvre *Proust et les signes* définit un jeu sur le visible et sur l'énonçable: le signe se voit, il est une «rencontre», dit Deleuze; il suscite un énoncé, précisément les divers récits de *La recherche*. Ce jeu est un jeu actuel, qui dit la vérité du signe, vérité partielle. Le signe est en lui-même la figure de la dualité du réel et du virtuel, qui ne peut être passée que par l'art et la littérature. Reconnaître à la fabulation cette fonction de mise en œuvre du visible et de l'énonçable et cette fonction de passage à l'art et à la littérature revient à dire deux choses. La fabulation littéraire n'est pas de l'ordre du seul concept. C'est pourquoi son herméneutique est proprement une herméneutique du signe. Cette herméneutique du signe – et le signe peut être, dans les termes de *Proust et les signes*, un signe défini strictement, un objet, un monument, autrui – se sépare d'une lecture du signe suivant la caractérisation bergsonienne de la perception et de la mémoire, parce qu'elle se construit précisément sur la distinction du voir et du savoir et qu'elle présente l'union de ce voir et de ce savoir comme le passage à l'idée. Ce jeu est interne à l'œuvre. Cela s'interprète d'abord comme le constat que la fabulation littéraire est séries de représentations, qui entrent dans l'énonçable³⁴.

Cela s'interprète encore comme la conséquence du fait que l'expérience temporelle, qui n'est pas explicitement l'expérience de la durée, est celle de la forme pure et vide du temps. Retenir le signe, sa perception, son rapport à un passé, revient à le saisir dans sa propre différence. L'énonçable est le jeu sur cela même, et le passage à l'idée, attaché à cet énonçable, la formulation de la différence, à laquelle le signe est identifiable. Cela

34 *Critique et clinique*, p. 71.

exclut la notation de la durée, un traitement du visible, du voir, pour eux-mêmes, l'approche de la fabulation comme la figuration de la perception, de la représentation et du savoir. Sauf à ce qu'il vienne à la figure du héros-narrateur monstre, qui doit être mise en parallèle avec la caractérisation de l'œuvre de la modernité – *Le livre* de Mallarmé, *Finnegan's Wake* de Joyce –, ce jeu de l'énonçable et du visible reste indissociable de l'épreuve du temps vide. C'est pourquoi le signe est dit, à la suite de Proust, «signe hiéroglyphe», manière de Monument. La qualité vitaliste de la fabulation littéraire peut être reformulée seulement par l'évocation du narrateur-monstre : percevoir, imaginer, dire sont ici des actes vitalistes, qui n'impliquent plus le statut du signe tel qu'il a été dit. Il se conclut : toute fabulation littéraire doit être tenue pour exactement actuelle et figure, par exemple grâce à son héros-narrateur, une telle actualité. Hors de celle-ci, la fabulation est soumise à la dualité du visible et de l'énonçable.

Ces distorsions des antécédents bergsoniens récusent toute approche idéaliste du voir – la vision n'appelle aucune transcendance – et préservent un statut au jeu temporel – le temps confirme le signe hiéroglyphe. L'équivoque peut se lire : la reprise par Deleuze des thèses bergsoniennes permet de lire la spécificité de la fabulation ; cette reprise est altérée afin de donner la définition de la représentation à la fois autonome et essentielle, le signe, au prix d'une lecture tronquée de la temporalité proustienne et d'un abandon de l'examen du statut de l'image et de la perception par Bergson. Cet oubli de Bergson, alors que celui-ci constitue la condition principale de l'interprétation de la fabulation littéraire, laisse ouverte la question du rapport entre perception, représentation, récit et temps, et de leurs figurations dans l'œuvre. Or cette question est celle même de l'œuvre-devenir, de l'écrivain-devenir, tels que les caractérise *Critique et clinique*. Pour préciser cette question, Deleuze revient à la notion de «romanesque». Il faut comprendre cette notion comme une variation sur celle de fabulation, comme le moyen d'exclure de l'examen de la fabulation la question explicite du récit et de son pouvoir de figuration temporelle, et comme l'occasion de rapporter la littérature et l'expression littéraire à leur pouvoir de totalisation, indissociable du geste d'un suspens, compris au double sens d'un geste d'attente et d'un geste de suspension. Dire l'attente est replacer l'objet littéraire dans un jeu temporel ; dire la suspension revient à identifier la totalisation romanesque à l'exercice du virtuel – virtualiser les figures de l'homme et le langage. Que la «Re-présentation de Sacher-Masoch»³⁵ place ce virtuel

35 *Ibid.*, p. 71-74.

sous le signe du délire ne doit pas faire rapporter le romanesque au délire, mais invite à traiter le délire comme une figure du virtuel, à définir, en un renvoi au virtuel, le romanesque, cet aspect apparemment le plus gratuit de la fabulation, certainement celui qui ne semble pas rapportable à un jeu de récit ou de codage explicite, comme ce qui mêle diverses images, représentations, au point de désorienter toute détermination intuitive de ce que peut être l'objet de ces images, de ces représentations. Il n'est plus suggéré une unité inconnaissable, celle qui est lue chez Proust dans la figure de l'hermaphrodite, qui caractériserait cet objet.

L'ambivalence des références à Bergson résulte du fait que Deleuze lit d'abord la fabulation littéraire suivant un jeu d'unité et de dualité. Elle est une et elle exprime l'unité et la singularité du pensable. Cette expression, ainsi que l'atteste *Proust et les signes*, est possible par le seul signe, signe temporel, signe hiéroglyphe. À un seul pensable, il faut deux types de noms, celui de l'actualité, celui du passé. L'hypothèse d'une figuration temporelle plénière est exclue par là même : l'apprentissage des signes est l'apprentissage de cette dualité. La restitution d'une logique bergsonienne, implicite dans *Kafka. Pour une littérature mineure* et explicite dans *Critique et clinique*, a partie liée à l'abandon de cette notation de l'apprentissage – la question cesse d'être celle de la rencontre du signe et de la reconnaissance de la dualité de l'expression, de l'unité et de la singularité du pensable, pour devenir celle de la multiplicité de la fabulation littéraire : celle-ci est hors de tout mensonge et hors d'un jeu sur sa propre fiction.

Le renversement que propose l'essai sur Kafka est explicite : sans doute, y a-t-il dans l'œuvre de Kafka comme une paralysie du temps, et, en conséquence, quelque parallèle possible avec la lecture que Deleuze fait de Proust. Mais là n'est pas l'essentiel. Le propos critique n'est plus de justifier ontologiquement l'art, mais de considérer en quoi la fabulation littéraire peut permettre de lire les signes du réel et être elle-même ce signe qui va autrement que les signes du réel. À la notation du signe hiéroglyphe est substituée celle d'agencement mécanique – ce qui est une lecture littérale de Kafka. Ainsi dans *La colonie pénitentiaire*, la notation « les machines sont mortelles » se condense en « la machine à tuer ». L'écriture de Kafka est essentiellement prédicative ; ce qui se traduit, au plan de l'expression temporelle, par l'impossibilité d'une suite. Le signe de la loi est en lui-même l'expression de la loi. Aucun signe n'est rachetable par la pensée, par le jeu de la pensée. Aucun signe n'est mensonger puisqu'il est exactement l'expression de ce qu'il représente. La lecture, qui est faite de Kafka, est lecture de cela même, lecture littérale, fidèle à la lecture que fait Kafka de la machine, lecture

suisant un jeu de distension et de démontage. Démontage est le terme de Deleuze pour désigner l'entreprise de caractérisation de la machine. Par distension, nous disons le mouvement que suppose ce démontage. Cette distension est, de fait, dessin des segments et des séries de mouvements. Contre les signes littéraires, Deleuze lit l'espace de ces signes et de leur démontage, et donc l'écriture, les univers narratifs et romanesques de Kafka, suivant l'unité et la multiplicité que figure celui qui procède à un tel démontage, suivant l'unité et la multiplicité que figure un tel démontage. Deleuze formule ainsi deux des intuitions les plus constantes de sa philosophie: l'œuvre de Kafka se lit comme une *topologie*, doublement comprise: comme un univers clos, comme ce qui n'est pas complètement à l'abri, comme ce qui porte en soi le rapport au reste de l'univers.

Cette articulation, qui explique que l'on dise des segments, des mouvements, du fini, du contigu et de l'illimité, est la seule vérité qui puisse être assignée à cet univers clos. La démonstration de Deleuze use de deux références implicites: celle de la force, de l'intensité du désir – où il y a une rémanence de Foucault et du vitalisme bergsonien; celle de l'espace qui expose le rapport qu'est le mouvement – où il y a à lire l'évidence qui est la contrepartie de la machine-signe et qui suppose la référence à Bergson: «La vérité est que les mouvements sont très clairs en tant qu'image, et qu'il n'y a pas lieu de chercher dans le mouvement autre chose que ce qu'on y voit.»³⁶ L'antécédent bergsonien commande ici une lecture littérale de Kafka, de la même manière que les signes hiéroglyphes appelaient seulement une lecture littérale de Proust. La lecture littérale est la récusation d'une herméneutique; elle identifie la fabulation, qui ne donne à lire aucune partie d'un tout ni aucun tout qui soit organisable. Cela, Deleuze, en une approche encore bergsonienne, l'identifiera à la vie, lorsqu'il traitera du cinéma³⁷.

Caractériser la fabulation littéraire

La fabulation littéraire donne à lire la vie, le statut des signes, les figures des mouvements. Dans cette perspective, les références bergsoniennes sont moins celles de la mémoire et de la durée que celles de la vie et du mouvement: parce qu'elle est de l'énoncé, la fabulation littéraire ne peut se prévaloir, dans l'argumentation de Deleuze, du statut de l'image, tel qu'il

36 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, cité par Deleuze, *L'image-mouvement*, p. 86.

37 *L'image-temps*, p. 109.

est défini par Bergson et repris dans *L'image-mouvement* et *L'image-temps*. Bien qu'elle soit de l'énoncé, la fabulation retrouve cependant le pouvoir de l'image, par la figure qu'elle donne du mouvement. Le mouvement, tel qu'il est décrit, est rapport à l'unité du mouvement des différences. Indissociable du désir – où il y a une référence à Spinoza –, il rend compte de la finitude du sujet et le lie à l'infini. Le désir est une différence, il suppose notre inadéquation aux choses. Dès lors, le récit, qui reste une donnée imprécisée dans *Proust et les signes*, se définit, hors de toute perspective narratologique, comme ce qui dit l'agissement suivant le mouvement, une fois qu'a été marquée cette inadéquation qui est la justification du mouvement.

La référence bergsonienne, qui a, dans l'œuvre de Deleuze sa valeur et sa fonction propres, constitue un analyseur de la littérature de la modernité. Elle place cette littérature hors d'une herméneutique explicite qui privilégierait l'énoncé pour lui-même. C'est pourquoi il ne peut être lu chez Proust une profondeur de la mémoire. La référence à Bergson place cette littérature hors d'une symbolique explicite. C'est pourquoi il est lu chez Proust des signes hiéroglyphes qui sont à eux-mêmes leur propre symbolisation, en même temps que toute interprétation symbolique désigne ultimement une manière de *terra incognita* – il suffit de rappeler ici ce qui est dit de la jalousie. L'essai sur Kafka permet de préciser cette exclusion d'une symbolique explicite, qu'elle soit proprement symbolique, ou simplement allégorique: il n'y a que le langage commun – ce langage, machine de la loi et des situations.

Il est noté, à travers Bergson, une limite de la fabulation littéraire. Parce qu'elle est de l'énoncé, elle ne peut être de la durée même et de la mémoire, qui sont à elles-mêmes leurs actualisations et leurs images; elle ne peut être d'aucune image. D'une certaine manière, la fabulation littéraire ne peut pas affecter. Ou elle ne peut affecter qu'en figurant ou en formulant les conditions de l'image: celles du fantasme, celles de la perception, celles du souvenir, celles du mouvement qui est comme une image, celles de la rupture linguistique qui est rupture de l'énoncé. Elle peut encore affecter en figurant ce par quoi l'énoncé se donne comme un visible – la rencontre du signe qui peut être écrit et énoncé, ainsi du signe hiéroglyphe, la rencontre du discours qui devient comme sa propre visibilité – ainsi du discours de la loi. La fabulation littéraire peut alors être dite une réponse à un besoin vital – celui de retrouver le voir dans le discours. Elle ne serait fonctionnelle qu'à la double condition de marquer sa vanité et de susciter cette lecture littérale qui permet le pas au-delà de l'énoncé, sans que soit faite l'hypothèse d'une herméneutique.

Or cette reprise deleuzienne de Bergson conduit à une approche paradoxale de la fabulation littéraire. Celle-ci ne peut que suggérer l'au-delà de son énoncé, et elle ne peut être figuration du temps parce qu'elle ne porte pas les images immédiates qui seraient celles de la durée, du temps. Elle est cependant la fabulation de divers moments du temps. L'intérêt du paradoxe ne réside pas tant dans la lecture limitée de la fabulation littéraire, que permettent de faire les références à Bergson, ni dans la mesure de la fidélité ou de l'infidélité du renvoi à Bergson, mais dans la question qui est ainsi posée à propos de la littérature. La fabulation littéraire peut raconter. Raconter est sans doute l'exposé d'une certaine chronologie, d'une certaine histoire. Mais raconter ne peut exclure ni la représentation spatiale ni la pensée des séries temporelles. La fabulation peut figurer des séries temporelles; elle ne peut figurer leur actualisation commune; elle ne peut penser son propre temps. Les limites que Deleuze reconnaît à la fabulation littéraire, à partir de la reprise de Bergson, équivalent à rappeler que la pensée du temps est une pensée du virtuel, et que la fabulation, sauf à être fabulation de l'image-pensée, est exclusive de toute approche des données immédiates de la conscience. En d'autres termes, la fabulation ne peut retenir ni la figure du sujet et de l'expérience du temps ni celle de la perception et du jeu de l'intériorité. Cela revient à noter que la fabulation est toujours traitement du dehors du temps et du sujet.

La référence bergsonienne, outre sa valeur propre, apparaît, chez Deleuze, comme le moyen de dire à propos de la littérature de la modernité, exemplairement Proust et Kafka, une manière d'aliénation: au regard du temps, au regard du sujet même, et, en conséquence, une difficulté à prêter un jeu de vérité à cette littérature – sauf à considérer *la littéralité même de la fabulation*, à la prendre au mot. C'est cela qu'il convient de faire face à Proust et à Kafka; c'est cela qu'ils ont figuré dans leurs œuvres. Mais, par un étrange retour sur le voir, le fait que Proust et Kafka lisent ainsi littéralement – les signes, les énoncés de la loi, les énoncés du langage commun –, est indissociable de l'image de la monstruosité – l'hermaphrodite, la machine. On le sait, cette monstruosité est la condition de la figuration du sujet qui pourra passer à l'exercice du voir, sortir de la limite de la littérature. La fabulation littéraire de la modernité, si peu symbolique, tellement réfractaire au jeu herméneutique, apparaît ainsi comme le moyen exemplaire de donner à lire les conditions qui feraient représenter l'inconditionné: le temps, le devenir, qui supposent l'artifice de l'art, autrement dit quelque monstre, sans doute inorganique et cependant vital. La question de la littérature n'est plus tant celle de l'apprentissage

de la vérité des signes que celle de la figuration de l'apprentissage de l'inconditionné de notre condition, le temps, le devenir.

Il y a là ce que Deleuze ne dit pas : cet inconditionné et son apprentissage sont eux-mêmes une question, celle de l'histoire. Mais, par un autre paradoxe du jeu de renvoi à Bergson, le rapport à l'histoire ne se lit-il pas, dans les lectures que proposent *Proust et les signes* et *Kafka*, dans cette aptitude que le récit a à plier plusieurs temps, plusieurs lieux, et, par là, à constituer des signes hiéroglyphes et à dessiner segments et mouvements ? C'est là revenir à la notation de la limite de la littérature et à la question du récit : quel peut être, dans la fabulation et le récit littéraires, le passage d'une mémoire constituée à une mémoire constituante sans que ce passage soit identifié à l'exercice de la pensée, ou à l'exercice d'une machine mentale, comme le suggère *L'image-temps* ? C'est là une autre interrogation de cette modernité littéraire dont la philosophie de Bergson, qui lui est partiellement contemporaine, peut être non pas un interprétant mais un analyseur.

Pour commencer de répondre à cette interrogation, il suffit de dire que la fabulation littéraire est, au total, moins la recherche d'une vérité que celle d'une image, image mentale. Cela est l'argument de « L'épuisé », commentaire de Deleuze aux pièces pour la télévision de Samuel Beckett. Cette valorisation de l'image se lit comme un antiplatonisme, comme une manière d'antidiscursivité, et comme une manière de dire l'instantané. Elle se lit encore comme une manière de dire un *virtuel généralisé* – ce qui exclut le possible même –, de récuser le pragmatisme de la fabulation et du langage, et comme la suggestion d'une sorte d'antivitalisme – cela que donne à entendre la notation de l'épuisement. Pour le sujet qui dit une image, pour l'écrivain qui dit un tel sujet, il n'y a plus ni métaphore, ni métonymie, ni, en conséquence, de jeu de boîtes et de vases – ce jeu que décrit *Proust et les signes*; il n'y a plus de signe hiéroglyphe; il n'y a plus de mouvement; il n'y a plus de devenir qui soit trop grand pour le sujet – à la différence de ce que remarque *Critique et clinique*. Il n'y a même plus d'imagination. Le sujet peut devenir image. C'est là le dernier pouvoir de la fabulation littéraire.

Il convient de revenir à la notation de l'intériorisation de la fabulation. Cette image est à la fois l'indice de l'intériorisation et celui de l'extériorisation de cette fabulation qui n'est qu'une image, comme la pensée n'est que son propre signe. Là, ne commence pas une nouvelle méditation sur la médiation. Là, sont de fait définies, à travers la fabulation littéraire, les conditions pour que puisse être précisé ce qu'est l'image-temps, qui appartient au cinéma. Pour retrouver le bergsonisme, il faut d'abord à Deleuze épuiser la fabulation littéraire. Choisir un tel épuisement n'est sans doute

que placer cette fabulation sous le signe de son interrogativité propre: la fabulation littéraire n'est probablement, dans les termes de Deleuze, que le nom qui convient à cet acte subjectif opéré face à l'objectivité du problème du temps. Cela même suppose que soient abandonnés la mémoire, l'histoire, le récit. Mais, par un retournement qui ne cesse d'être paradoxal, cette image mentale est aussi ce qu'il y a peut-être de plus archéologique. Il faudrait dire, avec la fabulation littéraire de la modernité, la mémoire qui exclut le discours et qui peut être dans l'instantané et le labile de l'image, d'une image qui est encore en partie discours. La fabulation littéraire est nettement caractérisée suivant le retour à une manière de bergsonisme et, aussi, à quelque platonisme.

Modernité, fabulation, image: le passage au cinéma

Il faut donc aller jusqu'à l'achèvement de la fabulation littéraire. Un tel mouvement d'exhaustion, auquel Deleuze s'attache, contredit ce qu'il dit, dans une perspective bergsonienne, du devenir-littérature. Cette contradiction répète, dans ce croisement du bergsonisme et des thèses propres de Deleuze, une tradition de lecture de la modernité littéraire: cette littérature est incapable de composer son propre jeu symbolique et une figuration temporelle efficace. De cette contradiction, il résulte la recherche d'une manière de rachat par l'image. Le croisement du bergsonisme et des thèses deleuziennes atteste, de plus, que la fabulation littéraire est ici doublement caractérisable: suivant le devenir de la fabulation, suivant sa liberté; suivant la finitude de la vie, du langage, de l'activité sociale, cela que donnent à reconnaître les analyses faites de Proust, de Kafka, de Beckett. Cette notation de la finitude constitue l'interprétation de la contradiction qui caractérise la littérature de la modernité. Dire ainsi la finitude, c'est essentiellement redire ce que suppose cette notation de la fabulation: la mortalité, la décomposition analytique. Cette façon de dire la finitude reste cependant ambivalente: lecture d'un épuisement de la fabulation littéraire – où se répète la vulgate critique de la fin de la littérature; lecture de la fonction de la fabulation littéraire au regard de cette fin – précisément aller contre cette fin en changeant les paradigmes de cette fabulation et en retrouvant, dans l'homme, le mouvement de libération de la vie, du langage, du travail³⁸. On revient au bergsonisme, accompagné de quelque nietzschéisme.

38 *Foucault*, p. 140.

Subsiste entière la question de la fabulation littéraire: si cette fabulation est, pour Deleuze, l'être du langage et, par là, devenir, comment est-elle également cette synthèse temporelle qui suppose le sujet, la durée, l'histoire? La réponse se lit hors de la littérature, dans la fabulation cinématographique. C'est sans doute récuser le pouvoir qu'aurait la littérature de sortir de sa fin et revenir au constat de la contradiction de la littérature de la modernité – dont le bergsonisme apparaît comme un analyseur et comme le moyen de croire encore cependant dans un avenir de la fabulation littéraire.

Liste des ouvrages de Gilles Deleuze

- Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, collection « Epiméthée », 1953.
- Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1962.
- La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1963.
- Proust et les signes*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1964, rééd. 1972.
- Nietzsche*, Paris, PUF, collection « Philosophes », 1965.
- Le bergsonisme*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1966.
- Présentation de Sacher-Masoch : La Vénus à la fourrure*, Paris, Minuit, collection « Paradoxe », 1967.
- Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, collection « Arguments », 1968.
- Différence et répétition*, Paris, PUF, collection « Epiméthée », 1968.
- Logique du sens*, Paris, Minuit, collection « Critique », 1969.
- L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Minuit, collection « Critique », 1972.
- Kafka. Pour une littérature mineure*, en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Minuit, collection « Critique », 1975.
- Dialogues*, avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, collection « Champs », 1977, rééd. 1996.
- Superpositions*, en collaboration avec Carmelo Bene, Paris, Minuit, collection « Théâtre », 1979.
- Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Minuit, collection « Critique », 1980.
- Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- Francis Bacon. Logique de la sensation*, 2 tomes, Paris, La Différence, collection « La vue Le texte », 1981; rééd. en un seul volume aux éditions du Seuil, collection « L'ordre philosophique », 2002.
- L'image-mouvement. Cinéma 1*, Paris, Minuit, collection « Critique », 1983.
- L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, collection « Critique », 1985.
- Foucault*, Paris, Minuit, collection « Critique », Paris, 1986.
- Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, collection « Critique », 1988.

Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet, Paris, Minuit, 1988.

Pourparlers 1972 - 1990, Paris, Minuit, 1990.

Qu'est-ce que la philosophie ?, en collaboration avec Félix Guattari, Paris, Minuit, collection «Critique», 1991.

«L'épuisé», postface à *Quad*, de Samuel Beckett, Paris, Minuit, collection «Théâtre», 1992.

Critique et clinique, Paris, Minuit, collection «Paradoxe», 1993.

L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974, édité par David Lapoujade, Paris, Minuit, collection «Paradoxe», Paris, 2002.

Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, édité par David Lapoujade, Paris, Minuit, collection «Paradoxe», 2003.

Les auteurs

Gwenaëlle Aubry est Agrégée et Docteur en Philosophie, chargée de recherche au CNRS – Centre Jean-Pépin.

Jean Bessière est Professeur de Littérature à l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3.

Guiseppa Bianco est Docteur en philosophie à l'Université de Lille 3 et Research Fellow à l'Université de Warwick en Angleterre.

François Dosse est Historien, Professeur des Universités Paris 12.

Jean-Claude Dumoncel est Docteur en Philosophie, enseignant à l'Université de Caen.

Flore Garcin-Marrou est Docteur en Philosophie à l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3.

Juan Luis Gastaldi est Docteur en Philosophie à l'Université de Bordeaux 3, et Research Fellow de l'Akademie Schloss Solitude à Stuttgart.

Isabelle Ginoux est Docteur en Philosophie, enseignant à l'Université Libre de Bruxelles.

Fabrice Jambois est Professeur agrégé de philosophie, de l'Université Toulouse le Mirail.

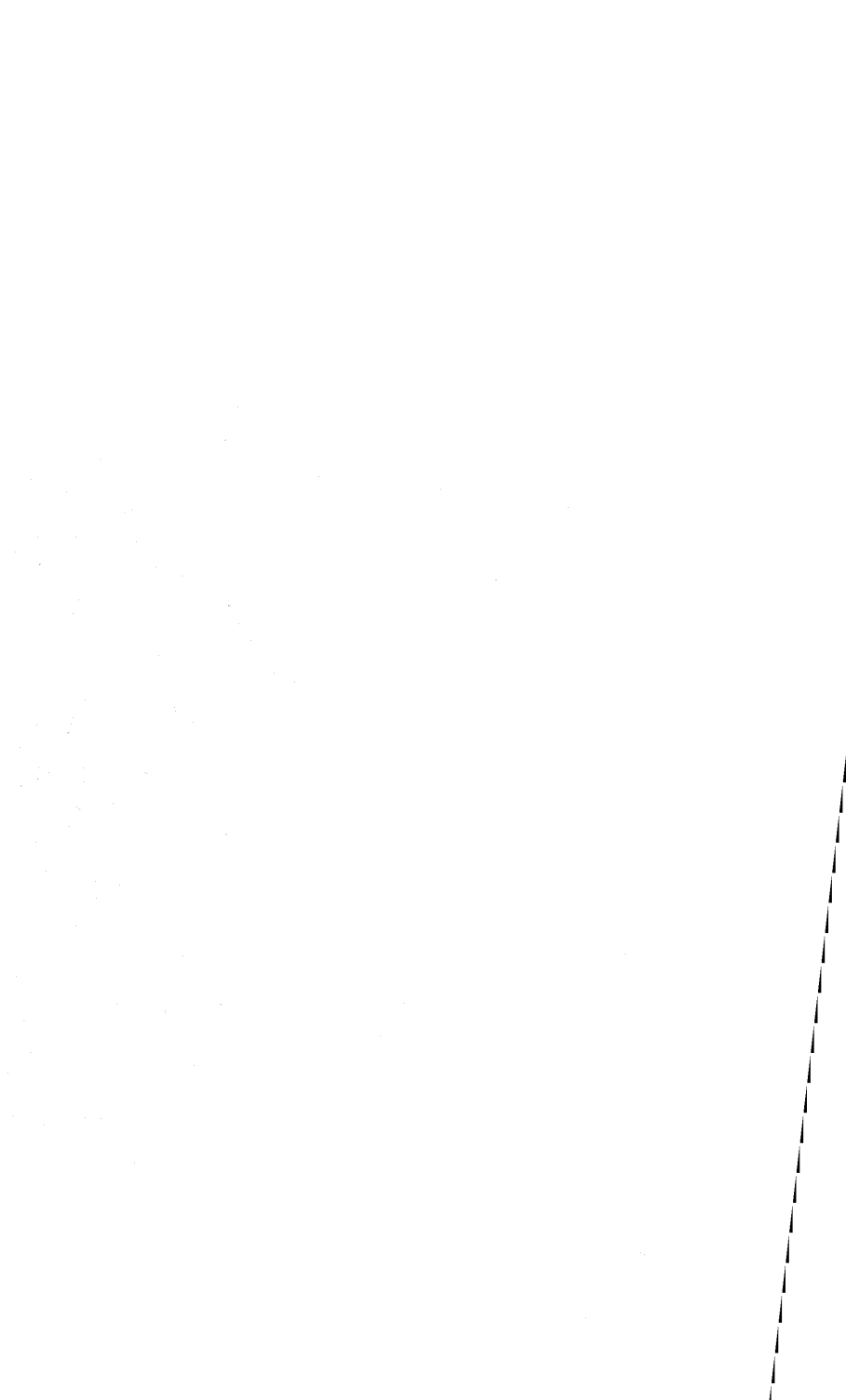
Adnen Jdey est Chercheur en Esthétique et Philosophie contemporaine à l'Université de Tunis.

Pierre Macherey est Professeur émérite en Philosophie à l'Université de Lille 3.

Antonia Soulez est Docteur en Philosophie, enseignante à l'Université Paris 8.

Aline Wiame est Visiting Scholar à la Penn State University (USA).

Pierre Zaoui: Maître de conférence à l'Université Paris VII-Denis Diderot, et membre du Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine (CIEPFC).



Avant-propos <i>Adnen Jdey</i>	9
1. DE LA MÉTAPHYSIQUE, LA FACE ET LE PROFIL	
Gilles Deleuze: une philosophie sans priorité <i>Pierre Zaoui</i>	31
De l'expressionnisme en philosophie <i>Pierre Macherey</i>	57
Vie et virtualité chez Deleuze et Plotin <i>Gwenaëlle Aubry</i>	85
Gilles Deleuze et les deux voies d'une mathématisation de la métaphysique <i>Jean-Claude Dumoncel</i>	103
2. DE LA STRUCTURE, POINT-CONTREPOINT	
Le Bergson de Deleuze entre existence et structure <i>Giuseppe Bianco</i>	127
Deleuze et le portrait conceptuel du structuralisme en 1967 <i>Isabelle Ginoux</i>	145
Gilles Deleuze: du vitalisme contre le structuralisme <i>François Dosse</i>	177
3. DU CONCEPT, LA THÉORIE PRATIQUE	
Le sens d'une logique du sens <i>Juan Luis Gastaldi</i>	205
Deleuze et Wittgenstein <i>Antonia Soulez</i>	229
Corps sans organes et logique de la répulsion <i>Fabrice Jambois</i>	249

4. DE LA NON-PHILOSOPHIE, ALLER-RETOUR	
Gilles Deleuze, le théâtre et sa politique	
<i>Flore Garcin-Marrou</i>	271
La dramatisation entre Gilles Deleuze et Étienne Souriau	
<i>Aline Wiame</i>	293
Politique de la fabulation et paradoxes de la littérature	
<i>Jean Bessière</i>	313
<i>Liste des ouvrages de Gilles Deleuze</i>	337
<i>Les auteurs</i>	339